6

2609

2609
XXXII-6

4.086

INSTITUCIONES

DE

METAFÍSICA.



INSTITUCIONES

DE

METAFÍSICA

POR

D. JOSÉ DAURELLA Y RULL,

DOCTOR EN FILOSOFÍA Y LETRAS Y EN DERECHO CIVIL Y CANÓNICO
Y CATEDRÁTICO DE DICHA ASIGNATURA
EN LA UNIVERSIDAD LITERARIA DE VALLADOLID.



VALLADOLID.

IMPRENTA Y LIBRERÍA NACIONAL Y EXTRANJERA DE LOS HIJOS DE RODRÍGUEZ,

Libreros de la Universidad y del Instituto.

1891.

Esta obra es propiedad de su autor, quien se reserva todos los derechos que la ley le concede.

A sus amadísimos Padres,

que Dios proteja, dedica esta obra, en testimonio de perpetua gratitud y cordial veneración,

José Daurella y Rull.

Secretaría de Cámara

del

Arzobispado de Valladolid.

S. E. Ilma. el Arzobispo, mi Señor, ha dictado con esta fecha un decreto del tenor literal siguiente:

«*Valladolid 21 de Marzo de 1891.=Habiendo sido examinada de nuestra orden la obra titulada* Instituciones de Metafísica, *compuesta por el Señor Doctor D. José Daurella y Rull, Profesor de dicha asignatura en esta Universidad Literaria, y resultando del examen, que está perfectamente ajustada á los dogmas y enseñanzas católicas; y que en las cuestiones opinables sigue á los autores ortodoxos de más nombradía, especialmente al Angélico Doctor: considerando que la mencionada obra ha de ser de suma utilidad y provecho para la instrucción de la juventud á quien se destina, la aprobamos en cuanto ha lugar en derecho, y por lo que á Nos toca autorizamos su impresión y publicación, esperando de ella los mejores resultados.=Lo decretó y firma S. E. Ilma. el Arzobispo mi Señor, de que certifico.=El Arzobispo.=Por mandado de S. E. Ilma. el Arzobispo mi Señor =Doctor Prudencio Cabezón, Srio*».

El que tengo el gusto de trasladar á V. para su satisfacción y efectos consiguientes.=Dios guarde á V. m.ª a.ª. Valladolid 21 de Marzo de 1891.

Dr. Prudencio Cabezón,
Srio.

Sr. Dr. D. José Daurella, Profesor de esta Universidad Literaria.

ADVERTENCIA.

Consagrado, desde una época no lejana todavía, á la enseñanza pública, he comprendido la necesidad de un libro, donde se contenga sumariamente la doctrina que habrá de recibir mayor desarrollo en la cátedra. Careciendo de este medio, procuran los alumnos sustituirlo con notas tomadas de las explicaciones del profesor; pero tan enojoso procedimiento ofrece, áun empleado por los más hábiles, el grave peligro de alterar y confundir, al apuntarlos de prisa, los conceptos ó los raciocinios oralmente expuestos: peligro que aumenta no poco, tratándose de una ciencia, como la Metafísica, á la cual pertenece el grado superior de abstracción.

Intentando acudir á la mencionada necesidad, movido por el altísimo interés de que mis queridos discípulos alcancen todo el provecho posible de mis modestas lecciones, y cediendo á frecuentes instancias de respetables compañeros y distinguidos escolares, me decido á publicar el presente ensayo.

Sinceramente lo llamo así. No basta buena voluntad, para dedicarse con fruto á la investigación de los elevados principios de la Metafísica: requiérese, además, una inteligencia vigorosa y ejercitada. Seguro de poseer la primera de estas cualidades, reco-

nozco que me falta la segunda. Por ello y por haber trabajado mi obra con la precipitación indispensable para su aprovechamiento en el curso actual, temo fundadamente que aparezca defectuosa, y la recomiendo á la benevolencia de los doctos, cuyos sabios consejos me servirán de guía. Creo, sin embargo, dándola á luz, facilitar el estudio á mis discípulos: no es otro, á lo menos, el fin que me propongo, y si lo consigo, me daré por muy satisfecho.

Mas no tengo la vana aspiración de que se atribuya á mis INSTITUCIONES *el mérito de la originalidad. Cuando una ciencia ha llegado á obtener, merced á su cultivo secular por insignes maestros, la vastísima extensión y el sublime perfeccionamiento que se admiran en la Metafísica, pretender una completa originalidad es pretender un imposible. Hoy la originalidad en el fondo de las cuestiones metafísicas tan sólo podría lograrse con el sacrificio de la verdad, sacrificio que la sana razón nunca está dispuesta á hacer. Cabe, sí, alguna originalidad relativa en el orden y en la forma de presentar y desenvolver el caudal científico.*

Pláceme, por lo tanto, declarar que este libro no es original en el fondo. Quien lo leyere hallará en él, junto á la crítica desapasionada de ciertas teorías erróneas, una especie de resumen ó compendio de las doctrinas pertenecientes á aquella venerable filosofía, que, nacida en la escuela de Sócrates, purificada por los Santos Padres, conducida á sobrehumana altura por el genio de Santo Tomás de Aquino, gloriosamen-

te restaurada por sapientísimos filósofos contemporáneos, y áun recomendada á las escuelas católicas por la Santidad de León XIII en la Encíclica Aeterni Patris, *es á la vez tradicional y progresiva, antigua y moderna, es la única filosofía acreedora con justicia al calificativo de* perenne, *porque, siempre vencedora y jamás vencida, vive y perpetuamente vivirá con la lozanía propia de la verdad inmutable que en ella resplandece.*

Valladolid 30 de Diciembre de 1890.

INTRODUCCIÓN.

LECCIÓN PRIMERA.

De la Ciencia.

La Metafísica es una ciencia filosófica. De aquí la imposibilidad de determinar el concepto de la Metafísica, sin saber previamente qué se entiende por Filosofía y qué por Ciencia. En consideración á esto, la presente Introducción consta de tres partes ó lecciones destinadas, respectivamente, á tratar de la Ciencia, de la Filosofía y de la Metafísica.

Aunque la palabra *Ciencia* se usa á veces en el sentido de *conocimiento científico* y también en el de *hábito intelectual de conocer científicamente*, equivale, por lo común, á *disciplina científica* [1]; y en esta última acepción se emplea cuando se dice, por ejemplo, que la Metafísica es ciencia [2]. La Ciencia, como disciplina científica, puede definirse: *conjunto sistemático de conocimientos verdaderos, ciertos, evidentes, rela-*

---

1 Consúltese á Stöckl, *Lehrbuch der Philosophie*, 1887, vol I, pág. 2.

2 Véase cómo resume Pesch, en la pág. 577 del vol. I de la parte II de su grandiosa obra titulada *Institutiones logicales secundum principia S. Thomae Aquinatis*, 1889, las distintas acepciones de la palabra ciencia: «Quum scientia duplici ratione accipi possit, primo subiective, ut est actus vel habitus existens in mente, secundo obiective, ut est scientiae subiective acceptae obiectum, hoc loco de scientia obiective accepta dicendum est. Et haec aut partialis esse potest, aut totalis. Partialis est conclusio certa manifestans rem per propriam causam. Totalis est systema conclusionum, quae effectae ex observatione et experientia et inductione, ex principiis et definitionibus et divisionibus per demonstrationes in uno obiecto versantur.»

tivos á un mismo objeto y cuya verdad es demostrada por la consideración de los principios, causas ó razones de este objeto.

Para comprender el significado de la definición que acabamos de presentar, analicemos los términos de la misma, comenzando por explicar qué cosa sea conocimiento.

Entendemos por *conocimiento una acción inmanente y vital ejecutada por algún sujeto y en cuya virtud éste se representa ó en él se manifiesta cierto objeto* [1]. Decimos, en primer lugar, que el conocimiento es una acción, porque en realidad el conocimiento no se distingue del acto cognoscitivo ó aprehensivo. Así es que en tanto se dice que conocemos, en cuanto ejercitamos la sensibilidad ó el entendimiento. Añadimos que la acción en que el conocimiento consiste es inmanente [2], porque permanece en el mismo sujeto que la ejecuta, no saliendo de él, ó no recibiéndose en el objeto que se conoce; de suerte que en el acto del conocimiento ninguna modificación experimenta el objeto, sino que el sujeto es quien únicamente se inmuta. Además, la acción cognoscitiva es vital, porque procede de un principio intrínseco al agente ó sujeto, y no de un impulso extrínseco á éste [3]. He aquí porqué consignamos en la misma definición que todo conocimiento es ejecutado por algún sujeto, ó, en otros términos, que todo conocimiento debe su existencia á la actividad propia de algún sujeto cognoscente. No por eso pretendemos excluir de la producción del conocimiento la acción, que el objeto cognoscible ejerce en el sujeto cognoscente y que lo excita, y en cierto modo lo determina, á aprenderlo ó conocerlo; pero

1 Pesch define el conocimiento diciendo «*cognitionem esse alicuius subiecti actionem ab intra procedentem et perfectionem in subiecto immanentem, qua subiectum obiectivum quoddam sibi repraesentat*». *Institutiones logicales, etc.*, parte I, 1888, pág. 104.

2 Véase la lección 22ª.

3 Véase la lección 45ª, nota.

afirmamos que la acción cognoscitiva ó el conocimiento pertenece propiamente al sujeto, porque la excitación de éste por el objeto cognoscible es completamente ineficaz, ó sea, no da lugar á conocimiento alguno, mientras no se pone en actividad el sujeto que conoce. Decimos, por último, que en el acto del conocimiento el sujeto se representa ó en él se manifiesta cierto objeto, porque esta representación ó manifestación del objeto en el interior del sujeto sirve para establecer la unión del sujeto con el objeto, unión indispensable para que el conocimiento tenga lugar [1].

De lo expuesto se infiere que deberán concurrir necesariamente tres elementos en la producción de todo conocimiento, á saber: 1.° un objeto cognoscible ó apto para ser conocido; 2.° un sujeto cognoscente ó dotado de virtud cognoscitiva; 3.° la unión del objeto con el sujeto mediante la representación, manifestación ó presencia ideal de aquél en éste.

El conocimiento se divide en *sensitivo* é *intelectivo*, según sea producido por la sensibilidad ó por el entendimiento, que son potencias específicamente distintas. Diferéncianse, en primer lugar, estos conocimientos por razón de su respectivo objeto. Objeto del conocimiento sensitivo son únicamente los cuerpos. Objeto del conocimiento intelectivo son los cuerpos y los espíritus. Los sentidos sólo aprenden en los cuerpos accidentes, modificaciones ó cualidades externas de los mismos. El entendimiento aprende en los cuerpos propiedades, que no perciben ni pueden percibir los sentidos, y aprende además la esencia de las cosas. Diferéncianse, en segundo lugar, estos conocimientos

---

1 La manifestación del objeto en el sujeto no constituye, por tanto, la esencia del conocimiento ó acto cognoscitivo, aunque es una condición *sine qua non* ó un elemento integrante del mismo. Por eso no aceptamos la célebre definición de LEPIDI, según la cual el conocimiento es «*quaedam viva manifestatio, per quam animae aliquid ostenditur, quae ab anima efficitur, et in anima manet*». *Elementa philosophiae christianae*, 1875, vol. I, sec. I, cap. I.

en que, mediante ellos, el sujeto aprende de distinto modo el objeto, conviene á saber, de un modo concreto y singular [1], cuando el conocimiento es sensitivo; de un modo universal y abstracto, cuando el conocimiento es intelectivo. Así, por ejemplo, mediante el conocimiento sensitivo de un reloj, aprendemos este objeto tal como es en la realidad, según sus cualidades individuales; pero mediante el conocimiento intelectivo del mismo objeto, adquirimos la idea abstracta de reloj, según que el reloj es un instrumento destinado á marcar el tiempo, idea que expresa la esencia de todos los relojes [2].

El conocimiento sensitivo es incapaz de constituir verdadera ciencia. La ciencia es conjunto de conocimientos intelectivos, porque no puede haber ciencia de lo puramente individual ó singular [3]. Pero el conocimiento intelectivo capaz de constituir ciencia es el conocimiento *reflejo,* llamado también científico [4] y filosófico, para distinguirlo del espontáneo ó vulgar, que es conocimiento directo. El conocimiento reflejo es verdadero y además nos consta que lo es, por haberlo adquirido conforme á cierto orden y método. El conocimiento espontáneo, más que falso, es incompleto, y conviértese en científico mediante el análisis y la síntesis. Así, continuando el ejemplo del reloj, todos tenemos conocimiento directo de este instrumento, pero sólo tiene conocimiento reflejo del mismo el relojero. Adquiriremos este último conocimiento, si examinamos separadamente todas y cada una de las piezas que componen un reloj, para considerarlas después en su conjunto y averiguar las relaciones que entre ellas

---

1 Los antiguos decían muy exactamente que por medio de los sentidos aprendemos las cosas *hic et nunc*.

2 Véase la lección 62ª.

3 *De singularibus non datur scientia*, decían los antiguos.

4 Este conocimiento científico ó reflejo es el que se designa también á veces con el nombre de ciencia, según hemos indicado.

median y su modo de funcionar, contribuyendo á la consecución del fin total del reloj.

Divídese también el conocimiento en *intuitivo* y *discursivo*. El primero es un conocimiento claro é inmediato, que adquiere el sujeto sin necesidad de esfuerzo ó elaboración, es contemplación ó *visión* directa de la cosa que se presenta al sujeto tal como es. Por eso se llama *intuición*, de *intueri*, mirar. El conocimiento discursivo, por el contrario, es mediato y el sujeto lo obtiene después de una elaboración más ó menos larga, reuniendo varios conceptos parciales en un concepto total [1]. Intuitivamente conocemos, por ejemplo, que el todo es mayor que una de sus partes; pero el conocimiento de lo infinito es discursivo. La intuición puede ser sensitiva ó intelectiva [2]; mas todo conocimiento discursivo es obra del entendimiento. Los conocimientos discursivos, únicos cuya verdad es demostrable, son aptos para constituir ciencia. Los conocimientos intuitivos corresponden más bien á aquel hábito intelectual, que los antiguos llamaban *intellectus*, mediante el cual aprendemos, naturalmente y sin

---

1 «Para hacer sensible la diferencia entre el conocimiento intuitivo y el discursivo la explicaré con un ejemplo. Tengo á la vista un hombre: su fisonomía se me ofrece tal como es, sin necesidad ni áun posibilidad de combinaciones que me lo presenten diferente. Sus rasgos característicos los veo tales como son: el conjunto no es una cosa producida por mis combinaciones; es un objeto dado á la facultad perceptiva, sobre el cual ésta nada tiene que hacer sino percibir. Cuando un objeto se ofrece á mi entendimiento de una manera semejante, el conocimiento que de él tenga será intuitivo.....

Pero supongamos que se me habla de una persona á quien no he visto jamás y cuyo retrato no se me puede presentar. Si se me quiere dar idea de su fisonomía se me irán enumerando sus rasgos característicos, con cuya reunión formaré idea del semblante que se me acaba de describir. A esta representación imaginaria se puede comparar el conocimiento discursivo, por el cual no vemos el objeto en sí mismo, sino que lo construimos en cierto modo con el conjunto de ideas que por medio del discurso hemos enlazado, formando de ellas el concepto total representante del objeto». BALMES, *Filosofía fundamental*, 1878, lib. IV, cap. XI, pág. 52 del vol III

2 Véase el cap. X del lib. IV de la *Filosofía fundamental* de BALMES, página. 48 del vol. III.

discurso alguno, los primeros principios especulativos de todas las ciencias [1].

La ciencia es, por tanto, un conjunto de conocimientos intelectivos, reflejos y discursivos. Estos conocimientos deben ser *verdaderos*, ó sea, conformes con la realidad del objeto conocido, excluyendo todo error; *ciertos*, esto es, que el entendimiento les preste su firme asenso sin el más leve temor de errar, por lo cual la opinión [2] y la hipótesis [3], cuyo prudente empleo aprovecha en gran manera á la ciencia, siendo inciertas, no llegan á conocimientos científicos; y *evidentes*, es decir, representaciones claras del objeto en el sujeto, en lo cual se distinguen de la fe, que es obscura, aunque verdadera y cierta.

Todos los conocimientos constitutivos de una ciencia deben referirse á un mismo objeto, que es el llamado formal. De este objeto trataremos en seguida. El objeto formal es lo que da unidad á la ciencia y hace que todos los conocimientos que la componen se enlacen mútuamente y se subordinen unos á otros, de tal modo que vengan á formar una especie de organismo ó un conjunto sistemático.

Dícese, por último, en la definición de la ciencia que venimos analizando, que la verdad de los conocimientos científicos se demuestra por la consideración de los principios, causas ó razones de su objeto: 1.° porque,

---

1 Véase á ORTÍ Y LARA, *Introducción á la Filosofía y especialmente á la Metafísica*, Madrid, 1888, pág. 14.

2 Opinión es el estado intermedio entre la duda y la certeza, en el cual se halla nuestro entendimiento cuando asiente á alguna cosa con temor de que sea verdadera la contraria, ó, como dice PESCH, *obr. cit.*, part. I, pág. 566, «*assensus mentis ad alteram contradictionis partem cum formidine tamem de alterius veritate*» Véase á SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, parte II de la parte II, quaest. II artículo I.

3 «Hipótesis es la opinión probable que se admite para explicar la causa ó naturaleza de una cosa, que ni conocemos por la experiencia, ni se ha averiguado aún por raciocinio». ELEIZALDE, *Elementos de Lógica*, Madrid, 1886, pág. 263.

según queda manifestado, los conocimientos intuitivos no constituyen, en rigor, ciencia, sino únicamente los discursivos, cuya verdad es demostrable, sirviendo de medio para hacer esta demostración los principios, causas y razones del objeto á que dichos conocimientos se refieren, y 2.° porque no sería perfecto el conocimiento científico de un objeto, si se prescindiese de considerar aquellas cosas que puedan servir para dar razón de él ó para explicarlo, antes bien hay que aprenderlas de suerte que se descubra el vínculo que las une con el objeto conocido.

Sin objeto no puede haber conocimiento ni ciencia alguna. *Objeto* de una ciencia es cuanto se presenta á la consideración del sujeto de la misma. Se divide en material y formal. Objeto *material* es la cosa ó cosas sobre las cuales la ciencia versa. Objeto *formal* es aquello que en el respectivo objeto material estudia el entendimiento ó el sujeto de una ciencia determinada. Ambos componen el objeto *íntegro* de la ciencia.

Esta división del objeto de las ciencias es sumamente importante, porque el objeto formal sirve para determinar los límites de cada una y es aquello que les suministra su indispensable unidad. En confirmación de lo primero merece notarse que hay ciencias que tienen un mismo objeto material y son, sin embargo, distintas, porque lo son sus objetos formales. Tal sucede con la Cosmología y la Física, que, teniendo por objeto material común los cuerpos, distínguense por la diversidad de razones que en ellos estudian. Que el objeto formal es lo que da unidad á las ciencias se prueba considerando que, áun cuando sean muchas las cosas sobre que una ciencia verse, en todas ellas investiga el entendimiento ciertos vínculos ó razones comunes, ordenando de esta suerte á su respectivo objeto formal todos los conocimientos constitutivos de cada ciencia y comunicando á ésta cierto modo de unidad. Así la Metafísica, aunque verse sobre todas las cosas, siem-

pre las mira bajo la razón universalísima de ente [1].

Como en todas las cosas finitas, hay entre las ciencias un orden de perfección, que no es difícil descubrir, si se las compara. Para establecerlo hay que atender al objeto de dichas ciencias. Cuanto más amplio ó extenso sea su objeto material y cuanto más intenso ó profundo su objeto formal, tanto más perfecta será una ciencia. Así es que ocupará el primer lugar, en el orden de perfección entre las diversas ciencias, aquella que verse sobre todas las cosas (su objeto material no podrá ser más amplio) y que las estudie en sus últimas causas y razones hasta llegar á la causa primera (su objeto formal no podrá ser más profundo). Esta es la ciencia que los antiguos llamaron *Sabiduría* y que no se distingue de un modo esencial de la que posteriormente se llamó *Filosofía*.

Muchas son las divisiones que de las ciencias se han hecho; pero nos contentaremos con apuntar las dos más importantes.

Por razón de su fin, divídense las ciencias en especulativas y prácticas. *Especulativas ó teóricas* son las que se limitan á la contemplación de la verdad, como la Astronomía y la Ontología. Ciencias *prácticas* son las que ordenan á la operación la verdad adquirida, como la Medicina y la Moral [2]. Merece notarse, sin embargo, que una misma ciencia puede ser á la vez especulativa y práctica, como la Lógica.

Divídense, además, las ciencias en físicas, matemá-

---

1 El panteismo germánico pretende que la unidad de las ciencias, lejos de nacer de su respectivo objeto formal, resulta de un principio ó verdad fundamental, del cual se han de inferir todas las conclusiones que componen la ciencia. Pero esta doctrina es inadmisible, porque si bien es verdad que toda ciencia debe apoyarse en principios ciertos y evidentes, ninguna hay, ni siquiera la Metafísica, que pueda sacar todas sus conclusiones de un solo principio.

2 «Duplex autem est finis scientiae; unus contemplatione veritatis contentus est, et ex hoc fine speculativa dicitur, alter est operatio; ex quo fine dicitur scientia esse practica». PESCH, *Institutiones logicales, etc.*, parte II, vol. I, 1889, página 590.

ticas y filosóficas [1]. Esta división se funda en el mayor ó menor grado de abstracción [2] con que las cosas pueden ser estudiadas por el entendimiento. Tres son los grados de abstracción empleados por las ciencias, y con ellos se corresponden los distintos objetos formales de las mismas. El primer grado de abstracción, ó sea, aquel en el cual el entendimiento prescinde de las determinaciones singulares de la materia para fijarse en sus cualidades sensibles, es propio de las ciencias *físicas*. En el segundo grado de abstracción prescinde el entendimiento de las cualidades individuales y de las sensibles de las cosas corpóreas, y estudia la materia llamada inteligible, es decir, en cuanto afectada por la cantidad, objeto de las ciencias *matemáticas*. Debe advertirse que hay ciencias, como la Mecánica, que pudieran denominarse físico-matemáticas, porque hacen uso, según las cuestiones, del primero y del segundo grados de abstracción y aplican principios físicos y matemáticos. El tercero y último grado de abstracción es propio de los ciencias *filosóficas*, y en él prescinde el entendimiento de toda materia.

LECCIÓN 2.ª

De la Filosofía.

La voz *Filosofía* se deriva mediatamente de la palabra griega φιλοσοφία [3], que significa *amor de la sabiduría, aspiración á la sabiduría*. Cicerón [4], siguien-

---

1 Véase á Santo Tomás, *Expositio et quaestiones in librum Boëthii de Trinitate*, q. V., a. I y á Liberatore, *Institutiones philosophicae*, 1883, vol. I, páginas 229 y siguientes.

2 Toda ciencia exige algún grado de abstracción, porque ya hemos visto que no se da ciencia de lo puramente individual.

3 Esta palabra es compuesta de φίλος, amante, y σοφία, sabiduría.

4 Cicerón (106 á 42 a. de J. C.) fué el más grande de los filósofos romanos. Su filosofía no es original, sino ecléctica, pues participa de las ideas de Platón, de

do á Heráclides de Ponto, discípulo de Platón, atribuye la invención de esta voz á Pitágoras [1], quien, interrogado por Leonte, rey de Fliunte, acerca de su profesión, contestó modestamente que no conocía arte alguna, sino que era filósofo, por dedicarse á la contemplación y al estudio de la naturaleza de las cosas. Desde entonces llamáronse filósofos, en vez de σοφοί, sabios, como se denominaban antes, aquellos hombres que se aplicaban á la investigación de las más altas verdades [2]. De este modo se explica que, áun significando la voz Filosofía, según su acepción nominal, una sa-

---

Aristóteles, de los Estóicos y principalmente de la Academia nueva. Pero el eclecticismo de Cicerón es comprensivo, quiere decir, guiado por un criterio superior y sólido; no es un eclecticismo sincrético, que mezcle distintas opiniones. (Rossignoli, *Principii di Filosofia*, 1889, págs 720 y 721). Las obras filosóficas más notables del polígrafo romano son las tituladas *De natura Deorum*, *Disputationes Academicae*, *Disputationes Tusculanae*, *De finibus* y *De officiis*.

1 Pitágoras nació en la isla de Samos, según unos por los años de 582 y según otros por los de 560 a. de J. C. Fundó la escuela llamada itálica, que se caracteriza por exagerar la importancia de las ciencias matemáticas, cuyos principios aplica violentamente á todas las cuestiones.

2 «...omnes, qui in rerum contemplatione studia ponebant, sapientes et habebantur, et nominabantur; idque eorum nomen usque ad Pythagorae manavit aetatem; quem, ut scribit auditor Platonis, Ponticus Heraclides, vir doctus in primis, Phliuntem ferunt venisse, eumque cum Leonte, principe Phliasiorum, doctè et copiosè disseruisse quaedam: cujus ingenium et eloquentiam quum admiratus esset Leon, quaesivisse ex eo, quâ maximè arte confideret: at illum artem quidem se scire nullam, sed esse *philosophum*: admiratum Leontem novitatem nominis, quaesisse, quinam essent philosophi, et quid inter eos et reliquos interesset.

Pythagoram autem respondisse, «similem sibi videri vitam hominum, et mercatum eum, qui haberetur maximo ludorum apparatu totius Graeciae celebritate: nam ut illic alii corporibus exercitatis gloriam et nobilitatem coronae peterent; alii emendi aut vendendi quaestu et lucro ducerentur: esset autem quoddam genus eorum, idque vel maximè ingenuum, qui nec plausum, nec lucrum quaererent, sed visendi causa venirent, studioséque perspicerent quid ageretur et quo modo: item nos quasi in mercatûs quamdam celebritatem ex urbe aliqua, sic in hanc vitam ex alia vita et natura profectos, alios gloriae servire, alios pecuniae: raros esse quosdam, qui, ceteris omnibus pro nihilo habitis, rerum naturam studiosè intuerentur: hos se appelare sapientiae studiosos, id est enim philosophos: et ut illic liberalissimum esset, spectare, nihil sibi acquirentem, sic in vita longè omnibus studiis contemplationem rerum, cognitionemque praestare». — *Tusculanarum Disputationum*, lib. V., III.

biduría tan sólo incoada, ambas palabras, Filosofía y sabiduría, se empleen como equivalentes.

Puede definirse la *Filosofía* diciendo que es la *ciencia de todas las cosas por sus últimas causas adquirida con la luz de la razón.*

Como ciencia, la Filosofía es un conjunto de conocimientos verdaderos, ciertos y evidentes, intelectivos y discursivos. Constituyen su objeto material todas las cosas; pero el filósofo no las considera según su sér individual, ni desciende hasta sus propiedades particulares, sino que aprende lo esencial de ellas, elaborando conceptos universales y altísimos acerca de las mismas. Por esta razón las causas que el filósofo investiga no son las causas próximas de las cosas, en las cuales se detienen las demás ciencias, sino sus causas últimas, en cuyo conocimiento tan sólo la inteligencia humana reposa. Es, en fin, la Filosofía ciencia adquirida con las fuerzas naturales de nuestro entendimiento, en lo cual se distingue de la Teología revelada, cuyas últimas razones son artículos de fe.

La definición que acabamos de presentar y explicar es tan antigua como la filosofía socrática. No se distingue esencialmente de la que daba Cicerón de la sabiduría ó Filosofía cuando decía ser "la ciencia de las cosas divinas y humanas y de las causas por las cuales estas cosas se explican„ [1], y es, con ligeras variantes, la misma que han dado muchos filósofos de los tiempos medios y modernos, especialmente los defensores de la escuela escolástico-tomista [2]. Otros

---

1 «...nec quidquam aliud est philosophia, si interpretari velis, quàm studium sapientiae. Sapientia autem est (ut a veteribus philosophis definitum est) rerum divinarum et humanarum causarumque, quibus hae res continentur scientia». *De officiis*, lib. II, II.

2 La filosofía escolástica, que dominó exclusivamente en Europa durante cuatro siglos (desde mediados del siglo XI á mediados del siglo XV), fué un renacimiento de las doctrinas socráticas, principalmente según las expuso Aristóteles, purificadas por los Padres de la Iglesia y desarrolladas hasta constituir un sistema filo-

tratadistas, por el contrario, siguiendo la perniciosa tendencia, que inició Descartes [1] y que había de conducir necesariamente al racionalismo y á otros erro-

---

sófico completo y de acuerdo con el dogma cristiano. Su más ilustre representante, el organizador y regenerador de esta filosofía, fué SANTO TOMÁS DE AQUINO (1225 ó 1227 á 1274), considerado con justicia como el más grande teólogo y el más profundo filósofo que han admirado los siglos. Ningún hombre se acercó tanto como él á la infabilidad, según afirma Carlos Jourdain, testigo nada sospechoso en la materia por sus aficiones al cartesianismo, en una obra relativa á la fisolofía tomista. Por eso mereció Santo Tomás, entre otros títulos, el *de Doctor Angélico*. Escribió multitud de obras y opúsculos, siendo la más asombrosa de las primeras la *Summa theologica*. Léanse los excelentes libros titulados *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás* por el cardenal González y *Santo Tomás de Aquino* por D. Alejandro Pidal y Mon.

Sabios escritores, de quienes nos honramos siendo modestos discípulos, cultivan actualmente en diversos paises la filosofía escolástico-tomista, filosofía que cada dia va adquiriendo mayor prestigio, merced á la sólida verdad de sus principios y de sus conclusiones, que movió á S. S. León XIII á recomendarla, según dijimos en la ADVERTENCIA, y merced también á los inconcebibles desvarios de ciertas escuelas modernas.

Para concluir esta nota, citaremos las definiciones que dan de la Filosofía algunos tratadistas modernos, que se inspiran en las doctrinas tomistas. SANSEVERINO, en sus *Institutiones seu elementa Philosophiae christianae cum antiqua et nova comparatae*, Nápoles, 1885, vol. I., *Introd.*, pág. 30, la define: *scientia supremorum principiorum, seu supremarum caussarum tum cognitionis, tum rerum, quae ratione humana cognosci possunt.* Definición de LIBERATORE (*Institutiones philosophicae*, 1883, vol. I., Prolegomena, I, págs. 11 y 12): *scientia rerum per causas supremas, naturale lumine comparata.* Definición del Cardenal ZIGLIARA (*Summa philosophica in usum scholarum*, 1884, vol. I, pág. 1): *scientia (hoc est cognitio certa et evidens) rerum, per earum ultimas rationes (seu causas) naturali rationis lumine comparata.* Id. de STÖCKL (*Lehrbuch der Philosophie*, Mainz, 1887, vol. I, pág. 5): *jene Wissenschaft, welche Alles, was unserer natürlichen erkenntniss zugänglich ist, in seinen höchsten und letzten Gründen zu erforschen und daraus zu erklären sucht, in so fern und in so weit solches auf der Grundlage der Vernunftprincipien allein geschehen kann.—Cognitio rerum per causas ultimas et altissimas naturali lumine comparata.* Id. de GOUDIN, citada por ORTÍ Y LARA, (*Introducción á la Filosofía y especialmente á la Metafísica*, 1888, pág. 29): *Cognitio certa et evidens rerum per altiores causas naturali lumine parta.* Id. del CARD. GONZÁLEZ (*Filosofía elemental*, 1884, cap. preliminar, pág. 7): «conocimiento cierto y evidente, pero relativamente general, de Dios, del mundo y del hombre, adquirido por las fuerzas propias de la razón humana».

1 DESCARTES (nació en Haya de la Turena en 1596 y falleció en Stokolmo en

res y por último al panteismo [1], han empequeñecido sobremanera los vastos dominios de la Filosofía, reduciéndola á una especie de Psicología y aún á la mera elaboración de los conceptos [2]. Esto, de una parte, y, de otra, el positivismo [3], reciente fase del antiguo empirismo, han hecho, á las veces, necesario probar que la Filosofía es una verdadera ciencia, afirmación evidentísima desde el momento que se considere que el filósofo investiga las últimas razones de todas las cosas.

En cuanto al *origen* de la Filosofía, hállase en el deseo natural de saber, impreso por Dios en nuestra alma. La admiración que nos produce la contemplación de las cosas, cuya causa nos es desconocida [4], muévenos á investigar esta causa, con el fin de aprender por ella lo que no entendemos del objeto que se nos presenta y para desvanecer las dudas, que acerca

---

1650), autor, entre otras obras, del célebre *Discours de la Méthode pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences*, propúsose derribar la filosofía tradicional y cristiana y construir una nueva filosofía bajo la base de la duda universal y del libre pensamiento, proclamando la independencia absoluta del entendimiento humano de toda autoridad. Para Descartes la Filosofía no era más que «el conocimiento ó análisis del sujeto pensante, ó sea, del espíritu humano, deducido de principios evidentes» (Vide CARD. GONZÁLEZ, *obr. cit.* é *Historia de la Filosofía*).

1 Véase las lecciones 16ª y 91ª.

2 Así definió la Filosofía HERBART (Sämmt. Werke herausg. v. Hartenstein).

3 Es el positivismo una nueva y más refinada forma del empirismo de Francisco Bacon (1561 á 1626), que tanto exageró la importancia de la experiencia sensible. Los principales representantes del positivismo son Augusto Compte y Heriberto Spencer. ROSSIGNOLI, en sus *Principii di Filosofia secondo la dottrina di S. Tommaso*, 1889, pág. 798, dice que el positivismo es el recipiente general (este calificativo es mucho más gráfico en el original italiano) de todas las aberraciones de la filosofía moderna. No sería difícil probar, en efecto, que el positivismo participa del escepticismo, del idealismo, del sensismo, del materialismo, del utilitarismo y hasta del panteismo.

4 «.. admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicujus rei excedentis nostram facultatem; unde admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis». S. THOM., *Summa theologica*, part. II de la part. II, qu. CLXXX, art. III, ad 3 ^{um}.

de él se nos ocurren. Así es que los hombres empezaron á filosofar excitados por la admiración é impulsados por la tendencia natural de nuestro entendimiento, que nos inclina á inquirir las causas de las cosas y que no se satisface mientras no llega al conocimiento de las causas superiores, y sobre todo al de la causa primera [1].

Se ha dividido la Filosofía en subjetiva y objetiva, según trate del hombre ó de las cosas que le son cognoscibles, comprendiéndose en la primera la Psicología, la Lógica y la Ética, y en la segunda la Ontología, la Cosmología y la Teodicea [2]. Pero la división más natural, á la vez que más usual y antigua [3], de la Filosofía es en tres partes, á saber, *real, moral y racional,* designadas comúnmente con los nombres de Metafísica, Ética y Lógica. Objeto de la Filosofía real son las cosas reales, ó sea, aquellas que tienen sér independientemente de nuestro entendimiento; de la Lógica el orden á que deben sujetarse los actos de nuestra razón para que nos conduzcan á la posesión de la verdad, y de la Ética el orden que debemos poner en los actos libres de nuestra voluntad para la consecución de nuestro último fin. Fúndase esta división en el triple orden, cuyo conocimiento científico integra el saber del filósofo, á saber, el orden real, el moral y el ideal, establecido el primero por Dios en las cosas de

---

1 «Philosophia maxime consonat inclinationi naturae. Natura enim, ut ait Seneca, *curiosum* nobis ingenium dedit, idest causas sciendi cupidum. Philosophia autem, ut dictum est, non utcumque rerum causas, sed supremas investigat». LIBERATORE, *Institutiones philosophicae*, 1883, vol. I, pág. 12.

2 No faltan quienes dividan la Filosofía, como la ciencia en general, en especulativa y práctica. Véase esta división en COSMO DEI, *La Filosofia scolastica di San Tommaso e di Dante ad uso dei Licei*, 1889, lezione II, pág. 8 y 9.

3 CICERÓN hace constar que esta división fué ya admitida por Platón. «Fuit ergo jam accepta a Platone philosophandi ratio triplex: una de vita et moribus: altera de natura et rebus occultis: tertia de disserendo, et quid verum et quid falsum; quid rectum in oratione, pravumque: quid consentiens quid repugnans, judicando». *Academicorum editionis secundae*, lib. I (único que ha llegado hasta nosotros), V.

la naturaleza y los otros dos por la razón en los actos de la voluntad y en los suyos propios [1].

Para determinar la *dignidad* de una ciencia es menester atender á su objeto y á la certeza de sus verdades [2]. Por lo que toca al objeto de la Filosofía, constitúyenlo, como queda expuesto, todas las cosas consideradas en sus supremas razones y últimas causas, elevándose de este modo el filósofo áun al conocimiento de Dios. Por eso es tan grande la perfección que á nuestro entendimiento comunican los estudios filosóficos, mucho mayor que la que nos proporciona el conocimiento de las cosas sobre que versan las demás ciencias humanas, ninguna de las cuales tiene un objeto tan noble y sublime como la Filosofía; porque es claro que tanto más se perfecciona nuestro entendimiento, cuanto más elevados son los objetos que conoce. Si á esto se añade la superior certeza con que nuestra mente se adhiere á las verdades filosóficas, después de su demostración rigurosa, no podrá dudarse de la altísima dignidad de la Filosofía y de que merece figurar á la cabeza de las demás ciencias, que con relación á ella se llaman *especiales*. Así se explica que, áun partiendo muchas veces la Filosofía en sus investigaciones de los seguros resultados de las ciencias especiales, preste á estas ciencias la savia de sus principios y sea como el cimiento de toda construcción verdaderamente científica.

Mas con todo y ser tan distinguido el rango de la Filosofía, todavía debe juzgarse inferior á la Teología revelada. Pruébanlo el objeto de esta ciencia y la certidumbre de sus verdades. Forman parte principalísima del objeto de la Teología misterios sobrenaturales, más altos y trascendentales, sin duda, que las

---

1 Véase a S. Thom., *Expos. in I Ethic. Arist.*, lect. I.

2 Ortí y Lara, *Introducción á la Filosofía y especialmente á la Metafísica*, 1888, pág 37.

verdades del orden natural á que la Filosofía se circunscribe; y la certeza de los principios y conclusiones del teólogo deriva nada menos que de la autoridad infalible de Dios, infinitamente superior á la razón del filósofo [1].

Conocida la altísima dignidad ó valor absoluto de la Filosofía, no hay que hacer hincapié en la grandísima *utilidad* ó valor relativo de la misma. Si es la ciencia que más perfecciona nuestro entendimiento, si establece las reglas que hemos de cumplir para conseguir la verdad y nuestro último fin, nada habrá más útil para todos los hombres que su estudio. Si la Filosofía, además, contiene las verdades comunes á todas las ciencias y si los peculiares principios de éstas se fundan en las últimas razones filosóficas, deberán saber Filosofía cuantos pretendan dedicarse con fruto al cultivo de alguna ciencia especial. También la Filosofía contribuye y ha contribuido poderosamente al desarrollo de todas las ciencias y áun al de las instituciones sociales y políticas y de la legislación, como lo muestra la Historia. Presta, en fin, señalados servicios á la Religión, demostrando las verdades reveladas, que el hombre naturalmente puede alcanzar, preparando el entendimiento para las sobrenaturales, facilitando las conclusiones teológicas y refutando los errores antireligiosos que visten ropaje filosófico.

Tocante al *punto de partida* de la Filosofía, no vacilamos en afirmar que es doble, hallándose, de una parte, en los principios dotados de evidencia inmediata, que constituyen el fundamento de toda conclusión y de toda prueba, y, de otra, en los hechos de la observación interna y externa, hechos cuya realidad investiga el filósofo á la luz de aquellos principios. Así es que la Filosofía no sólamente no pretende alterar la

---

1 Por eso es perfectamente admisible la antigua sentencia que dice: *Philosophiam esse Theologiae ancillam*. La Filosofía se ennoblece, en efecto, sirviendo á la fe.

certeza natural que tenemos de los principios racionales y de los hechos experimentales, sino que hasta ella misma los supone. Pretender lo contrario, exigir al hombre, como algunas escuelas quieren, que ponga en duda aquello que le es completamente indudable y de lo cual tiene naturalmente certeza, sería antinatural y antiracional é imposibilitaría toda Filosofía [1].

LECCIÓN 3.ª

De la Metafísica.

Aristóteles [2] definió la después llamada *Metafísica:* "ciencia que contempla el sér en cuanto tal y sus atributos inmediatos„ [3]. Las definiciones de Santo Tomás de Aquino *scientia, quae considerat ens, et ea quae consequuntur ipsum* [4] y de Suárez [5] *scientia quae ens, in quantum ens, seu in quantum a materia abstrahit secundum esse, contemplatur* [6] no se distinguen esencialmente de la de Aristóteles y en ella se

1 Stöckl, *Lehrbuch der Philosophie*, 1887, vol. I, págs. 12 á 14.

2 Aristóteles nació en Estagira en 384 (a. de J. C.) y falleció en Calcis (Eubea) en 322. Probablemente ningún filósofo antiguo ni moderno ha ejercido, como dice Balmes *(Historia de la Filosofía*, 1877, pág. 51), una influencia igual á la de Aristóteles; puesto que ya desde su tiempo modificó en gran manera el curso de las ideas y ha venido conservando su ascendiente hasta nuestros días. Sus numerosas obras son la expresión más elevada y completa de la filosofía y de la ciencia, dada la época en que floreció (Card. González, *Historia de la Filosofía*, 1878, pág. 268 del volnmen I).

3 Ἔστιν ἐπιστήμη τις, ἥ θεωρεῖ τὸ ὄν, ᾗ ὄν, καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό.—Ἀριστοτέλους τῶν μετὰ τὰ φυσικά, τὸ Γ', Basileae. MDXXXI.=*Est quaedam scientia, quae speculatur ens, prout ens est, et quae ei per se insunt.* —*Aristotelis Stagiritae metaphysicorum*, lib. IV, cap. I. Lugduni, MDLXIII.

4 *Metaph.*, prolog.

5 Francisco Suárez († en 1617), jesuita granadino, fué uno de los más profundos filósofos escolásticos. En tres ó cuatro puntos de secundaria importancia se separó de Santo Tomás de Aquino. Sus obras más notables son las *Disputaciones Metaphysicae* y sus cinco libros *De Anima.*

6 *Disput. Metaphy.*, I, sec. III, n. 1.

inspiran. Las tres son buenas y sirven para expresar el concepto de la Metafísica. Pero, para determinar más cabalmente los objetos material y formal de esta ciencia, mejor será definirla: *ciencia del ente ó sér común á todas las cosas por sus causas últimas.*

La razón de llamarse Metafísica esta ciencia es histórica. Los colectores y ordenadores de los escritos de Aristóteles colocaron los libros que contenían cuestiones metafísicas detrás de los de Física, é inscribieron en ellos: τὰ μετὰ τὰ φυσικά. De aquí nació el nombre de Metafísica, que resultó, además, con significación filosófica, por tratar esta disciplina de aquello que está detrás ó más allá de los fenómenos físicos ó sensibles. Aristóteles la llamó *sabiduría, Filosofía primera,* nombres que después usaron los escolásticos, y áun *Teología.* Santo Tomás llamóla también *Transphysica.*

Como ciencia verdaderamente filosófica, el *grado de abstracción* exigido por la Metafísica será el tercero y más alto, esto es, aquel en el cual prescinde el entendimiento de toda materia [1], áun de la llamada *inteligible,* que es la materia considerada según que está sugeta á la cantidad. Semejante abstracción se denomina *secundum rationem et secundum esse,* porque las razones metafísicas, la de ente, por ejemplo, así tienen realidad en la materia, como fuera de ella; mientras que los otros dos grados de abstracción se dicen únicamente *secundum rationem,* porque, *v. gr.,* las cualidades sensibles, que el físico estudia con precisión de las determinaciones singulares de la materia, nunca se dan en la realidad corpórea separadas de éstas.

En la definición de la Metafísica que hemos presentado se determina el objeto íntegro de nuestra ciencia.

---

1 Por eso cabe definir la Metafísica con LIBERATORE: *scientia entis immaterialis* (*Instit. philos.*, vol. I., pág. 259).

Todas las cosas componen su *objeto material,* no distinguiéndose en esto la Metafísica de las demás ciencias filosóficas. Lo que de ellas la diferencia es su *objeto formal,* constituido por la razón universalísima de ente, por el sér abstraido de toda materia y separado de ésta ideal ó realmente y por las propiedades comunes á todas las cosas. De suerte que el metafísico estudia todas las cosas en cuanto tienen razón de sér, considerándolas en sus principios más universales, sin descender á la investigación de aquellas propiedades, que pertenecen al objeto de las ciencias especiales.

Si queremos ahora detallar el contenido del objeto formal de la Metafísica, podremos decir que comprende las cosas llamadas *precisiva* y *positivamente inmateriales,* con exclusión de las materiales [1]. Cosas precisivamente [2] inmateriales son aquellas razones que el entendimiento considera separadamente de la materia por medio de la abstracción, pero que en la realidad lo mismo pueden darse con materia que sin ella. Cosas positivamente inmateriales [3] son aquellas que en la realidad existen independientemente de toda materia, esto es, los seres espirituales y las razones que les son propias. Figura, ante todo, entre las primeras la razón universalísima de ente, y después las razones de uno, verdadero y bueno, de substancia y accidente, de infinito y finito, de causa y efecto, etc. Por lo que

---

1 He aquí porqué algunos definen la Metafísica: ciencia de las cosas precisiva y negativa ó positivamente inmateriales. «By some it has been defined to be, *the science of things which either surpass matter or are separated from it by abstraction*; by others, *as the science of things either positively or negatively immaterial.* These two definitions are substantially the same». HARPER, *The Metaphysics of the School.* London 1879, vol. I., lib. I., pág. 6.

2 Este adverbio procede mediatamente del verbo latino *praecido*, que significa *cortar* y figuradamente *abstraer*.

3 Algunos las llaman *negativamente* inmateriales, porque estas cosas excluyen ó niegan de sí toda materia.

hace á las cosas positivamente inmateriales, la Metafísica sólo trata del alma humana y de Dios, únicos espíritus cuya esencia y cuyos atributos podemos conocer, aunque imperfectamente, por la luz natural de la razón; siendo Dios, contra lo que algunos creen, objeto principalísimo de nuestra ciencia, por encontrarse en Él contenida absoluta é infinitamente la razón universalísima de sér, y como causa primera y último fin de todas las cosas [1].

En lo que acabamos de exponer se halla la explicación y el fundamento de la división que ordinariamente se hace de la Metafísica en general y especial. La *Metafísica general* ú *Ontología* [2] es la ciencia de las cosas precisivamente inmateriales, y la *Metafísica especial* ó *Pneumatología* [3] de las cosas positivamente inmateriales. Esta última se subdivide en *Psicología* y *Teodicea* ó *Teología natural*, tratando la primera del alma humana y la segunda de Dios. Pero esta división no altera la unidad científica de la Metafísica, porque su objeto formal permanece el mismo.

Muchos tratadistas modernos [4] incluyen en la Metafísica especial la llamada *Cosmología* [5]; pero esta ciencia no pasa de ser una Física general, ó, si se quiere, una Filosofía de la naturaleza, no llegando en modo alguno á la categoría de ciencia metafísica, porque, refiriéndose sus investigaciones al mundo ma-

---

1 «. . ipsaque prima Philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem; unde et scientia divina nominatur. Est ergo cognitio divina finis ultimus omnis humanae cognitionis et operationis». S. TH OM., *Summa contra Gentiles*, libro III, cap. XXV.

2 La palabra *Ontología* significa, etimológicamente, *tratado del ente ó sér*. Véase la lección 4.ª

3 La voz *Pneumatología* se compone mediatamente de dos palabras griegas, πνεῦμα, *soplo, espíritu* y λόγος, *tratado*. Significa, por tanto, según su misma etimología, *tratado de los espíritus*.

4 Tales como STÖCKL, ZIGLIARA, LIBERATORE, GONZÁLEZ, etc.

5 La palabra Cosmología se compone mediatamente de κόσμος, mundo, y λόγος. Equivale, por tanto, etimológicamente, á *tratado del mundo*.

terial, usa de principios inmediatamente fundados en la experiencia, y no requiere el tercer grado de abstracción que la Metafísica exige. No obstante, la Cosmología, por considerar las propiedades y relaciones más universales de los cuerpos, se aproxima en ocasiones á las ciencias metafísicas [1]. Áun ciertas cuestiones que en la Psicología se tratan no pertenecen, en rigor, á la Metafísica; pero las estudiaremos para que no quede incompleta la ciencia del alma [2].

Cuanto á la *importancia* ó sublimidad de la Metafísica, ocupa el punto central y más alto de las ciencias filosóficas y por consiguiente de todas las ciencias, porque todas ellas la presuponen [3]. Constituye la verdadera sabiduría de los antiguos, poseyendo la perfección de la ciencia y del *intellectus;* porque si demuestra sus conclusiones, también contempla los primeros principios ó verdades de evidencia inmediata é indirectamente los prueba [4]. Asi es que á la Metafísica convienen todas las propiedades que Aristóteles atribuyó á la sabiduría [5], en razón á su intrínseca excelencia, á que trata de todas las cosas ocupándose

---

1 Consúltese á SCHIFFINI, *Principia philosophica ad mentem Aquinatis*, 1886, pág.s 383 y sig.tes y 415 y 416.

2 Prescindiremos, además, de la Cosmología, porque siendo tan breve, por desgracia, el tiempo que en nuestras Universidades se destina al estudio de la Metafísica, á penas lo hay para explicar la Ontología, la Psicología y la Teodicea. Quizá, si el tiempo no apremiase tanto, expondríamos la Filosofía de la naturaleza á manera de apéndice de la Metafísica.

3 «... sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet finis navis, qui est usus ipsius, est architectonica et praeceptiva respectu navifactivae. Hoc autem modo se habet Philosophia prima ad alias scientias speculativas; nam ab ipsa omnes aliae dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia et directionem contra negantes principia». S. THOM., *Sum. cont. Gent*, lib. III, cap. XXV.

4 «Licet Metaphysica demonstrare possit aliquo modo illa principia, illa tamen demonstratio non est simpliciter necessaria ad iudicium evidens talium principiorum, cum ex terminis possit evidenter cognosci, et illa demonstratio non sit proprie a priori, sed per deductionem ad impossibile, vel ad summum per aliquam extrinsecam causam». SUÁREZ, *Disp. Metaph.*, I, sect. V, n 51.

5 ORTÍ Y LARA, *Introducción á la Filosofía etc.*, 1888, pág 82 y siguientes.

en las cuestiones más distantes de la materia, á la certeza superior de sus verdades y á la aptitud que confiere para enseñar, por todo lo cual merece con justicia la calificación de reina de las ciencias humanas. Rígelas, sin embargo, por suave modo, no destruyendo, sino respetando su libertad é independencia propias; pero señalándoles sus respectivos límites, demostrando indirectamente sus principios, definiendo sus términos y áun juzgando de sus conclusiones cuando se extralimitan. La consideración de que á la Metafísica pertenece el tratado de las causas estudiadas en sí mismas, y á las demás ciencias tan sólo el conocimiento de causas particulares, bastaría para acreditar la indiscutible superioridad de aquélla sobre éstas.

Lo que acabamos de manifestar sirve, además, para patentizar la grandísima *utilidad* de la Metafísica. Sus altísimas verdades son las que más perfeccionan nuestro entendimiento, el cual, desconociéndolas, no podría adelantar con paso seguro en el estudio de las demás ciencias.

Pero Kant [1] proclamó el principio de que no hay ciencia posible más allá de los límites de la experiencia, Locke [2] y Condillac [3] y los modernos positivistas han negado toda realidad á lo que no cae bajo la acción de los sentidos; y así, entre unos y otros, se ha

---

1 Manuel Kant (nació en Königsberg el año 1724 y falleció en la misma ciudad en 1804) escribió, entre otras obras, la muy célebre titulada *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica de la razón pura). Hombre de gran talento, su filosofía ha ejercido poderosa influencia, sobre todo en Alemania; pero sus doctrinas idealistas, escépticas y racionalistas son esencialmente erróneas.

2 Locke nació en Wrington en 1632 y † en 1704. Su obra más notable es la titulada *Esay concerning human unterstanding* (Ensayo sobre el entendimiento humano). Es considerado como el padre del sensualismo entre los modernos

3 Condillac nació en Grenoble el año 1715 y † en 1780. Además de la sensación, admitía Locke la reflexión como fuente de conocimientos. Para Condillac no hay más fuente de conocimientos que la sensación. Por eso su doctrina es absolutamente sensualista. La obra más notable de Condillac es la titulada *Traité des sensations*.

llegado á poner en duda y áun se ha combatido la *posibilidad* y la *existencia* de la Metafísica. Para llegar á tal conclusión, sería menester comenzar suprimiendo el entendimiento humano ó desconociendo su distinción esencial de los sentidos, y acabar por reducir la ciencia, como en efecto lo hace el positivismo, á una mera colección de representaciones de los cuerpos. Con razón se ha dicho, por consiguiente, que negar la posibilidad y la existencia de la Metafísica equivale á destruir todas las ciencias, y hasta á negar la naturaleza racional humana, que nos inclina á la investigación de las verdades metafísicas [1].

Ni tampoco se pretenda combatir la realidad objetiva de la Metafísica, á lo menos de la Ontología, diciendo que sólo contiene conceptos abstractos, faltos de valor objetivo é incapaces de influir en las ciencias naturales ó físicas; porque, no habiendo ciencia de lo puramente individual ó sin abstracción y no alterando el mayor grado de ésta la realidad de las cosas de un modo abstracto concebidas, nada pierden de su valor objetivo los conceptos metafísicos por ser más abstractos que los de las demás ciencias. Así la razón comunísima de ente, con ser la más abstracta, posee una realidad máxima, porque se halla concretada en todas las cosas, constituyendo, por decirlo así, lo más íntimo de su naturaleza.

Veamos ahora cual es el *método* que debe adoptarse para la exposición de la Metafísica. Advertiremos, ante todo, que no consideramos métodos distintos los llamados analítico y sintético; el análisis y la síntesis son dos procedimientos que mútuamente se reclaman y que componen, en rigor, un solo método científico. Analítico y sintético á la vez, como el de todas

---

1 Véase á LIBERATORE, *Institutiones philosophicae*, 1883, vol. I, pág. 260 y á ORTÍ Y LARA, *Introducción á la Filosofía*, 1888, pág. 88 y siguientes.

las ciencias [1], deberá ser, por tanto, el método de la Metafísica. Pero si, como enseña la Lógica, debe predominar el procedimiento analítico ó el sintético según sean la índole y el objeto formal de la ciencia, uno ú otro se deberá usar preferentemente en las distintas partes de la Metafísica. Así el método de la Ontología y de la Teodicea será principalmente sintético, mientras que en la Psicología predominará el análisis. He aquí, pues, el método que deberá adoptarse así para la adquisición como para la enseñanza de la Metafísica; porque tampoco es posible admitir la distinción, que algunos pretenden establecer entre el método de invención y el método de enseñanza ó doctrina, si se considera que esta distinción se funda en el fin á que el método se dirige y que el fin es incapaz de cambiar la naturaleza del método [2].

---

1 «Etsi analytica rebus aliquibus, in aliis rebus synthetica methodus potiores partes habet, generatim tamen ea methodus ad scientiae usum aptissima est, quae ex utriusque coniunctione coalescit, et *analytico-synthetica vocari solet*». PESCH, *Institutiones logicales etc.*, part. I, 1888, pág 540.

2 Lo que hay es que la brevedad exige muchas veces, cuando de la exposición de una ciencia se trata, la supresión de las correspondientes análisis, de lo cual resulta el predominio del procedimiento sintético.

METAFÍSICA GENERAL

Ú

ONTOLOGÍA.

LECCIÓN 4.ª

Preliminares.

Definimos la *Ontología: ciencia de las cosas precisivamente inmateriales*, ó sea, *de las razones, que el entendimiento considera separadamente de la materia por medio de la abstracción, y que convienen así á las cosas materiales como á las espirituales.*

La palabra Ontología se compone mediatamente de dos voces griegas, á saber, ὄντος, genitivo singular del participio de εἰμί, ser, y λόγος, tratado. Significa, pues, según su valor etimológico, tratado del ente.

Para llamar *Ideología* á esta ciencia, fúndanse algunos [1] en la consideración de que el estudio de la Ontología nos sirve para examinar, aclarar y precisar los conceptos directos ó espontáneos de nuestro entendimiento acerca del ente, de la substancia, de la causa, etc., convirtiéndolos en reflejos. Pero siendo esto cierto, no lo es menos que el nombre de Ideología

---

1 Así Balmes incluye la Ontología en la por él llamada *Ideología pura*. Consúltese su *Curso de Filosofía elemental, Metafísica*, Barcelona, 1877. Análogamente Prisco designa la Ontología con la denominación de *Ideología especial*. Véanse sus *Elementos de Filosofía especulativa según las doctrinas de los escolásticos y singularmente de Santo Tomás de Aquino* traducidos por G. Tejado. Madrid, 1884, vol. II.

parece dar á entender un tratado de nuestros conceptos como subjetivos, ó sea, como elaborados por el entendimiento, cuando en la Ontología se estudian nuestros conceptos como objetivos, esto es, según la realidad en ellos representada [1].

Cuanto dijimos sobre la *importancia* y *utilidad* de la Metafísica en general es perfectamente aplicable á la Ontología. Sus razones objetivas universalísimas son la base de todos los ramos del saber. La Ontología examina desde un punto de vista general todas aquellas cosas, que son particularmente estudiadas por las demás ciencias [2].

Trazamos el *plan*, que seguiremos en la exposición de la Ontología, dividiendo esta ciencia en cinco tratados, á saber: I *del ente considerado en sí mismo*, II *de las propiedades transcendentales del ente*, III *de las categorías del ente*, IV *de la perfección del ente*, V *de las causas del ente*.

I.—DEL ENTE CONSIDERADO EN SÍ MISMO.

1.º—Noción del ente.

Concepto y división del ente.—Origen de la idea de sér.

El primer tratado de la Ontología comprende la explicación de la noción de ente, el estudio de los axiomas fundados en el concepto de sér y el examen de los principios que componen el ente, á saber, la potencia y el acto, la esencia y la existencia.

No es posible dar una definición esencial del ente, porque, siendo su concepto el primero en el orden ló-

---

1 Véase á Mendive, *Elementos de Ontología*, 1882, pág.s 4 y 5.

2 «La Ontología ... se puede comparar á las demás ciencias naturales ó humanas, como se compara el mapa general del mundo á los mapas particulares de partes, reinos y provincias». Card. González, *Filosofía elemental*, 1884, vol. II, pág 11.

gico, no cabe describirlo por otro que sea superior á él. La fórmula, que para explicarlo se emplee, no podrá constar de género próximo, ni de diferencia última. Pero es menester manifestar de algún modo qué cosa sea el ente.

La palabra *ente*, derivada del participio, no usado, *ens, entis*, del verbo latino *esse*, se toma en dos sentidos, uno lato y otro estricto. Tomada en sentido *lato*, ente vale tanto como inteligible [1], y sirve para expresar no sólo aquello que podemos entender porque existe ó puede existir fuera de nuestra mente, sino también aquello que no tiene sér más que en el entendimiento que lo elabora. En este sentido puede formularse el concepto del ente con las siguientes palabras: *todo aquello que es de algún modo, ora en la realidad, ora en nuestro entendimiento.*

Así entendido el ente, divídese en *real, ideal* y *de razón*. Ente de razón es aquel que sólo tiene ser en nuestra mente, de suerte que nada hay en la realidad correspondiente á él, como por ejemplo, las tinieblas. Ente ideal es aquel que, si bien todo su sér se da únicamente en el entendimiento, representa alguna cosa real, *v. gr.*, la idea de un edificio. Ente real es aquel que existe ó puede existir fuera de nuestra mente [2], como por ejemplo, el sol y la cosecha de los años venideros.

Si se toma la palabra ente en sentido *estricto*, significa lo mismo que ente real, cuyo concepto acabamos de declarar.

Los mismos sentidos que la voz ente tiene la pala-

---

1 En este sentido puede afirmarse que la inteligibilidad no se distingue realmente de la entidad de la cosa inteligible, ó que la razón de inteligible se convierte con la razón de ente. «Alles Seiende ist somit als solches in sich erkennbar, und Alles was in sich erkennbar ist, ist ein Seiendes». STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, 1887, vol. II, pág 4.

2 «Id quod vel existit vel existere potest». Véase á LIBERATORE, *Institutiones philosophicae*, 1883, vol. II, pág. 265.

bra *sér*, que se usa como sinónima de aquella; pero además se emplea como cópula en las proposiciones.

Ni del ente ideal, estudiado en la Psicología, ni del ente de razón, objeto de la Lógica, trata la Ontología, sino únicamente del ente real, *ens reale*, también llamado *ens naturae*, porque existe ó puede existir en la naturaleza con independencia del entendimiento, y *ens commune*, porque es el sugeto de las propiedades comunes á todas las cosas [1]. De suerte que en la Ontología la palabra ente se toma en el segundo de sus dos sentidos, ó sea, en sentido estricto.

Los dos principios constitutivos del ente ontológico son aquello que existe ó tiene ser y el acto de ser ó existir, respectivamente llamados *esencia* y *existencia*. Ambos se significan juntamente de ordinario por la palabra ente, y por eso concebimos el ente real como un concreto, cuya forma es la existencia y cuyo sujeto es la esencia actuada ó actuable por aquélla; pero cuando la voz ente se usa en sentido de nombre, *nominaliter*, significa principalmente el sér de la esencia y sólo secundariamente el de la existencia, el sujeto ó esencia con precisión de la existencia ó forma, la esencia á la cual no repugna existir; mientras que, por el contrario, cuando se usa en sentido de participio, *participialiter*, denota principalmente el acto de existir, la actuación de la esencia por la existencia.

Merece notarse aquí, á propósito de estas dos nuevas acepciones de la palabra ente, que, *según su significación nominal, el ente es predicado esencial de todas las cosas;* pero *en sentido de participio sólo es predicado esencial de Dios*. Pruébase lo primero por la razón de que, significando primariamente la esencia el ente tomado *nominaliter*, ningún predicado es ni puede ser más esencial á todas y á cada una de las cosas

---

1 Tampoco trata la Ontología del ente llamado *per accidens*, que es el que carece de unidad propiamente tal ó *per se* (véase la lección 10.ª), como cualquier artefacto.

que el ente nominal ó su misma esencia. Denotando primariamente el ente como particio la existencia, sólo es predicado esencial de Dios, porque sólo en Dios se identifican la esencia y la existencia, de modo que la esencia divina es la existencia absoluta, existiendo Dios por necesidad de su propia naturaleza [1].

La división capital del ente real, objeto de la Ontología, es en *actual* y *posible*. Ente actual es el que existe, aquel cuya esencia está actuada por la existencia. Ente posible es el que puede existir, aquel cuya esencia todavía no está actuada por la existencia.

El ente real se divide, además, en *increado* y *creado*, en *substancia* y *accidente* y en *espiritual* y *material*.

Ente increado es el que existe por sí mismo, identificándose su esencia con su existencia. Ente creado es el que no existe por sí mismo, sino por otro ente. No hay más sér increado que Dios.

Substancia es el sér que existe en sí mismo y no en otra, *v. gr.*, un hombre. Accidente es el sér al cual conviene existir en otro como en su sujeto, *v. gr.*, la ciencia en el hombre.

Ente espiritual es el que existe independientemente de la materia, como el alma humana. Ente material es el que existe en la materia, como por ejemplo, una piedra.

La idea de ente es la *primera* que nuestro entendimiento concibe, y todas las demás la suponen [2]. Nada aprenderíamos de una cosa, si previamente no supiésemos que la cosa *es* ó puede *ser*. De muchas cosas sabemos que *son* ó *existen*, que son entes, pero no sabemos *lo que son* ó qué cosa sean. Por eso la idea de ente es patrimonio de todos los hombres, que hacen

---

1 Véase la lección 83ª.

2 «Primo autem in conceptione intellectus cadit *ens*, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu, ut dicitur in 9 Met. (*tex* 20)». S. THOM., *Sum.*, *theol*, part. I, q. V., a. II.

de ella contínuas aplicaciones, valiéndose de las palabras que todas las lenguas tienen para espresarla. Así se explica también que ningún hombre deje de asentir á los principios evidentes por sí mismos "es imposible que una cosa *sea* y no *sea* al mismo tiempo„ y "cualquiera cosa *es* ó no *es*„, á penas se hace cargo del sentido de sus términos [1]. Pero esta idea *espontánea* y primitiva de ente, primariamente significativa de la existencia, es *directa,* porque precede á toda acción reflexiva de nuestro espíritu; *confusa*, porque no expresa con claridad el contenido de la razón de ente, é hija de aquella abstracción, que en Lógica se llama *precisiva,* porque el entendimiento la forma considerando las cosas materiales, que son las primeras que percibe, con precisión de las cualidades sensibles, y contemplándolas únicamente bajo la razón de sér y no bajo las demás razones con que puede conocerlas.

De esta idea espontánea, aunque no intuitiva, de ente, la primera en el orden *cronológico,* parte el metafísico, quien, mediante la reflexión, descubre los principios constitutivos de la razón de ente, y advierte que en ella se resuelven y están implícitamente contenidas todas las demás ideas. Por eso se ha dicho que la idea *refleja* de ente es la primera en el orden *lógico* [2]. Además, el metafísico nota que la razón de ente, áun cuando abstraida de las cosas materiales, es comunísima, porque también se puede predicar de los espíritus, que convienen con los cuerpos en tener sér, y hasta del mismo Dios, que posee una existencia abso-

---

1 Véase á BALMES, *Filosofía fundamental*, Barcelona, 1878, vol. III, páginas 113 y sig.tes (lib V. cap. I.).

2 «Quae cum ita sint, luce meridiana clarius effulget notionem entis cum in ordine *cronologico*, tum in ordine *logico* conceptum intellectus primum locum sibi vindicare; in *cronologico*, quia intellectus essentiam rerum materialium, quae est ipsius obiectum, primo, prout est ens, concipit; in *logico* autem, quia ad conceptum entis omnes reliqui conceptus resolvuntur». SANSEVERINO, *Institutiones seu elementa philosophiae christianae cum antiqua et nova comparatae*, 1885, vol. II, pág. 21.

luta, y de las cosas posibles, que, si todavía no existen, pudiendo existir, alguna realidad tienen, algo son.

Por lo que toca al *valor objetivo* de la idea de ente, no vacilamos en afirmarlo. Si nada hay en la realidad que sea ente, según y como nuestro entendimiento concibe su razón universalísima y sumamente indeterminada, todas las cosas reales tienen sér, en todos los objetos se da el ente, pero concretado por las determinaciones específicas é individuales de cada uno. La idea de ente, por tanto, es representativa de algo real, tiene verdadero valor objetivo, por más que mirada según la universalidad con que la concebimos, como predicado común á todas las cosas, sea un concepto puramente subjetivo ó lógico.

LECCIÓN 5.ª

DE OTRAS CUESTIONES RELATIVAS Á LA NOCIÓN DEL ENTE REAL.— DEL ENTE DE RAZÓN.—IDEA DE NO SÉR.

Varios son los errores en que los filósofos han incurrido al explicar el concepto del ente. Los panteistas han confundido la razón abstracta de ente con el sér actual y concreto de las cosas, proclamando, por eso, la identidad de todos los seres; y además han identificado el ente comunísimo ontológico con el sér absoluto ó infinito, con Dios, ó sea, con el ente teológico, sin que falten quienes hayan llegado á pretender la identificación del ente con la nada. También los ontologistas confundían el ente ontológico con el teológico, cuando afirmaban que Dios era el objeto primera é inmediatamente percibido por nuestro entendimiento.

Descansa el primer error en el sofisma que consiste en trasladar al orden real lo que pertenece al ideal. La razón abstracta comunísima de ente es obra de nuestro entendimiento, que la considera según que puede predicarse de todas las cosas; pero de esto no

cabe inferir que en la realidad exista aquella razón comunísima según la concebimos, antes al contrario vemos que si todas las cosas tienen ser, no es su sér abstracto, sino concreto, no comunísimo, sino propio y peculiar de cada una y afectado por determinaciones específicas é individuales. Así es que la razón y la experiencia nos enseñan que las cosas actuales son realmente distintas entre sí. Si el sér de estas cosas fuese comunísimo, como la razón abstracta de ente, es claro que se identificarían. No siéndolo, se distinguen.

Cuanto á los entes *ontológico* y *teológico*, cuya identificación pretenden panteistas y ontologistas, distínguense radicalmente por varias razones. Verdad es que ambos son entes *sine additione*, mas de distinto modo; porque al sér infinito de Dios, siendo la plenitud del sér, es claro que ninguna cosa se le puede añadir, mientras que al ente ontológico, como tal, nada se añade, pero puede recibir adición ó determinación, puesto que su concepto es el más simple é indeterminado [1]. De aquí que entre la razón comunísima de ente y Dios se señalen las siguientes principales diferencias: 1.ª El ente ontológico no incluye toda la realidad, sino tan sólo un grado ó aspecto parcial de ella. El ente teológico comprende en sí toda la realidad y todas las perfecciones posibles, excluyendo todo no sér. 2.ª La simplicidad del ente ontológico resulta de la abstracción; mas la del teológico procede de su propia perfección infinita. 3.ª El ente ontológico, porque es sumamente indeterminado, necesita ser deter-

---

1 «Ad primum ergo dicendum, quod aliquid, cui non fit additio, potest intelligi *dupliciter*: *uno modo*, ut de ratione ejus sit, quod non fiat ei additio: sicut de ratione animalis irrationalis est, ut sit sine ratione. *Alio modo* intelligitur aliquid, cui non fit additio, quia non est de ratione ejus, quod sibi fiat additio. Sicut animal commune est sine ratione, quia non est de ratione animalis communis, ut habeat rationem, sed nec de ratione ejus est, ut careat ratione. Primo igitur modo, esse sine additione est esse divinum: secundo modo, esse sine additione est esse commune». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q III, a. IV.

minado para existir; pero el ente teológico es absolutamente determinado, en cuanto que, poseyendo actualmente todas las perfecciones, ninguna nueva puede determinarlo. Por eso el primero es meramente potencial y el segundo actualísimo 4.ª Del ente ontológico se ha dicho justamente que posee una infinidad extensiva, porque la razón comunísima de ente se extiende á todas las cosas, en el sentido de que á todas conviene. Pero la infinidad de Dios es intensiva, es la verdadera infinidad, porque Dios tiene todas las perfecciones sin mezcla de imperfección [1].

Para comprender que no pueden identificarse el sér y el no sér, basta considerar que el sér significa realidad y el no sér exclusión de realidad, como se manifestará en la última parte de esta lección.

Si comparamos ahora la razón objetiva y comunísima de ente con los conceptos inferiores ó subordinados á ella, notamos que no se distingue de un modo adecuado de estos conceptos, porque la razón de ente es común á todas las cosas, estando embebida en todas y también en las determinaciones que las diferencian, y vemos, además, que la razón de ente, aunque sea superior á todos los géneros y especies y aunque transcienda á todas las cosas, *no es género lógico* respecto de dichos conceptos inferiores.

La Lógica enseña, en efecto, que deben concurrir dos requisitos para que haya género y especies, á saber, que el género se predique siempre de sus especies en el mismo sentido y con idéntica significación, y que la diferencia ó determinación, que contrae el género á una especie, no se contenga en el género. Ambos requisitos se dan, por ejemplo, en el género animal y sus especies. Mas esto no ocurre con el concepto de ente y sus inferiores. No significa lo mismo la razón de sér, según se predique de la substancia ó

1 Véase á MENDIVE, *Elementos de Ontología*, 1882, págs. 39 y 40.

del accidente, de Dios ó de los seres creados. Predícase de la substancia, significando cosa que existe en sí, y del accidente, significando cosa á la cual conviene existir en otra. Predícase de Dios, significando la plenitud del sér, el ente que posee toda la realidad y todas las perfecciones, y de los seres creados, significando una participación imperfecta del sér infinito, una realidad limitada, un ente mezclado con no sér [1]. Por eso se dice que el término ente no es unívoco [2], sino *análogo* [3] respecto de sus inferiores. Y aquí merece advertirse que la analogía del término ente es de las que en Lógica se llaman de *atribución intrínseca,* analogía que poseen aquellos nombres expresivos de una perfección, que, si propia y verdaderamente pertenece á muchas cosas, sólo de una puede enunciarse primariamente y *per se,* y de todas las demás secundariamente y por modo de participación y dependencia [4]. No se cumple, por tanto, el primero de los dos indicados requisitos en el concepto de ente y en los subordinados á él. Tampoco se cumple el segundo. En efecto, las diferencias que determinan y distinguen las cosas son algo real, porque si nada fuesen, no servirían para diferenciar, y siendo algo real, tienen razón de ser, y por consiguiente su concepto se incluye en la idea de ente [5]. Sólo en un sentido

---

1 «...ratio entis dicitur esse in Deo per essentiam, in creaturis vero per participationem: item dicitur esse in illo quasi totaliter, id est, quasi unite complectens totum ens, in aliis vero quasi divisa per partes». SUÁREZ, *Metaph.*, D. XXVIII, sect. III, número 8.

2 Llámase en Lógica *unívoco* el término que constantemente significa la misma razón ó esencia, *v. gr.*, el término *animal.*

3 Denomínanse *análogos* aquellos términos que se aplican á objetos, que son de diversa naturaleza, pero que ofrecen alguna razón común, *v. gr.*, el término *pie,* que significa un miembro del cuerpo y la base de una montaña.

4 Así la razón de ente se enuncia primariamente de Dios y sólo secundariamente de las cosas finitas. Consúltese á PESCH, *Institutiones logicales,* 1890, part. II, vol. II, pág. 35 y signtes.

5 «Ostendit autem Philosoph. in 3 Metaph (tex. 10) quod ens non potest esse

imperfecto y por analogía puede llamarse género al ente; mas nunca en sentido propio.

Aunque ni el ente de razón ni el ente ideal son objeto de la Ontología, es útil fijarse aquí en ellos, para que de ningún modo se los confunda con el ente real ú ontológico, y quede así más cabalmente determinado el concepto de éste.

Convienen el ente *de razón* y el *ideal* en que sólo tienen sér en el entendimiento. En esto se distinguen del ente real, que existe ó puede existir fuera de nuestra mente. Mas el ente ideal diferénciase del ente de razón en que representa alguna cosa, que existe ó puede existir. De suerte que al ente ideal corresponde alguna cosa real fuera del entendimiento, pero al ente de razón nada corresponde en la realidad. Entes ideales son las semejanzas de los objetos cognoscibles, que en nuestro interior se producen y mediante las cuales los conocemos. Los entes de razón no tienen sér representativo de cosa real. Por eso el ente de razón es mero efecto de la actividad de nuestro entendimiento, mientras que el ente ideal es producto del entendimiento y de la cosa real que representa.

El ente de razón y el ente ideal no sólo son radicalmente distintos del ente real actual, sino también del ente real posible. El ente real actual existe en la realidad y no en el entendimiento. Los entes de razón é ideal están en el entendimiento y no en la realidad. El ente real posible, aunque no existe, puede existir en la realidad, y es, por tanto, algo fuera del entendimiento; pero el ente de razón, siendo mero producto de la mente, ni existe, ni puede existir fuera de ella, y el ente ideal, no siendo más que la idea que representa el objeto real actual ó posible al entendimiento

---

genus alicujus, omne enim genus habet differentias, quae sunt extra essentiam generis, nulla autem differentia posset inveniri, quae esset extra ens, quia non ens non potest esse differentia». S. THOM, *Sum theol.*, p I, q III, a V.

que lo aprende, tampoco existe ni puede existir fuera de la potencia intelectiva.

El ente de razón *puede tener ó no fundamento en la realidad.* No lo tiene, por ejemplo, un hombre irracional. El ente de razón fundado en la realidad se subdivide en relación de razón y carencia, la cual á su vez se divide en negación y privación [1]. *Relación de razón ó lógica* es el orden que establecemos entre varios conceptos, como entre los de animal y racional [2]. *Negación* es la carencia de una realidad en un sujeto no apto para tenerla, ó la mera carencia de una realidad sin relación á sujeto alguno, *v. gr.*, la carencia de sensibilidad en la planta y las tinieblas. *Privación* es la carencia de una perfección en un sujeto apto para poseerla, como la carencia de oido en el hombre. A todos estos entes de razón atribuimos un sér fingido, á manera de real, áun cuando no estén más que en nuestro entendimiento.

De la razón de sér derívase fácilmente el concepto de *no sér.* Aunque la razón de ente puede predicarse de todas las cosas, no es el conjunto de todas las cosas. Hay que distinguir, por tanto, aquello que el ente es de aquello que no es. De aquí la idea de no sér.

Del no sér todos tenemos idea. De lo contrario, no podríamos hablar de él. Pero no lo entendemos en sí mismo, porque, excluyendo de sí el sér, carece de inteligibilidad [3]. Únicamente lo entendemos con relación al sér excluido. El no sér es un ente de razón que quita de sí la posibilidad y la existencia.

Divídese el no sér en *absoluto* y *relativo.* El no sér absoluto, ó la *nada,* significa la exclusión absoluta

---

1 «...illud, quod non est in rerum natura, accipitur ut ens in ratione; unde negationes, et privationes entia dicuntur rationis». S. THOM., *Sum theol.*, p. I de la p. II, q. VIII, a. I.

2 A esta especie de entes de razón pertenece también el orden, que el entendimiento pone en las representaciones sensibles combinadas por la imaginación.

3 En la lección anterior dijimos que ente, en sentido lato, equivale á inteligible.

de todo sér. Es un concepto que cabe fingir, pero no admitir. Podemos concebir el no sér absoluto, pensándolo como aniquilación de cuanto es, como negación del ente en su acepción nominal, que comprende el sér actual y el posible; mas no podemos afirmarlo, porque claramente percibimos su imposibilidad: si alguna vez nada hubiese habido, ninguna realidad podría actualmente existir [1]. El no sér relativo significa la exclusión de cierta realidad en un sujeto, como por ejemplo, la carencia de razón en la bestia.

A pesar de que son cosas tan distintas el sér y el no sér, el filósofo Hegel [2] pretende que se identifican, llamando *werden,* verbo alemán, que significa *llegar á ser, hacerse,* á la unidad de ambos. Una de las razones que alega en favor de su tesis consiste en decir, que si se compara el sér con el no sér, ninguna determinación se encuentra que convenga al uno y no al otro; pues al sér no le conviene más determinación que la de sér, ni al no sér más determinación que la de no sér. Otra razón es la de que entre el sér y el no sér nada hay común, siendo así que debe haberlo siempre entre los términos distintos. Pero estas razones no prueban la identificación del sér con la nada, porque si bien es cierto que muchas veces se dá en una de dos cosas distintas cierta determinación, que no conviene á la otra, por ejemplo, la sensibilidad, que se dá en el animal y no en la planta, y que muchas veces también hay algo común á las cosas distintas, la vida, por ejemplo, común á los animales y á los vegetales; no lo es menos que basta y sobra, para que dos cosas

---

1 Véase á BALMES, *Filosofía fundamental,* vol. III, pág. 137.

2 HEGEL nació en Stuttgard el año de 1770, fué catedrático de la Universidad de Heidelberg y después de Berlin, y falleció, víctima del cólera, en esta última ciudad el año de 1831. Es considerado justamente como el representante más genuino, lógico y profundo del panteismo idealista germánico. Las obras principales de Hegel son la *Fenomenología del Espíritu*, *La Lógica*, donde expone la doctrina que examinamos brevemente en el texto, y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.*

se distingan entre sí, que la una excluya intrínsecamente á la otra, como ocurre con el sér y con el no sér, porque éste es la exclusión de aquél. Por lo demás, no se concibe que, siendo para Hegel idénticos el sér y el no sér, fuese á buscar su unidad en un tercer principio, ó sea, en el *werden* [1].

La idea de sér es fecundísima: ya sabemos que es la primera de nuestro entendimiento. La idea de nada, ó de no sér absoluto, es completamente estéril. Pero si se combina la idea de no sér con la de sér, si se trata del no sér relativo, este concepto posee ya su manera de fecundidad. Así las ideas de distinción, de límite y de determinación contienen una negación relativa. No es posible concebir seres distintos, sin concebir que el uno no es el otro; ni seres limitados, sin concebir que no son en algún sentido; ni determinados, sin concebir la entidad por la cual se hacen tal cosa y no tal otra [2]. En fin, hasta el mismo principio de contradicción se funda en la contraposición del sér y del no sér.

2.°—De los axiomas fundados en el concepto de sér.

LECCIÓN 6.ª

A dos pueden reducirse los axiomas fundados en el concepto de sér, á saber, al *principio de identidad* y al *principio de contradicción*. Resulta el primero de considerar al ente en orden á sí mismo, y el segundo de comparar el sér con el no sér. Si consideramos el sér en orden á sí mismo, vemos desde luego

---

1 Véase á Sanseverino, *Institutiones seu Elem. philos. christ.*, vol. II, páginas 28 y sigtes., y á Ortí y Lara, *Lecciones sumarísimas de Metafísica y Filosofía natural según la mente del Angélico Doctor Sto. Tomás de Aquino*, 1887, vol. I, págs. 29 y sigtes.

2 Balmes, *Filosofía Fundamental*, vol. III, pág. 137 (lib. V, cap. IX).

que es. De aquí el principio de identidad, que se formula: *el sér es necesariamente sér,* ó con mayor sencillez, *lo que es es, quod est est.* Enúnciase, por tanto, en un juicio, mediante el cual afirmamos del ente el sér que en él percibimos. Si comparamos ahora el sér con el no sér, vemos que el no sér repugna esencialmente al sér. De aqui el principio de contradicción, que se formula: *es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, impossibile est idem simul esse et non esse.* Enúnciase, pues, en una especie de juicio, con el cual afirmamos la imposibilidad de la contradicción.

También se funda en el concepto de sér el principio llamado de *exclusión de medio entre dos extremos,* porque, en efecto, excluye el medio entre los términos de la contradicción. Se formula: *cualquier cosa es ó no es, quodlibet aut est aut non est.* Pero este principio se halla contenido en el de contradicción, y por tanto no es verdaderamente distinto de él.

Entre el principio de identidad y el de contradicción, como fundados ambos en el concepto de sér, hay relación muy íntima, y áun, en rigor, no son esencialmente distintos, pudiendo en cierto modo reducirse el principio de identidad al de contradicción; puesto que afirmar que el sér es equivale á negar que el sér no sea, y por consiguiente á declarar la contradicción que hay entre el sér y el no sér. Por eso y porque el principio de identidad es inútil en el raciocinio, no pudiendo producir verdaderas conclusiones distintas de las proposiciones que se le junten [1], prescindiremos de él, y únicamente trataremos del principio de contradicción.

Expliquemos ante todo su fórmula. La que hemos presentado es la generalmente usada en las escuelas filosóficas, la tradicional, por decirlo así. Pónese en

---

1 Véase á SCHIFFINI, *Principia philosophica etc.*, 1886, pág. 432.

ella la palabra *idem*, la misma cosa, para expresar que aquello que es excluye al no sér únicamente bajo la razón en que se dice que es. Así, por ejemplo, el alma humana es simple por carecer de partes substanciales, y bajo esta razón es imposible que sea compuesta; pero el alma se compone de substancia y accidentes. Se añade la palabra *simul*, al mismo tiempo, porque una misma cosa, en tiempos distintos, puede tener cualidades también distintas, *v. gr.*, un mismo hombre, en diferentes tiempos, puede estar sano y enfermo. Si el principio de contradicción sólo se refiriese á lo necesario, es claro que no haría falta en su fórmula la noción del tiempo; pero se refiere también á los seres contingentes, es aplicable á las cosas finitas, que se hallan sometidas á la acción del tiempo, y por eso no es posible prescindir de esta noción.

Aunque la fórmula que acabamos de explicar era la universalmente admitida, Kant [1] la substituyó por esta otra: *un predicado que repugna á una cosa no le conviene* [2]. Pero desde luego se advierte que la fórmula tradicional es más inteligible, en el sentido de ser sus términos mucho más claros para la generalidad de los hombres que los de *repugnar, no convenir* y *predicado*. Además, la fórmula tradicional es universalísima, se refiere á toda existencia, á la de la substancia y á la de los accidentes, abarca así lo ideal como lo real; mientras que la fórmula de Kant sólo se refiere propiamente al orden ideal, necesitando de una ampliación para servir en el orden real. Otro defecto muy grave de esta fórmula, y que la inutiliza para muchísimas aplicaciones, consiste en haber prescindido de la condición del tiempo.

En realidad, la fórmula kantiana no expresa el prin-

---

1 *Crítica de la razón pura*, log. trascend., lib. II, cap. II., sec. I.

2 Váase á BALMES, *Filosofía fundamental*, vol. I., pág. 121 y sig.tes (lib. I., cap. XX).

cipio de contradicción, áun cuando contenga una verdad indudable. Si bastase la fórmula de Kant para expresarlo, cualquier axioma bastaría también, porque ninguno puede ser negado sin incurrir en contradicción. Siempre se ha entendido que el principio de contradicción debía expresar directamente la repugnancia entre el sér y el no sér. Por último, Kant no fué original, al presentar su fórmula, porque no hizo más que abreviar y dar forma negativa al principio llamado de los cartesianos: *lo que está comprendido en la idea clara y distinta de una cosa se puede afirmar de ella con toda certeza;* pero este principio sólo expresa la legitimidad del criterio de la evidencia [1].

Por lo que toca al *valor* del principio de contradicción, afirmamos de él que es *verdadero principio,* y también que es el *principio absolutamente primero* ó *fundamental.*

El principio de contradicción es verdadero principio, porque además de poseer los caracteres de universalidad y necesidad, es visto con claridad intelectual inmediata. Ciertamente que en la idea de sér vemos clarísimamente la exclusión del no sér. Por eso el principio de contradicción es indemostrable: no necesita prueba, porque es evidentísimo, ni la admite, porque es tan claro que no puede probarse por otra proposicion que lo sea más, y que á su vez no lo suponga. De aquí que el principio de contradicción merezca el título de principio absolutamente primero, así en el orden cronológico como en el lógico. Lo es en el orden *cronológico,* porque la idea de sér y su contraria, la de no sér, son las primeramente concebidas por nuestro entendimiento, de suerte que el primer juicio que formulamos manifiesta la relación que entre ellas

---

1 «Ambas (la fórmula de los cartesianos y la de Kant) podrían reducirse á otras más sencillas: la evidencia es criterio de verdad; ó bien, lo evidente es verdadero». BALMES, *Filosofía fundamental,* vol. I, pág. 140.

se da. Es también el primer principio en el orden *lógico,* porque en él se resuelven todos los demás principios y necesariamente lo suponen, del mismo modo que todas las ideas del entendimiento presuponen la razón de ente y en ella vienen á resolverse [1]. Lo cual hace que el principio de contradicción sirva para demostrar, á lo menos indirectamente, los demás principios y en general todas las verdades, porque si una cosa es verdad, lo es precisamente porque no puede ser lo contrario. Por consiguiente el principio de contradicción posee la más alta dignidad científica, es el principio fundamental de todos, es primer principio de demostración á la vez que primer principio de presuposición [2].

El principio de contradicción reune todos los caracteres que se exigen al principio fundamental, y que se reducen á los tres siguientes: 1.° que no se apoye en otro principio; 2.° que, negado él, se arruinen todos los demás; 3.° que con él puedan ser demostrados, á lo menos indirectamente, los demás principios. [3] El principio de contradicción tiene el primer carácter, porque encierra los conceptos de sér y de no sér, que son los primeros y más simples de nuestro entendimiento. Posee el segundo carácter, porque si una cosa pudiera ser y no ser al mismo tiempo, podríamos existir y no existir, conocer y no conocer, tener y no tener certeza, afirmar y negar á la vez la misma cosa; podría

---

1 «...illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit; et ideo primum principium indemostrabile est, quod *non est simul affirmare et negare*, quod fundatur supra rationem entis, et non entis: et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philos. in 4 Metaphys (*lex 9. seg.*). S. THOM., *Sum. theol.*, p. I. de la part. II, q. XCIV, a. II.

2 Se da el nombre de primer principio de presuposición á aquel principio que se halla como embebido é incluido implícitamente en los demás. Véase al card. GONZÁLEZ, *Filosofía elemental*, 1884, vol. II, pág. 33.

3 BALMES, *Filosofía fundamental*, vol. I, pág. 133 y siguientes (lib. I, cap. XXI.).

lo idéntico distinguirse y lo distinto identificarse, con lo cual quedarían arruinados todos los principios y convertido en un caos nuestro entendimiento. Reune, en fin, el tercer carácter, porque si alguien negase la verdad de otro principio, bastaría, para hacerle desistir de su negación, mostrarle la contradicción en que incurre, mediante la explicación de los términos ó el análisis de los conceptos contenidos en dicho principio.

Determinado así el verdadero valor del principio de contradicción, ya se comprenderá que no pretendemos que contenga los demás principios, del mismo modo que las premisas contienen sus conclusiones; porque, de lo contrario, los demás principios no serían verdades evidentes por sí mismas, sino deducidas del principio de contradicción. Es más, creemos que este principio no puede por sí solo [1] engendrar la ciencia, porque es un principio ideal y subjetivo, aunque, por fundarse en el sér real, tenga valor universal objetivo. Sin embargo, por razón de esto último, el principio de contradicción es verdaderamente eficaz en la esfera de la ciencia, cuando se lo une al conocimiento de la realidad.

La proposición de Descartes [2] *pienso luego existo, cogito ergo sum,* que tiene su precedente histórico en el raciocinio de nuestro Gómez Pereira *nosco me aliquid noscere, atqui quid noscit est, ergo sum* [3], no puede ser principio absolutamente primero, porque no reune los caracteres que hemos encontrado en el principio de contradicción. En realidad, ni siquiera llega á la categoría de principio, no pasando de ser la consignación de un hecho: del hecho de la existencia propia, de la existencia del alma, cuya esencia era para Descartes (en la

1 Ya hicimos constar en una nota de la lección 1.ª que ninguna ciencia hay, que pueda sacar todas sus conclusiones de un solo principio.

2 *Principia philosophiae*, part. I, núm. 7.

3 Establece GÓMEZ PEREIRA este principio en su obra titulada *Antoniana Margarita*, publicada en Medina del Campo (1554). Véase á CAMPILLO, *Curso de Metafísica*, 1885, págs. 86 y 87.

Psicología [1] refutaremos su error) el mismo pensamiento. Cierto es que el hecho de la existencia propia no depende de principio alguno del orden ideal, y que es inmediatamente percibido por nuestra conciencia; pero la proposición, mediante la cual lo enunciamos, supone otros conceptos anteriores, como el propio Descartes lo reconocía, y hasta se funda en el mismo principio de contradicción. Así es que cuando tratamos de descomponer un razonamiento en sus últimos elementos, no son éstos el pensamiento y la existencia del hombre, sino las ideas de sér y de no sér excluyéndose. Además, la proposición de Descartes expresa un conocimiento singular, contiene una verdad contingente, y por eso no puede ser el fundamento de las verdades universales y necesarias propias de la ciencia; cabiendo todavía advertir que la verdad de la existencia del hombre y de nuestro pensamiento, como puramente subjetiva, de ningún modo puede servir para darnos el conocimiento de lo que es y pasa fuera de nosotros [2]. Y no vale alegar la razón de que todo juicio supone la existencia del sujeto que lo forma, para pretender que la proposición de Descartes es primer principio de presuposición; porque si bien es cierto que la existencia del sugeto pensante es la condición *sine qua non* para enunciar los juicios, no lo es menos que considerados los juicios objetivamente, por parte de las verdades que expresan, estas verdades son tales verdades independientemente del entendimiento que las afirma [3].

---

1 Véase la lección 79ª.

2 Véase á Balmes, *Filosofía fundamental*, vol. I, págs. 102 á 121.

3 Card. González, *Filosofía elemental*, vol. II, págs. 35 y 36.

3.°—De la potencia y del acto.

LECCIÓN 7.ª

De la potencia y del acto en general

Entiéndese por *potencia* en general *la aptitud de recibir ó de hacer alguna cosa.* Así, por ejemplo, hay en el mármol la potencia de recibir una figura y en el legislador la de dictar leyes. Es también potencia, en sentido impropio, la aptitud de perder alguna realidad, y á veces se emplea la palabra *impotencia* para significar la privación de potencia.

Divídese la potencia en lógica y real. Potencia *lógica* ú *objetiva* es la aptitud de un sér para existir, *habilitas ad existendum.* Coincide con la *posibilidad,* que estudiaremos en la lección siguiente. Así es que se llama *posible* lo que está en potencia objetiva. Potencia *real* es la aptitud de una cosa actual ó existente para recibir ó hacer algo. No pudiendo darse más que en un sujeto ya existente, llámase también *subjetiva.* La planta capaz de echar hojas, el diamante apto para recibir pulimento están, *v. gr.,* en potencia real.

La potencia subjetiva ó real se subdivide en activa y pasiva. Potencia *activa* es la aptitud que una cosa tiene para hacer algo, para obrar. Ser una cosa potencia activa equivale, por tanto, á ser principio de sus propios actos ú operaciones. Lo es, por ejemplo, nuestra voluntad. Potencia *pasiva* es la aptitud que una cosa tiene para recibir alguna realidad ó perfección. Está, *v. gr.,* en potencia pasiva el lienzo apto para recibir la pintura [1].

---

1 «Ratio autem activi principii convenit potentiae activae: nam potentia activa est principium agendi in aliud; potentia vero passiva est principium patiendi ab alio, ut Philosophus dicit quinto Metaph. (*lex. 17*)». S. Thom., *Sum. theol.*, p. I, q. V. a. I.

A su vez la potencia pasiva se subdivide en natural y obedencial. Potencia *natural* es la aptitud para recibir una realidad, cuyas producción é introducción en la cosa puede verificar un agente natural. Potencia *obedencial* es la aptitud para recibir una realidad, cuyas producción é introducción en la cosa sólo puede verificar una fuerza sobrenatural, el agente primero, Dios. Así, por ejemplo, la potencia en que está la cera para recibir cierta figura es natural, pero la potencia en que está el alma humana para recibir la gracia es obedencial.

La existencia de la potencia pasiva obedencial en los seres finitos debe ser tenida por indubitable desde el instante en que se admita la existencia de Dios, que probaremos en la TEODICEA [1]. Existe un Dios, creador y conservador de las cosas y de las fuerzas mundanas. Su poder infinito es inmensamente superior á las fuerzas naturales, que ha creado, y por eso puede producir en las cosas finitas ciertos efectos, puede introducir en ellas ciertas realidades, que no pueden ser obra de los agentes creados. Correspondiente al poder divino de producir é introducir tales realidades en los seres finitos, debe darse en éstos la aptitud para recibirlas. Semejante aptitud es la potencia pasiva obedencial, que nada sobrenatural supone en las cosas creadas, sino únicamente la sujeción de las mismas á su Creador [2].

Tan simple es el concepto del acto que no es susceptible de verdadera definición, cabiendo únicamente explicarlo ó describirlo. A la idea de potencia va unida siempre la de deficiencia ó imperfección. Eso no admite duda respecto de la potencia pasiva, porque siendo ésta aptitud para recibir alguna realidad, es claro que, antes de recibirla, la cosa que se halla en po-

---

1 Vease la lección 89.ª

2 Consúltese á CORNOLDI, *La Filosofia scolastica di San Tommaso e di Dante ad uso dei Licei*. Roma, 1889, pág. 91.

tencia es imperfecta. Lo mismo puede decirse de la potencia activa, porque si bien es cierto que la cosa apta para obrar debe ser perfecta, en cuanto es una perfección la virtud de obrar; no lo es menos que de la operación le viene al sér que obra una nueva perfección que antes no tenía, y en este sentido se afirma que áun la cosa, que está en potencia activa, es en cierto modo imperfecta. Por el contrario, al concepto de acto va unida siempre la idea de perfección, ora se entienda por acto la realidad ó perfección que se recibe en la cosa que está en potencia pasiva, ora se entienda la operación ejecutada por la cosa que está en potencia activa. Por eso del acto, tomado en general, dice Santo Tomás de Aquino que es *cierta perfección* [1].

Por razón de la índole de la perfección, que el acto introduce en la cosa que está en potencia, divídese el acto en esencial, de existir y accidental. Llámase *esencial* el acto que determina una cosa, constituyéndola en individuo de cierta especie. En este sentido se dice que el alma humana es acto esencial del hombre. No hace falta explicar el acto *de existir*, porque su misma denominación indica que es aquel acto por el cual una cosa existe ó es actual y no meramente posible. Llámase *accidental* aquel acto que de algún modo perfecciona una cosa ya existente y constituida en su respectiva especie, como por ejemplo, la ciencia en el hombre.

Otras divisiones se han hecho del acto. Indicaremos las principales [2].

Acto *puro*, también llamado *irreceptus*, es el que no se mezcla con potencia alguna, y, por tanto, excluye de sí toda imperfección. No hay más acto enteramente puro que Dios. Acto *impuro* ó *receptus* es el que se

---

1 «...*omnis actus perfectio quaedam est*». *Sum. theol.*, p. I., q. V., a. III.

2 Véase á Goudin, *Metaphys.*, p. IV, disp. I, qu. I, art. II.

mezcla con potencia, incluyendo, por consiguiente, imperfección. Todos los actos que se dan en los seres finitos son impuros. Por dos razones puede ser y llamarse impuro un acto: 1.° por ser determinación de una potencia, como lo es la figura de la cera; 2.° porque á su vez esté en potencia, como el alma humana, que, siendo acto del hombre, puede ser perfeccionada por la ciencia, por una volición, etc.

Acto *formal* es aquel por el cual la cosa es lo que es y de tal modo, ó en otros términos, es la misma forma ó esencia de la cosa. Acto *entitativo* es el acto de *existir*.

Acto *primero* es el que no presupone otra realidad que actúe ó determine la cosa. Lo es toda forma substancial, *v. gr.*, el alma, que hace completa la substancia. Acto *segundo* es el que presupone otra realidad que actúe la cosa, como la volición y la virtud, que presuponen la voluntad y el alma racional. Todo acto accidental es acto segundo.

Acto *subsistente* es el que puede existir sin unirse con la materia, como por ejemplo, el alma humana. Acto *no subsistente* es el que únicamente puede existir unido con la materia, *v. gr.*, el alma de las bestias. El primero se divide en *incompleto* y *completo*, según que pueda ó no recibirse en la materia.

Distínguese, en fin, entre acto *substancial*, llamado así porque pertenece á la substancia, como la subsistencia, y acto *accidental*.

De cuanto llevamos dicho fácilmente se infiere que entre la potencia y el acto se da una relación de *cierta oposición mutua* [1], porque la potencia, como tal, significa carencia de la perfección que trae consigo el acto. En esta relación descansan los siguientes axiomas escolásticos: *1.° En tanto es una cosa perfecta, en cuanto es en acto, é imperfecta en cuanto es en*

---

1 Véase á ZIGLIARA, *Summa philosophica*, 1884, vol. I, pág. 345.

potencia [1]. *2.° El acto enteramente puro es enteramente perfecto* [2]. *3.° En tanto obra una cosa en cuanto es en acto* (ó sea, en cuanto existe, ó en cuanto es en potencia activa), *y en tanto padece* (esto es, recibe alguna realidad) *en cuanto es en potencia* [3] (ó sea, en potencia pasiva). *4.° La potencia, como tal, no puede reducirse al acto por sí misma, sino por otro principio ya en acto* [4]. Esta verdad es evidente, porque la potencia, como tal, como simple potencia, es carencia de acto.

Demás de esta oposición mutua entre la potencia y el acto, conviene apuntar que el acto y la potencia á él esencialmente ordenada pertenecen á un mismo *género supremo*. Al hacer esta afirmación, nos referimos á la potencia real ó subjetiva y al acto á que la respectiva potencia se ordena, como á su natural complemento y perfección. Los géneros supremos que indicamos son los de substancia y accidente. Y con esto ya queda probada la verdad de aquella afirmación, porque constituyendo la potencia y el acto una manera de compuesto, cuyo sujeto es la primera y cuya forma el segundo, ambos deben pertenecer al mismo género que el compuesto, siendo ambos substanciales ó accidentales.

Nótese, por último, que todo sér finito consta de acto y de potencia. Sólo Dios, en efecto, es absolutamente inmutable. En mayor ó menor grado todos los seres finitos ó creados experimentan mutaciones, las cuales tienen lugar únicamente cuando comienza á ser en acto en la cosa finita algo que era en potencia, ó por el contrario, cuando en la cosa creada empieza á ser en

---

1 *In tantum aliquid est perfectum, in quantum est in actu, imperfectum vero in quantum est in potentia.*

2 *Actus omnino purus est omnino perfectus.*

3 *In tantum aliquid agit, in quantum est in actu; patitur vero in quantum est in potentia.*

4 *Potentia, qua talis, nequit per semetipsam ad actum reduci, sed reducitur ab alio principio in actu.*

potencia algo que era en acto. De aquí el axioma escolástico que dice: *todo ente mutable consta de acto y potencia* [1].

LECCIÓN 8.ª

De la potencia objetiva ó posibilidad.

Potencia objetiva ó *posibilidad* es, como quedó definida en la lección anterior, *la aptitud de un sér para existir, habilitas ad existendum.* Tomada en este sentido general y lato, la posibilidad no sólo se predica de los seres que todavía no existen, pudiendo existir, sino también de los seres existentes, los cuales, por lo mismo que existen, es claro que tienen aptitud para existir, y áun de Dios, que posee, por decirlo así, aquella aptitud en grado máximo, porque está determinado esencialmente á la existencia. Pero la posibilidad de Dios es puramente lógica ó ideal, pues el sér infinito no está indiferente respecto de la existencia, ni ha necesitado, por tanto, de una causa que se la comunicase [2]. Si tomamos ahora la posibilidad en su sentido propio y ordinario, como *aptitud de un sér todavía no existente para existir,* ya no será predicable de las cosas actuales. Así es que por ente *posible* propiamente se entiende, como se dijo en la lección 4.ª, el sér que no existe, pero que puede existir.

La posibilidad se divide en *intrínseca* y *extrínseca.* Fúndase esta división en que la posibilidad puede ser considerada de dos maneras, á saber, *secundum se* y con relación á una causa. De aquí que la primera se llame también *absoluta, formal* y *metafísica,* y la segunda *relativa* y *causal.* Posibilidad intrínseca ó absoluta es la aptitud de un sér para existir, fundada en

---

1 *Omne ens mutabile constat potentia et actu.*

2 Véase á Mendive, *Elementos de Ontología*, 1882, pág. 21.

la conveniencia ó no contradicción de sus determinaciones esenciales. Posibilidad extrínseca ó relativa es la aptitud de un sér para existir, originada del poder de una causa suficiente para producirlo. La unión de ambas constituye la posibilidad *completa* ó *adecuada.*

Acerca de estas dos especies de posibilidad merece notarse, primeramente, que si la intrínseca ó absoluta no tiene más límite que la repugnancia de las determinaciones esenciales de la cosa, la extrínseca guarda proporción con la naturaleza y el poder de la causa eficiente á que se refiere, por lo cual se afirma que tiene distintos grados. Así hay cosas que son posibles respecto de una causa, pero no respecto de otra, como el acto de volar, la producción de un astro, etc.

En segundo lugar, debe advertirse que todo lo que es posible con posibilidad intrínseca es también posible con posibilidad extrínseca, á lo menos respecto de Dios, cuyo atributo es la omnipotencia; y viceversa, que todo lo que es posible con posibilidad extrínseca es también posible con posibilidad intrínseca, porque sólo carecen de esta posibilidad las cosas contradictorias ó absurdas, las cuales, siendo nada, por ninguna causa pueden ser producidas. Por eso se ha dicho que estas dos posibilidades son *correlativas* [1].

La posibilidad extrínseca, en cuanto originada del poder de una causa finita, se subdivide en *física* y *moral.* Posibilidad física es la aptitud de una cosa para existir, aptitud que resulta de la conformidad de la producción de esta cosa con las leyes de la naturaleza. Es, por ejemplo, físicamente posible que un enfermo sane. Posibilidad moral es la que se origina del acuerdo entre una acción humana y las leyes morales, ó entre un hecho cualquiera y el curso regular de los sucesos. Es, *v. gr.*, moralmente posible que una persona rica socorra á los pobres.

---

1 MENDIVE, *lug. cit.*, pág. 22.

La *imposibilidad,* como opuesta á la posibilidad, es *la no aptitud de un sér para existir. Imposible* es por tanto, *aquello que ni existe ni puede existir.*

De igual modo que la posibilidad, divídese la imposibilidad en *intrínseca* ó *absoluta* y *extrínseca* ó *relativa.* Fúndase la primera en la contradicción de las determinaciones esenciales de una cosa. Así, un círculo cuadrado es absolutamente imposible. Origínase la segunda de la impotencia de una causa determinada para producir cierta cosa. Un raciocinio, por ejemplo, es extrínsecamente imposible respecto de una planta. Lo absolutamente imposible, siendo lo contradictorio, se reduce á la nada, y por eso no puede ser producido por causa alguna, ni siquiera por Dios; pero aquello que es imposible relativamente á una causa no lo será relativamente á otra. El raciocinio, continuando el mismo ejemplo, es imposible para una planta, más no para el hombre.

También se distingue entre imposibilidad *física* y *moral*, como modos de imposibilidad extrínseca. Resulta la imposibilidad física de la oposición de una cosa ó hecho á las leyes de la naturaleza. Así por ejemplo, la resurrección de un muerto es físicamente imposible. Lo físicamente imposible es imposible, no absoluta, sino relativamente á todos los agentes naturales, que están sometidos á determinadas leyes; pero no es imposible para Dios, que ha establecido estas leyes y por tanto puede suspenderlas. La imposibilidad moral resulta de la oposición de ciertas acciones humanas á las leyes morales, ó de un hecho cualquiera al curso regular de los sucesos. Es moralmente imposible, por ejemplo, que un buen padre aborrezca al hijo que cumple con sus deberes, y también lo es que, arrojando al azar multitud de caracteres de imprenta, compongan al caer un poema [1].

---

1 Consúltese á BALMES, *Curso de Filosofía elemental, Lógica,* Barcelona, 1882, página 113 y sig.tes.

Las ideas de posibilidad é imposibilidad se hallan de un modo espontáneo y directo en el entendimiento de todos los hombres. Pruébanlo las frecuentes aplicaciones, que de ellas todos los hombres hacen. Pero estas ideas no son intuitivas. El entendimiento las elabora, partiendo de los datos que le suministra la experiencia. Ésta nos manifiesta que hay cosas que comienzan á existir. Al considerar que tales cosas nunca hubieran existido, si antes de existir no hubiesen sido aptas para la existencia, concebimos sin dificultad la idea de posibilidad. Consideramos, además, que tales cosas no eran, antes de ser actualmente, contradictorias ó absurdas, porque, de lo contrario, no habrían tenido aptitud para existir, y que tampoco se habrán dado á sí mismas la existencia, porque ningún sér es capaz de obrar antes de existir, sino que alguna causa habrá tenido poder suficiente para producirlas. De aquí los conceptos de posibilidad intrínseca y extrínseca. Fácilmente se pasa de la idea de posibilidad á su opuesta, la de imposibilidad. Ambas ideas, sobre todo la de posibilidad, son de gran eficacia en el orden científico.

Cuestión muy debatida por los filósofos es la que versa acerca del *origen de la posibilidad intrínseca ó absoluta de los seres finitos*. Indicaremos las principales opiniones, antes de presentar la verdadera solución.

Aristóteles [1] atribuye á la escuela de Megara la doctrina, que después han sostenido Abelardo [2], Hobbes [3],

---

1 *Metaphys.*, lib. IX, cap. III.

2 Abelardo (nació en Palais, cerca de Nantes, en 1073 y falleció en 1142) tan célebre por su talento como por sus aventuras (muy conocidas son sus relaciones con Eloisa), fué uno de los más sutiles dialécticos de su tiempo y el inventor del conceptualismo, teoría según la cual las nociones son meras formas del entendimiento.

3 Hobbes (nació en Malmesbury en 1588 y murió en 1679) es más conocido por sus horribles doctrinas en materia de Derecho que por su Filosofía. «El materialismo con su corolario natural el nominalismo en filosofía y psicología, el sensualismo utilitario en moral y el despotismo en política, son las ideas y direcciones ca-

Spinoza [1] y otros filósofos, según la cual nada es verdaderamente posible sino lo que existe, como si la posibilidad absoluta de las cosas dependiese, por tanto, de la *existencia* de las mismas. Esta doctrina es inadmisible, porque si una cosa, antes de existir, no fuese ya posible, es claro que nunca comenzaría á existir. La posibilidad intrínseca de una cosa es anterior, con alguna manera de prioridad, á su existencia.

Tampoco se deriva la posibilidad absoluta del *entendimiento humano,* como pretendió Pitágoras. Independientemente de él son posibles las cosas. Un círculo con sus diámetros iguales sería posible, áun cuando ningún hombre existiese. Muchos seres finitos existieron antes que el hombre: su posibilidad mal pudo derivarse del humano entendimiento.

La posibilidad intrínseca de las cosas es tan necesaria, inmutable y eterna, como la esencia de las mismas, según manifestaremos en seguida. Por esta razón de ningún sér finito puede proceder. Es claro que tampoco podrá depender de la nada, porque la nada es la exclusión de toda realidad. Luego debe afirmarse que el verdadero origen de la posibilidad de las cosas es Dios.

En efecto: lo intrínsecamente posible se nos presenta, en primer lugar, con el carácter de *necesidad;* porque si una cosa es intrínsecamente posible, no cabe que lo sea también su opuesta con oposición de contradicción, sino que la segunda será intrínsecamente

---

pitales que sintetizan el pensamiento filosófico del amigo y discípulo de Bacon» (CARDENAL GONZÁLEZ, *Historia de la Filosofía*, 1879, vol. III, pág. 23). Las obras más célebres de Hobbes son las tituladas *de Cive* y *Leviathan.*

1 SPINOZA nació de padres judíos, procedentes de Portugal, el año de 1632 en Amsterdam; fué discípulo de Descartes, y, según palabras de Leibnitz, no hizo más que cultivar ciertas semillas de la filosofía cartesiana. «El panteismo en filosofía y el racionalismo naturalista en religión y en política con todas sus lógicas y naturales consecuencias, constituyen los dos caracteres fundamentales de la doctrina de Spinoza». CARD. GONZÁLEZ, *obr. cit.*, pág. 93.

imposible. Así, un hombre racional es absolutamente posible, pero es absolutamente imposible un hombre irracional. Ahora, siendo necesario lo intrínsecamente posible, sólo en un sér necesario podrá tener su origen. El sér necesario es Dios.

Otro carácter de lo intrínsecamente posible es la *inmutabilidad,* porque aquello que es absolutamente posible sólo es posible del modo que lo es y no de otro. Así, un triángulo sólo es posible teniendo tres ángulos y tres lados. Si fuese posible de otro modo, ya no sería triángulo. Como inmutable, lo posible sólo podrá encontrar su origen en un sér inmutable. El sér inmutable es Dios.

El tercer carácter de lo intrínsecamente posible es la *eternidad.* Aquello que es intrínsecamente posible lo es eternamente, porque nunca ha comenzado á ser posible, ni puede dejar de serlo jamás. Una inteligencia espiritual siempre ha sido y será posible, ni cabe concebir que alguna vez no lo haya sido ó no lo sea. Como eterno, lo posible sólo podrá tener su origen en un sér eterno. El sér eterno es Dios.

Luego en Dios, ó sea, en el sér necesario, inmutable y eterno, se halla el origen de la posibilidad intrínseca que es también necesaria, inmutable y eterna [1]. Pero esta posibilidad no se deriva de la omnipotencia, ni de la voluntad, ni de la inteligencia divinas, sino de la misma esencia de Dios. Así lo vamos á probar.

Por varias razones no depende la posibilidad intrínseca de los seres de la *omnipotencia divina.* Si las cosas fuesen posibles porque Dios pudiese hacerlas é imposibles porque no pudiese hacerlas, la imposibilidad vendría á ser una limitación del poder divino. Lejos de esto, las cosas absolutamente imposibles son absurdas, nada son, y por eso no pueden ser hechas, por que la nada no puede ser término de la acción de cau-

1 Véase á STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie,* 1887, vol. II, págs. 21 y 22.

sa alguna; y Dios es omnipotente, porque puede dar la existencia á todas las cosas que tienen razón de ser, que no son absurdas, ni contradictorias [1]. La omnipotencia divina, además, supone la posibilidad de las cosas que crea, porque una acción, que se recibiese en el no sér absoluto, sería completamente infecunda. Y no vale decir que, destruida la omnipotencia divina, desaparecería la posibilidad de las cosas, para probar que ésta depende de aquélla; porque no pudiendo suponerse siquiera la desaparición de la omnipotencia divina, sin suponer al mismo tiempo la no existencia de Dios, quitada la omnipotencia divina, faltaría la posibilidad intrínseca de las cosas, por faltar á la vez la esencia infinita.

Tampoco se deriva la posibilidad absoluta de los seres de la *libre voluntad de Dios*, como sostuvo Descartes [2]; porque Dios no quiere, ni puede querer lo que es contradictorio, lo que absolutamente repugna, que un círculo, por ejemplo, sea cuadrado, ó buena la mentira. Además, la voluntad divina, á la manera de la omnipotencia, supone, á lo menos como posible, el objeto querido. En fin, si la posibilidad ó la imposibilidad dependiesen de la voluntad divina, si Dios pudiese querer que lo absolutamente imposible fuese posible, también podría producirlo, y por consiguiente podría producir la nada, lo cual es á todas luces absurdo [3].

Por último, la posibilidad intrínseca de las cosas no procede de la *inteligencia divina*. Prescindiendo de que el entendimiento de Dios, igualmente que su omnipotencia y su voluntad, supone su objeto, á lo menos

---

1 «Potentia Dei, quantum est de se, ad omnia illa objecta se extendit, quae contradictionem non implicant.... Ea vero, quae contradictionem implicant, Deus non potest, quae quidem sunt impossibilia secundum se». S. THOM., *Quaestiones Disputatae*, q I, *de pot.*, a. VII.

2 *Responsiones ad sextas objectiones.*

3 Consúltese al card. GONZÁLEZ, *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás*. Madrid, 1886, vol. I, págs. 249 y sig.tes.

como posible; si de la inteligencia divina se derivase la posibilidad de las cosas, de ella también se derivaría su inteligibilidad, y las cosas serían inteligibles porque Dios las entiende, lo cual es inadmisible, puesto que, por el contrario, Dios entiende las cosas porque son inteligibles, repugnando suponer una inteligencia capaz de entender lo ininteligible.

La posibilidad intrínseca ó absoluta de las cosas tiene su verdadero origen en la *esencia divina,* en cuanto es imitable exteriormente ó *ad extra* por las cosas creadas, ó más brevemente, en la *imitabilidad ad extra* de la esencia divina.

En efecto: es intrínsecamente posible todo aquello, cuyas determinaciones esenciales no son contradictorias, en otros términos, todo lo que tiene razón de sér. Dios, como absolutamente infinito, es plenitud de sér, posee la entidad máxima, todas las realidades y perfecciones posibles, comprende de un modo eminencial en su esencia cuanto tiene razón de sér, y por consiguiente todo lo intrínsecamente posible [1]. Luego la esencia divina será el origen de la posibilidad intrínseca de las cosas. Además, lo intrínsecamente posible es un sér, y, como tal, su origen primero no deberá encontrarse en una acción, sino en otro sér. Hemos demostrado que Dios es el origen primero de la posibilidad intrínseca; luego este origen no se encontrará en el acto omnipotente, ni en la volición, ni en la intelección de Dios, sino en el mismo sér divino, esto es, en la divina esencia.

Pero la esencia divina puede ser considerada en sí misma, como ella es en sí y con precisión de las cosas finitas actuales y posibles, que eminencialmente contiene; y puede también ser considerada en orden á estas cosas, como la realidad infinita, que en ellas manifiesta ó es capaz de manifestar parcialmente alguna de

---

1 Véase la lección 83ª.

sus innumerables perfecciones, ó que es por ellas imitable ó imitada *ad extra*. Ahora bien, es claro que la esencia divina ha de ser mirada de este último modo, es decir, no en sí misma, sino con relación á las cosas finitas, para que se pueda y deba afirmar que la esencia divina constituye el origen primitivo de la posibilidad intrínseca ó absoluta de dichas cosas. De suerte que, en último término, la imitabilidad *ad extra* de la esencia divina es el verdadero origen de la repetida posibilidad [1].

La doctrina que acabamos de exponer no es panteista, como alguno podría suponer equivocadamente, porque no identifica la esencia divina con los posibles, los cuales no se contienen en aquella esencia según su sér limitado é imperfecto, sino eminencialmente, á saber, por modo superior y más noble, que es como se contienen en Dios todas las realidades finitas.

Análogamente á la intrínseca, también la posibilidad *extrínseca* tiene su *origen primitivo* en Dios; porque Dios es la causa primera, de la cual mediata ó inmediatamente proceden todas las cosas finitas, y de cuyo concurso han menester todas las causas segundas para la producción de sus respectivos efectos.

Menester es, por tanto, considerar á Dios como el origen primero de toda posibilidad, lo mismo de la posibilidad intrínseca que de la extrínseca. En este sentido debe entenderse el axioma escolástico que dice: *nada es posible, si antes no existe algo* [2]. Si suponemos por un instante el absurdo de que Dios no existe, toda posibilidad desaparece.

De lo explicado en la presente lección se infiere que las cosas posibles tienen cierta realidad, de suerte que no cabe confundirlas con la nada [3]. Ésta, en efecto, nun-

---

1 Véase á Stöckl, *Lehrbuch der Philosophie*, vol. II, pág. 506 y 507.

2 *Nihil possibile est, nisi prius aliquid existat.*

3 «Possibilia non sunt omnino nihil, sed recte dicuntur consistere in aliquo po-

ca puede adquirir la existencia, y el sér posible sí. Pero la realidad de las cosas posibles no se identifica con la esencia de Dios, según se ha manifestado; ni es tampoco una realidad actual, necesaria, eterna y distinta de la esencia divina, porque si la poseyesen los posibles, existirían absolutamente como Dios, siendo así que no puede haber más que un sér absolutamente necesario, como probaremos en la TEODICEA [1]; ni es, en fin, una realidad intermedia entre la del sér actual y el ente de razón, porque semejante realidad no es concebible, sino puramente fantástica. La realidad de los seres posibles no es fingida, como la del ente de razón, ni existente, como la del sér actual; pero es una realidad objetiva. El sér posible tiene aquella misma realidad, que se hace existente en el momento en que una causa suficientemente poderosa la convierte en actual [2], realidad originada de la imitabilidad *ad extra* de la divina esencia y en ésta eminencialmente contenida.

4.° —DE LA ESENCIA Y DE LA EXISTENCIA.

LECCIÓN 9.ª

La potencia y el acto son dos elementos de que consta todo sér finito. La *esencia* y la *existencia* son los elementos primordiales de todo ente actual, son los principios que lo dividen, componen y constituyen [3].

El concepto de esencia, por razón de su simplici-

sitivo metapyhsico vel intelligible... Quae potentia obiectiva sive logica non quidem realis est in se; est tamen realis in suis fundamentis, et vocari potest realis extrinseca, i. e. ex ordine ad Dei omnipotentiam, intellectum, essentiam, unde est». PESCH, *Institutiones logicales*, part. II, vol. II, 1890, págs. 112 y 113. Véase á ZIGLIARA, *Summa philosophica*, vol. I, pág. 319.

1 Véase la lección 84ª.

2 Véase á MENDIVE, *Elementos de Ontología*, págs. 32 y sig.tes.

3 Esto sólo puede decirse impropiamente de Dios, cuya esencia y existencia son idénticas.

dad, no es susceptible de verdadera definición. Cabe, sin embargo, explicarlo ó describirlo.

Nuestro entendimiento descubre en los seres tres grados de realidades ó determinaciones. Merecen figurar en primer término aquellas realidades, merced á las cuales el sér es lo que es, de tal suerte que constituyen la cosa en un individuo de cierta especie. Estas son las determinaciones *primarias* ó *esenciales*, como el cuerpo orgánico y el alma racional, la animalidad y la racionalidad en el hombre. Hay, además, en los seres otras determinaciones, que tienen íntima conexión con las esenciales y de ellas proceden necesariamente, aunque en rigor no constituyen la cosa en lo que es. Tales son las llamadas *atributos* ó *pasiones* de la esencia y también determinaciones *secundarias,* como por ejemplo, en el hombre la imaginación, la voluntad, etc. Por último, hay en las cosas un tercer orden de realidades, las determinaciones *puramente accidentales*, que, si fundadas en las esenciales, no proceden de ellas necesariamente, por lo cual sólo de un modo contingente se dan en los seres. Son ejemplo de estas realidades, en el mismo hombre, sus actos de entender, su robustez, el color de su piel, etc. Ni las determinaciones secundarias, ni menos las puramente accidentales forman la esencia del sér, aunque su conocimiento nos sirva de mucho para aprender esta esencia, que consta únicamente de determinaciones primarias ó esenciales.

De lo que se acaba de exponer resultan dos descripciones de la esencia. Considerada ésta en sí misma, como conjunto de las determinaciones primarias, puede describirse: *aquello por lo cual la cosa es lo que es y se distingue de las demás cosas* [1], ó bien,

---

1 «...essentia definiri etiam solet *id, per quod res est id, quod est, ac a ceteris rebus discriminatur*». SANSEVERINO, *Institut. seu elem. philosoph. christh.*, vol. II, pág. 42.

aquello por lo cual es constituida la cosa en sus propios género y especie [1]. De este modo mirada la esencia, recibe también el nombre de *forma*. Si se la considera con relación á las determinaciones secundarias y accidentales, la esencia es *aquello que se concibe como lo primero en la cosa y es la raiz ó el fundamento de todas las propiedades de la misma* [2]. Merece notarse aquí que la esencia es lo primero que se concibe en la cosa en el orden de dignidad, porque es lo más elevado y valioso del sér; pero no en el orden cronológico, pues antes de concebir la esencia de un ente, aprendemos sus efectos y sus determinaciones accidentales, y áun las secundarias.

Puede, además, describirse la esencia con relación á la existencia y á las operaciones de la cosa, y con relación á nuestro entendimiento. Considerada la esencia con relación á la existencia, se define: *aquello cuyo acto es existir* [3]. Mirada relativamente á las operaciones del sér, es *el principio primitivo y radical de las operaciones de la cosa,* siendo designada desde este punto de vista con el nombre especial de *naturaleza*, que muchas veces se usa como equivalente al de esencia [4]. Considerada, por último, con relación á nuestro entendimiento se llama *quiddidad (quidditas)*, porque explica lo que la cosa sea, *quid res sit* [5], y también *definición*, y se describe: *aquello sin lo cual no puede*

---

1 «*Esentia est illud per quod res constituitur in proprio genere vel specie*». Véase á SCHIFFINI, *Principia philosophica*, 1886, pág. 418.

2 *Id quod est aut concipitur primum in re et est radix ceterorum quae rei conveniunt.* Véase al CARD. GONZÁLEZ, *Filosofía elemental*, vol II, pág. 22.

3 *Id cujus actus est esse seu existencia*.

4 «Nomen autem naturae... videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem vel ordinationem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria destituatur operatione... Sed essentia dicitur, secundum quod per eam et in ea res habet esse». S. THOM., *De ente et essentia*, cap. I.

5 Nomine *essentiae* enim intelligitur *id per quod respondetur quaerenti quid res sit*; ut interroganti: *quid est homo?* respondemus: *animal rationale*». ZIGLIARA, *Summa philosophica*, vol. I, pág. 351.

ser entendida la cosa [1], ó bien, conforme antes se ha explicado, *aquello que se concibe como lo primero en la cosa.*

Distínguese entre esencia *real* y esencia *ideal* ó *nocional* [2]. Por esencia real se entiende la esencia de una cosa según su propia objetividad, sin relación á nuestros conceptos. Entiéndese por esencia ideal la misma esencia como y en cuanto es concebida por el entendimiento. Las partes que componen la primera son *físicas*, y *lógicas* las que componen la segunda; llamándose físicas las partes que actualmente constituyen un todo ó compuesto natural, y lógicas las que constituyen la especie, esto es, el género y la diferencia. El hombre, por ejemplo, es un compuesto de cuerpo orgánico y alma racional: tal es su esencia real. Si lo concebimos como un animal racional, tendremos su esencia ideal. La distinción que se da entre ambas esencias es, como se ve, sólamente mental, siendo la esencia ideal la misma esencia real en cuanto conocida, y sirve para manifestar que nosotros podemos adquirir algún conocimiento de las esencias reales de las cosas.

Pero algunos filósofos, entre ellos Locke y también Kant, sostienen que desconocemos en absoluto las esencias reales de los seres, afirmando Locke [3] que la esencia ideal, por él llamada nominal, es una pura ficción, un mero nombre [4], desprovisto de todo valor objetivo, y considerando la división de las cosas en géneros y especies como una operación puramente subjetiva. Esta opinión de Locke descansa en el falso

---

1 *Id sine quo res intelligi nequit*, ó bien, *id, quo intellecto, res ipsa intelligitur, et, quo ignorato, res ipsa ignoratur.*

2 Véase á STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, vol. II, pág. 7, y á LIBERATORE, *Institutiones philosophicae*, vol. I, pág. 272 y 273.

3 *Essay concerning human unterstanding*, lib. III, cap. III.

4 Semejante doctrina fué hija del *nominalismo*, error profesado por Locke, y según el cual las ideas universales son meros signos ó nombres generales con que se expresan muchos objetos singulares.

supuesto de que la experiencia sensible es la única fuente del conocimiento. En cuanto á las nociones universales de género y especie, expresivas de las esencias reales, fúndanse en las mismas cosas y se dan en ellas realmente, aunque no de la manera abstracta con que el entendimiento las concibe, como en cierto modo el propio Locke lo reconoce, al decir que las formamos eliminando las cualidades particulares, que distinguen unas cosas de otras. Por lo demás, nadie puede negar que la esencia de las cosas artificiales es perfectamente conocida por aquellos que las fabrican, y que de muchas cosas naturales conocemos su esencia real, porque aprendemos las diferentes determinaciones esenciales que distinguen unas cosas de otras, determinaciones que no establece nuestro entendimiento, sino que se dan en la realidad, y que á cada cosa constituyen en su respectivo género y especie, siendo el fundamento de todas las demás propiedades que á la cosa convienen. Así, por ejemplo, no somos nosotros quienes establecemos la distinción esencial entre un animal y una planta, sino que esta distinción es perfectamente objetiva. En fin, sin el conocimiento de las esencias reales de las cosas, no sería posible ciencia alguna, porque únicamente es científico el conocimiento que penetra en el fundamento de los fenómenos, ó sea, en la esencia de los seres.

Debe advertirse, sin embargo, que las esencias de las cosas no son objeto de la intuición, no las contemplamos intuitiva ó inmediatamente, tal como ellas son en sí mismas; no las vemos en Dios, ni en ningún primer principio trascendental, como pretenden algunos, sino que las conocemos discursivamente y *a posteriori*, partiendo de la observacion de los hechos, estudiando los efectos, las propiedades accidentales y los atributos de la cosa, cuya esencia queremos aprender; de todo lo cual resulta que el conocimiento, que de las esencias obtenemos, es siempre más ó menos

imperfecto, ora por desconocer ciertas propiedades de las cosas, ora porque no conocemos otras con suficiente claridad.

Se ha discutido si las esencias reales de las cosas son simples ó compuestas. *Simple* es indudablemente la esencia divina; pero no lo son las esencias de los seres finitos, como pretendieron los cartesianos, sino *compuestas* de una realidad, que es común á muchas cosas y que establece entre ellas lazos de unión, y de otra realidad por la cual se distinguen unas cosas de otras y que no permite identificarlas, realidades expresadas por el género y lo diferencia.

La composición de las esencias de las cosas creadas no es obstáculo para su *indivisibilidad*, en virtud de la cual nada se les puede quitar ni añadir, sin que desaparezcan. La razón es que dichas esencias se componen de las determinaciones indispensables para la constitucion de cada sér. Quitar á una esencia cualquiera de estas determinaciones ó añadirle otra equivaldría á destruirla, ó por lo menos, á convertirla en otra esencia. Así, por ejemplo, una planta, á la cual se quitase la vida, dejaría de ser planta; si fuese posible añadirle la sensibilidad, se convertiría en un animal. Por eso Santo Tomás de Aquino, siguiendo á Aristóteles, compara muy exactamente las esencias con los números, á los cuales nada se puede añadir ni substraer sin que desaparezcan, ó sin que se conviertan en otros números [1].

---

1 «Si aliquid addatur vel subtrahatur alicui numero, etiamsi erit minimum, non est idem numerus secundum speciem. Minimum enim in numeris est unitas, quae si addatur ternario, surgit quaternarius, quae est alia species numeri. Et hoc ideo, quia illa ultima differentia dat speciem numero. Et similiter est in definitionibus... quia, quocumque minimo addito vel ablato, est alia definitio et alia natura speciei. Sic enim susbtantia animata sensibilis tantum est definitio animalis, cui si addas et rationale, constituis speciem hominis; si autem substrahas sensibile, constituis speciem plantae». S. THOM., *In libr. VIII Met.*, lect. III. Véase también la *Sum. theol.*, p. I, q. V., y p I de la p. II, q. LII a. I.

Las esencias reales de las cosas finitas pueden ser consideradas de dos maneras, á saber, en estado de mera posibilidad, ó, por mejor decir, con precisión de la existencia, y en estado actual, ó ejerciendo el acto de existir. Miradas del primer modo, son llamadas por algunos *metafísicas*, y miradas del segundo modo, *físicas*.

Las esencias metafísicas, ó sea, las esencias reales de las cosas consideradas con precisión de la existencia, son *inmutables, necesarias* y *eternas*. Son inmutables, porque cada esencia, abstractamente concebida, es lo que es, no pudiendo ser otra cosa distinta de lo que es. Si se le mudase alguno de sus principios constitutivos, ya no sería la misma esencia. Son necesarias, porque sólo pueden ser aquello que son, no cabiendo en lo posible que consten de otras determinaciones distintas de las suyas propias, de suerte que su necesidad es absoluta. Son eternas, porque las esencias, consideradas con precisión de la existencia, prescinden de toda determinación de lugar y tiempo; nunca han comenzado á ser lo que son, ni jamás dejarán de serlo; debiendo observarse que esa eternidad es negativa, puesto que se limita á excluir de las esencias metafísicas la noción del tiempo [1].

Las esencias físicas, ó sea, las esencias reales de las cosas consideradas en estado actual, son, de una parte, *temporales* y *contingentes;* de otra, *constantes* é *inmutables*. Son temporales y contingentes, porque y en cuanto lo son las cosas que las poseen. Integrando las cosas finitas, por fuerza deberán participar del modo de ser de éstas. Las cosas finitas nacen y muchas perecen: con ellas nacerá y perecerá su esencia. Pero son constantes é inmutables las esencias físicas, en cuanto que constituyen lo fijo y permanente de las cosas actuales, que no se muda, mientras la cosa existe,

1 Zigliara, *Summa philosophica*, vol. I, pág. 353.

siendo lo que es. A pesar de las modificaciones que la cosa experimente en sus propiedades accidentales, la esencia sigue siendo la misma [1].

Por lo que toca al *origen* de las esencias finitas, hállase, como el de la posibilidad intrínseca de las cosas, en la esencia divina, la cual contiene á aquellas esencias eminencialmente, ó sea, sin las limitaciones é imperfecciones con que se dan en la realidad. Demuestran esta doctrina las mismas razones, que prueban el verdadero origen de la posibilidad intrínseca, y por eso no hace falta repetirlas [2].

Viniendo ahora al segundo de los elementos primordiales del ente actual, esto es, á la *existencia,* á penas es menester explicarla, porque su idea es la más simple y clara de todas. La misma denominación de ente se aplica á todas las cosas más bien en razón de significar el sér de la existencia, que el de la esencia. Se puede describir la existencia, diciendo que es *el acto por el cual la esencia es puesta fuera del entendimiento,* ó bien, *la actuación de la esencia.*

Ocurre averiguar aquí la *naturaleza de la distinción,* que media entre la esencia y la existencia del sér actual. Largamente discutida por los filósofos ha sido esta cuestión, no habiendo llegado á un acuerdo los mismos Escolásticos. Unos opinan que esta distinción es mental, otros sostienen que es real. Creemos que no es posible encontrar la verdadera solución, sin considerar especialmente dicha cuestión respecto de las cosas contingentes ó finitas, y respecto del sér necesario ó infinito.

Por lo que hace á las cosas finitas ó contingentes, debe admitirse que su esencia y su existencia se distinguen *realmente* por las siguientes razones: 1.ª Si la esencia y la existencia fuesen en los seres finitos una

---

1 Stöckl, *obr. cit.*, vol. II, págs. 9 y 10.

2 Véase la lección anterior.

y la misma cosa, no sería posible concebir su esencia sin concebir al mismo tiempo su existencia, porque la esencia de las cosas es en sí misma indivisible, y no puede ser concebida sin concebir á la vez todo lo que contiene. Es así que concebimos la esencia de los seres finitos [1] sin necesidad de concebir también su existencia; luego una y otra se distinguen realmente. 2.ª La esencia y la existencia en las cosas finitas se relacionan mutuamente como la potencia y el acto, siendo la esencia aquello en que la existencia se recibe, y es evidente que entre la cosa que recibe y la recibida en ella tiene lugar una distinción real. 3.ª La esencia de las cosas finitas ó contingentes considerada en sí misma, con precisión de la existencia, es necesaria y eterna. Si la existencia de estas cosas se identificase con su esencia, la existencia les sería esencial, y entonces las cosas finitas y contingentes dejarían de serlo, porque existirían necesaria y eternamente [2].

Menester es advertir, sin embargo, que la esencia y la existencia de las cosas finitas, aunque distintas realmente, no son partes integrales del sér, ni menos dos entidades completas é independientes, lo cual explica su absoluta inseparabilidad. Porque la existencia se recibe en la esencia como en su sujeto, tiene cierta analogía con un accidente, aunque propiamente no lo es, y por eso ha sido llamada *quasi accidens* [3], y comparada su distinción de la esencia á la que media entre un accidente y su substancia.

Si se trata, por el contrario, del sér infinito ó necesario, su esencia y su existencia, lejos de distinguirse

---

1 «Possum intelligere quid est homo, vel phoenix, et tamen ignorare, an esse habeat in rerum natura». S. THOM., *De ente et essentia*, cap. V.

2 STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, vol. II, pág. 19.

3 «Accidens dicitur large omne, quod non est pars essentiae, et sic est esse in rebus creatis». S. THOM., *Quodlib.*, XII, a. V. «Dicendum, quod esse est accidens non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cujuslibet substantiae». *Quodlib.*, II, a. III.

realmente, se identifican en absoluto. En la primera se contiene la segunda, de suerte que no podemos concebir la una sin la otra.

De esta doctrina se infiere que, siendo la esencia del sér finito ó contingente realmente distinta de la existencia, y sobreviniendo ésta á aquélla, su existencia supone siempre una causa que se la haya dado. Por eso se dice que todo sér finito ó contingente es *ens ab alio;* pero el sér necesario é infinito, cuya esencia es su existencia absoluta, excluye toda causa de su existencia, existe por sí mismo, es *ens a se.*

II.—DE LAS PROPIEDADES TRASCENDENTALES DEL ENTE

LECCIÓN 10.ª

Nociones generales.

Las propiedades *trascendentales* ó *metafísicas* del ente no deben ser consideradas como realidades distintas del ente, sino como distintas explicaciones del mismo. No son, como las propiedades físicas, algo realmente distinto de la esencia de la cosa y emanado de ella. Son propiedades atributales ó lógicas, por lo cual se las llama también *atributos,* y áun *pasiones* del ente, que nada añaden al sér; pero que nosotros distinguimos mentalmente de él, para estudiarlas con separación y formarnos de este modo un concepto más cabal del ente.

Si la razón de ente es trascendental, por contenerse en todas las cosas y poder predicarse de todas, también lo serán sus propiedades metafísicas. Por eso se ha dicho con acierto, que las propiedades metafísicas

del ente son *modos comunísimos del ente, que convienen á todo lo que es y puede ser* [1]. Debe advertirse, sin embargo, que las propiedades trascendentales del ente se predican de todas las cosas simplemente en cuanto son entes, porque, en cuanto son tales cosas, poseen sus propiedades especiales distintas de su esencia.

La *unidad,* la *verdad* y la *bondad* son las tres propiedades trascendentales del ente [2]. La primera conviene al ente considerado en sí mismo. Las otras dos convienen al ente considerado con relación á otra cosa, esto es, con relación á un entendimiento, si se trata de la verdad, á un apetito, si de la bondad. Así es que la unidad podría llamarse atributo absoluto del ente, y la verdad y la bondad atributos relativos del mismo. Por eso trataremos en primer lugar de la unidad, y antes de la verdad que de la bondad, porque el acto cognoscitivo tiene prioridad respecto del apetitivo [3]. También estudiaremos las nociones opuestas á las de estas propiedades, á saber, la multitud, la falsedad y el mal.

Por lo demás, las propiedades trascendentales del ente tienen verdadero *valor objetivo,* no son meras ficciones de nuestro entendimiento. Nada significaría, para sostener lo contrario, la consideración de que

---

1 «Llámanse propiedades trascendentales del ente aquellos modos comunísimos del ente que convienen á todo lo que es ó puede ser, y que sin añadirle ninguna diferencia, explican y declaran este concepto, mostrándolo con mayor expresión». ORTÍ Y LARA, *Lecciones sumarísimas de Metafísica y Filosofía natural*, vol. I, 1887, pág. 89.

2 Ciertos escritores antiguos hacían subir á cinco el número de las propiedades trascendentales del ente, añadiendo á las tres apuntadas en el texto las que llamaban *res* y *aliquid*. Pero nosotros creemos que éstas no son verdaderas propiedades trascendentales del ente, porque el ente se denomina *res* en cuanto incluye alguna esencia, ó sea, en sentido de nombre, y se denomina *aliquid*, ora para expresar que es algo y no nada, ora para significar su unidad y su división de las demás cosas.

3 Consúltese á PESCH, *Institutiones logicales*, par. II, vol. II, 1890, pág. 133 y 134.

sólo mentalmente se distinguen del sér, porque es claro que, identificándose con el mismo ente, serán tan reales como él.

De la unidad.

La unidad es la *indivisión del ente.* De suerte que se llama *uno al ente que no está dividido,* ó en otros términos, á *aquello que es indivisum in se* [1]. Así, por ejemplo, Dios es uno, porque no se divide ni se puede dividir en partes, y es también uno el hombre mientras persiste la unión del alma racional con el cuerpo. Esta definición de la unidad es meramente descriptiva: otra cosa no permite la simplicidad del concepto de lo que con ella se declara.

Hay quienes definen lo uno *ens indivisum in se et divisum ab aliis,* queriendo significar que la razón de uno lleva consigo no sólo la indivisión de la cosa una en sí, sino también su división de las demás cosas. Pero esta opinión es inadmisible. La unidad consiste simplemente en la indivisión del sér en sí mismo [2]; porque si no existiese más que un sólo ser, es claro que no podría estar dividido de los demás, y sin embargo sería uno. Éralo Dios antes de la creación del mundo, y no existía más sér que Él. Lo cual viene á confirmar lo que antes indicamos acerca de la unidad, conviene á saber, que es un atributo absoluto del ente, que pertenece al sér, considerado en sí mismo, y no con relación á otra cosa.

De lo expuesto se infiere que la razón de uno no añade á la de ente más que la negación de división. Esta indivisión consiste en que la cosa una se contiene

---

1 S. Thom., Qq. Disp., *De verit.*, qu. I, a. III.

2 La división del sér de las demás cosas mejor se expresa por medio de la palabra *aliquid*, que por medio de la palabra *uno*. «Dicitur enim *aliquid* quasi *aliud quid*. Unde sicut ens dicitur unum in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid in quantum est ab aliis divisum». S. Thom., Qq. Disp., *De verit.*, q. I., a I, citado por Schiffini, *Principia philosophica etc.*, 1886, pág. 448.

á sí misma de tal modo, que no se esparce ni divide en muchas cosas. Así es que la noción de la unidad, aunque se explique en forma negativa, es positiva en consideración á lo que expresa.

Pero la razón de uno no significa únicamente la indivisión del sér, sino también el sugeto de la misma, porque uno es el ente indiviso. De aquí que la unidad no se distinga realmente de la entidad de la cosa una, en otros términos, que la razón de uno se convierta con la razón de ente [1]. Esta verdad se confirma considerando que lo actualmente dividido no es una cosa, sino muchas, y que mientras las partes de un compuesto están divididas, el compuesto no tiene sér, adquiriéndolo en el instante en que aquellas partes se unen y lo constituyen [2].

De tal modo entendida la unidad, es claro que merece con justicia el calificativo de *trascendental*, porque trasciende, en efecto, á todos los géneros de sér y á cada uno de los seres; y conviene distinguirla de las llamadas predicamental y matemática, y de la unicidad. La unidad *predicamental* resulta de la división de la cantidad continua, *v. gr.*, de la línea, y es una parte de esta cantidad, que se toma para la medida de la misma. Por consiguiente, sólo puede darse en las cosas materiales. La unidad *matemática* es el principio del número. Ella por sí sola no es todavía número, es una parte de éste que sirve para medirlo. En fin, la *unicidad* no sólo es indivisión del

---

1 «Unum, quod convertitur cum ente, non addit supra ens nisi negationem divisionis; non quod significet ipsam indivisionem tantum, sed substantiam ejus cum ipsa; est enim unum idem quod ens indivisum. Patet ergo, quod unum quod convertitur cum ente, ponit quidem ipsum ens, sed nihil superaddit nisi negationem divisionis». S. THOM., Eq. Disp., *De pot.*, q. IX, a. VII, citado por SCHIFFINI (*obr. cit.*, pág 447), á quien seguimos principalmente en esta lección.

2 «Quod autem est compositum, non habet esse, quamdiu partes ejus sunt divisae, sed postquam constituunt, et componunt ipsum compositum». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, qu XI, a. I.

ente, sino que además excluye la coexistencia de toda cosa semejante á la que se dice única en aquello que hace única á la segunda. Así de Dios se dice que es único, porque no hay varios Dioses [1].

Para la mejor inteligencia de los distintos modos de unidad trascendental, debe tenerse presente que la división excluida por ella es doble ó de dos maneras. La primera es la división del ente en los principios que lo constituyen, *v. gr.*, la división ó separación actual del hombre en alma racional y cuerpo. La segunda es la división del ente en muchos entes de la misma razón, ó en otros términos, que sean tales como él, *v. gr.*, la división de un hombre en muchos hombres, ó de un edificio en muchos edificios. La unidad, en cuanto excluye la primera manera de división, se llama *formal* ó *esencial*. En cuanto excluye la segunda manera de división, se presenta la unidad, ora como *numérica*, ora como *universal*. Ambas divisiones son, en rigor, excluidas de un modo más ó menos perfecto por todo sér, porque todo sér es uno con unidad trascendental.

La unidad formal ó esencial, que excluye la división del sér en sus principios constitutivos, se divide primeramente en unidad de simplicidad y unidad de composición. Unidad *de simplicidad* es la propia del sér indiviso en sus principios constitutivos, no sólo actualmente, sino también en potencia. El sér uno con esta manera de unidad, que pertenece únicamente á las substancias inmateriales, y muy singularmente á Dios, ni se divide, ni se puede dividir; es indivisible. Unidad *de composición* es la propia de aquellos seres, que, si actualmente no están divididos, pueden dividirse ó resolverse en sus partes constitutivas. Esta es la unidad que poseen las substancias materiales.

También se divide la unidad formal en unidad *per se*

---

1 SCHIFFINI, *obr. cit.*, pag. 448.

ó *simpliciter* y unidad *per accidens* ó *secundum quid*. La primera es unidad propiamente tal. La segunda lo es impropiamente y por analogía. Unidad *per se* es la poseída por aquellos seres que son verdaderamente indivisos, de suerte que son una sola cosa y no muchas, áun cuando consten de partes. Unidad *per accidens* es la poseída por todo ente, que, estando dividido según el sér, es en realidad muchas cosas, pero que bajo alguna razón es indiviso. Así, el hombre es uno *per se*, porque si bien consta de alma y cuerpo, no se dividen, mientras vive, estos sus principios constitutivos, y por tanto el hombre es uno en cuanto á su sér. Por el contrario, un ejército es uno *per accidens*, porque está dividido en muchos hombres, pero por una razón de orden ó de fin goza de cierta especie de indivisión.

La unidad *per accidens* ó *secundum quid* se subdivide en *natural* y *artificial*, según sea obra de la naturaleza ó del arte, de Dios ó del hombre; como por ejemplo, respectivamente, la unidad del sistema planetario y la unidad de una población. Comprende también la unidad de *fin* ó *moral*, que procede del fin por el cual se unen varias cosas, como la unidad de un palacio; la unidad *de orden* [1], como la de un ejército; la unidad *dinámica*, que tiene lugar cuando varias causas se juntan para producir un solo efecto, como la unidad de los remeros de una nave; la unidad que resulta de la *composición de substancia y accidente*, que es la que más se acerca á la unidad *per se*, por razón de la aptitud natural que la substancia y el accidente tienen para unirse, como la unidad de la cosa blanca; y por último, la unidad de mera *agregación*, que á penas puede llamarse unidad, y que se da entre muchas cosas no unidas por más vínculo que el de la contigüidad ó lugar, *v. gr.*, la unidad de un montón de piedras.

---

1 Véase la lección 42.ª

Todos los seres espirituales, ó dotados de unidad de simplicidad, son unos *per se*, habiendo como cierta proporción entre el grado de su simplicidad y el de su unidad *per se*. Dios es absolutamente simple é indivisible, y es también el sér más perfectamente uno *simpliciter*. La simplicidad del alma humana no es absoluta, sino relativa; pero el alma es una *simpliciter*, porque no está dividida en sus principios constitutivos. Sin embargo, como sujeto de accidentes, el alma racional posee también aquella especie de unidad *per accidens*, que más se acerca á la unidad *per se*, y que resulta de la composición de los accidentes con la substancia. Por lo que toca á los seres materiales, ó dotados de unidad de composición, los hay que tienen unidad *per se*, como la cantidad continua y como todos los compuestos naturales, cuyos principios constitutivos se relacionan á la manera de la potencia y el acto, *v. gr.*, un hombre una planta, etc., porque estos seres compuestos no están actualmente divididos en los principios que los constituyen, aunque todos, además, poseen aquella especie de unidad *per accidens*, que hasta en el alma racional se da. Pero muchas cosas compuestas no tienen más unidad que la *per accidens* ó *secundum quid*, cuyas varias maneras quedaron explicadas.

Hasta aquí hemos tratado de la unidad, en cuanto excluye la división del ente en sus principios constitutivos, ó sea, de la unidad formal ó esencial. Tratemos ahora de la unidad en cuanto excluye la división del sér en muchos de la misma razón que él, ó sea, de la unidad universal y de la unidad numérica.

La unidad *universal* es la indivisión propia del sér, que no se divide en varios seres tales como él, pero que se puede comunicar á muchas cosas en concepto de inferiores á él. Por ejemplo, la razón universal y objetiva de hombre no se puede dividir en otras razones tales como ella, pero se halla en

todos los individuos humanos. La unidad *numérica* es la propia del *individuo*, el cual, además de no dividirse en otros seres de la misma razón que él, está dividido de las demás cosas. Del individuo dijo Aristóteles que no puede predicarse de muchas cosas, porque el conjunto de propiedades, que cada individuo posee, no puede darse en otro [1]. Al individuo se le llama *singular*, en el sentido de que es distinto de los demás individuos de la misma especie, junto con los cuales está debajo de un universal. Porque la unidad numérica pertenece al individuo, recibe también el nombre de *individual*. Tal es, por ejemplo, la unidad de cada uno de los hombres.

La división que algunos hacen de la unidad en genérica, específica y numérica se reduce á la anterior, porque la unidad universal se subdivide en *genérica* y *específica*, excluyendo la primera la división del género y la segunda la de la especie. Así, la unidad de la razón de animal es genérica, y la de la razón de hombre específica.

Hay cierta analogía entre la unidad numérica y la unidad de simplicidad, y entre la unidad universal y la unidad de composición. Como el ente simple es actual y potencialmente indiviso, así el ente numéricamente uno ni se divide, ni se puede dividir en otros entes de la misma razón que él; y como el ente compuesto es actualmente, mas no potencialmente indiviso, así el sér universalmente uno es actualmente indiviso según su propia razón abstracta, pero es potencialmente divisible, en el sentido de que puede idéntica y separadamente estar en muchas cosas, en cuanto inferiores á él, y ser predicado de las mismas.

De la doctrina desarrollada en esta lección se infiere que ningún ente puede haber que no lleve consigo su propia unidad formal, porque, de lo contrario, no

---

1 Véase la división de la substancia en primera y segunda; lección 16 ª

sería un ente, sino muchos, y, por consiguiente, que no excluya su división en los principios que lo constituyen. Pero, además de esta unidad, poseerá unidad numérica ó universal, según que excluya actual y potencialmente, ó sólo actualmente, en el sentido explicado, su división en otros entes, que tengan la misma razón que él. Lo cual permite resumir la teoría de la unidad en las siguientes conclusiones: 1.ª La unidad es propiedad trascendental del ente. 2.ª Todo ente excluye su división en los principios que lo constituyen y en otros entes de la misma razón que él. 3.ª Todo ente es, por tanto, uno con unidad formal y también con unidad universal ó numérica. 4.ª Estos géneros de unidad no son más que modos especiales de la unidad trascendental del ente, la cual, por lo mismo, no puede ser considerada como opuesta á alguno de ellos [1].

LECCIÓN 11.ª

De la multitud.—De la identidad y de la distinción.

La *multitud* se opone á la unidad trascendental como la división á la indivisión. Puede definirse, con Santo Tomás de Aquino, diciendo que *es aquello que resulta de cosas unas, de las cuales ésta no es aquélla* [2]. Dos conceptos, por tanto, concurren á formar la razón de multitud, y son: el concepto de unidad, porque las cosas que componen la multitud deben ser unas, y el concepto de la división de cada cosa de las demás, porque, de lo contrario, todas estas cosas no harían más que una. De lo cual se infiere que toda multitud presupone la unidad, y en cierto modo se funda en ella,

---

1 «Quare unitas entis, quae transcendentalis vocatur, minime opponenda est alicui e praedictis generibus unitatis, quippe haec non sunt nisi *speciales modi* unitatis, quam ens, prout ens est, sibi vindicat». Schiffini, *obr. cit.*, pág 452.

2 «*Id, quod est ex unis, quorum unum non est alterum*». *In lib. I Sent.*, Dist. XXIV, q. I., a III, ad 2.um

ya que no puede haber multitud sin conjunto de seres unos.

La oposición que media entre la multitud y la unidad trascendental es por modo de *privación*, porque esta unidad importa esencialmente negación de división, mientras que la multitud importa asímismo esencialmente afirmación de división [1]. No se pretenda, por eso, que la unidad y la multitud sean incompatibles en el mismo sujeto. Tan sólo en Dios la unidad y la multitud son contradictorias, porque siendo Dios absolutamente simple, excluye también absolutamente de sí toda división, y áun toda divisibilidad. Pero todos los seres finitos, á la vez que unos, son por algún concepto múltiples. Claro está que en cuanto á la razón por la cual son unas las cosas finitas, la unidad de estas cosas excluye la división, y por tanto la multitud. Mas aquello, que es uno bajo un concepto, es multiple bajo otro. Así, el hombre es uno, en cuanto no se divide en otros hombres, ni tampoco en sus principios constitutivos; pero es múltiple en cuanto consta de alma y cuerpo. Y esto no sólo puede afirmarse de los seres finitos materiales, sino también de los espíritus limitados, del alma racional, por ejemplo, que, si es una, y una con unidad de simplicidad relativa, porque no consta de partes substanciales, en cuanto consta de substancia y accidentes y de esencia y existencia realmente distintas, es múltiple [2].

No toda multitud es número. Éste es una especie de aquélla. *Número* es *la multitud medida por la unidad*, *multitudo mensurata per unum*. El concepto de número añade, por consiguiente, al de multitud la ra-

---

1 ...«opponuentur (las razones de unidad y de multitud) *privative*, quatenus unum negat divisionem, quae est de ratione multitudinis, et vicissim multitudo negat indivisionem, quae est de ratione unitatis». SCHIFFINI, *Principia philosophica*, pág. 454. Véase á SUÁREZ, *Metaphy.*, D. IV, sec. VI, n. 2.

2 Véase á S. THOM., *Sum. theol.*, p. I., qu. XI, a. I, ad 2.um

zón de *medida* y también la razón de *parte,* porque la unidad que mide al número es parte de éste [1].

La unidad, que se toma como medida del número, puede ser la misma razón comunísima de ente, ó la razón de un ente determinado. En el primer caso, el número se llama *abstracto,* en el segundo *concreto.* No hace falta advertir que la unidad principio del número es la *matemática,* la cual se opone al número, como la medida á la cosa que con ella se mide, ó como una parte se opone á un respectivo todo.

Por lo que toca al *orden de prioridad,* que los conceptos de unidad, división, multitud y número guardan en nuestro entendimiento, es indudable que el concepto de división precede al de unidad, porque nosotros aprendemos lo uno negando su división, cuya noción, por tanto, suponemos; pero el concepto de multitud es posterior al de unidad, porque sólo concebimos la multitud como resultado de cosas unas, de las cuales ésta no es aquélla. Fácilmente se comprenderá que la idea de número sigue á la de multitud [2].

Con los conceptos de unidad y multitud tienen relación muy íntima los de identidad y distinción.

La *identidad* es *la conveniencia de una cosa consigo misma, ó de dos ó más cosas en una razón común.* De esta definición se infiere que la palabra *identidad* se emplea en dos sentidos. En efecto, cuando decimos,

---

1 SCHIFFINI, *Principia philosophica etc.*, pág. 453.

2 «Unde oportet, quod divisio sit prius unitate non simpliciter, sed secundum rationem nostrae apprehensionis. Apprehendimus enim simplicia per composita. Unde definimus punctum, cujus pars non est, vel principium lineae. Sed multitudo etiam secundum rationem consequenter se habet ad unum: quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc, quod utrique divisorum attribuimus unitatem; unde unum ponitur in definitione multitudinis, non autem multitudo in definitione unius. Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis, ita quod primo cadit in intellectu ens: secundo, quod hoc ens non est illud ens, et sic secundo apprehendimus divisionem, tertio unum, quarto multitudinem». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. XI, a. II, ad 4 ^{um}.

por ejemplo, *Pedro es idéntico consigo mismo,* el adjetivo *idéntico* se toma en significación distinta de la que le damos, al afirmar que *este hombre es idéntico con aquel.* En el primer caso, la identidad implica una relación del sér consigo mismo, y, por tanto, una relación de mera razón. En el segundo, la identidad envuelve la relación de un sér con otro sér, y, por tanto, una relación real. En ambos, la identidad es conveniencia, ora de un sér consigo mismo, ora de un sér con otro, y en ambos también la identidad se funda en la unidad, ya en la unidad numérica, ya en la unidad universal.

Hay, por tanto, dos especies de identidad, á saber, la identidad propiamente dicha y la identidad *secundum quid.*

La identidad *propiamente dicha* es *la conveniencia de un sér consigo mismo.* Esta identidad se funda en la unidad de la cosa, á saber, en la unidad numérica, y de ella no se distingue en realidad, sino tan sólo según nuestro modo de concebirla. Viene á ser la misma unidad de la cosa considerada en dos momentos distintos. Al referir mentalmente una cosa, aprendida en un determinado momento, á la misma cosa, contemplada en un momento anterior, vemos que coincide ó conviene consigo misma, y la declaramos idéntica.

La identidad *secundum quid* es *la conveniencia de dos ó más cosas en una razón común.* Resulta esta identidad de la relación de una cosa con otra ó con otras, que son realmente distintas de ella, pero que con ella convienen en participar de una misma razón objetiva. De aquí que la identidad *secundum quid* suponga necesariamente la unidad universal. Si comparamos, por ejemplo, á Pedro con Pablo, y á ambos con Juan, vemos que, áun siendo individuos distintos, los tres son hombres, que los tres coinciden ó convienen en la razón de *hombre,* y por eso los consideramos idénticos.

Algunos dividen la identidad en *genérica, específica* y *numérica;* pero esta división se reduce á la anterior, porque la identidad numérica es la identidad propiamente dicha, y las identidades genérica y específica son modos de la identidad *secundum quid,* que proceden de que las cosas idénticas convengan en una razón de género ó de especie.

La identidad propiamente dicha se subdivide en física y moral. Identidad *física* es la poseida por las cosas cuya realidad física persevera, en otros términos, que no experimentan mutación, aumento ni disminución en su substancia. Esta es la identidad que pertenece á los espíritus. Así, por ejemplo, la identidad del alma. Identidad *moral* es la poseida por las cosas, cuya substancia se va sucesivamente renovando en parte ó en todo, aunque permaneciendo ellas las mismas. Pertenece esta identidad á los seres materiales. Así, un hombre, una sociedad, son moralmente idénticos. El hombre es siempre el mismo, porque si constantemente se renueva la substancia de su cuerpo, no muda la de su alma [1].

También son especies de identidad propiamente dicha la *adecuada* y la *inadecuada.* La primera es la verdadera identidad. La segunda es la que se da entre el todo y una de sus partes.

La identidad *secundum quid* á su vez se subdivide en identidad esencial, semejanza é igualdad. Identidad *esencial* es la conveniencia de varias cosas en la esencia, como por ejemplo, la de dos caballos. *Semejanza* es la conveniencia de dos ó más cosas en alguna cualidad [2], *v. gr.,* la de dos objetos blancos. *Igualdad* es la conveniencia de varias cosas en la cantidad [3], como la de dos objetos que tengan las mismas dimensiones. No es difícil advertir que la verdadera

---

1 Consúltese á SCHIFFINI, *obr. cit.,* pág 458.

2 Véase la lección 20ª.

3 Véase la lección 19ª.

identidad *secundum quid* es la esencial. La semejanza y la igualdad sólo pueden ser llamadas identidad, tomando esta palabra en un sentido impropio.

La semejanza admite distintos grados, llegando á ser perfectísima, cuando dos cosas tengan la misma esencia y posean en el mismo grado las mismas cualidades. La posibilidad de esta semejanza perfectísima ha sido negada por varios filósofos, y entre ellos por Leibnitz [1], que proclamó el *principium identitatis indiscernibilium* [2], alegando como principal razón la de que dos cosas perfectamente semejantes se reducirían á una sola; lo cual no es exacto, porque si dos individuos se asemejasen en todo, no por eso dejarían de ser dos individuos, no perderían su unidad individual, y por tanto seguirían distinguiéndose numéricamente [3].

Como la multitud á la unidad, así la distinción se opone á la identidad. Afirmar la distinción entre dos cosas vale tanto como negar su identidad.

La *distinción* es *aquello por lo cual una cosa no es otra;* ó bien, la *carencia de identidad entre dos cosas.* Dos cosas serán, por consiguiente, *distintas,* cuando la una no sea la otra, cuando ambas no se reduzcan á una sola [4].

Divídese la distinción en real y mental ó de razón. *Real* es la distinción que se da entre dos cosas fuera del entendimiento que las concibe, ó sea, independien-

---

1 LEIBNITZ nació en Leipzig en 1646 y falleció en Hannover en 1716. «Fué á la vez gran filósofo, gran matemático, gran teólogo, gran historiador, gran erudito y gran jurisconsulto» (CARD. GONZÁLEZ, *Historia de la Filosofía*). «No hay que buscar en sus obras á un discípulo de Descartes, ni de otro filósofo cualquiera: es original en todo. No puede tocar una cuestión sin emitir alguna idea nueva. Este es un hombre extraordinario, en quien el genio rebosa áun en sus teorías más extrañas» (BALMES, *Historia de la Filosofía*). Las obras principales de Leibnitz son las tituladas *Monadologie*, *Nouveaux essais sur l' entendement humain* y *Essai de Théodicée.*

2 ZIGLIARA, *Summa philosophica*, 1884, vol. I, págs. 379 y 380.

3 Consúltese á LIBERATORE, *Institutiones philosophicae,* vol. I, págs. 289 y 290.

4 «Sed in ratione distinctionis est negatio; distincta enim sunt quorum unum non est aliud». S THOM., *Sum. cont. Gent.*, lib. I, cap. LXXI.

temente de él. Será, pues, carencia de identidad entre dos ó más cosas reales. Por ejemplo, la distinción entre Dios y el mundo, entre el alma y el cuerpo. Claro está que la distinción real entre dos cosas no exije su separación; pero ésta es señal de aquélla. También son señales de la distinción real entre dos cosas la mera separabilidad de las mismas, y que la una se origine realmente de la otra [1]. *Mental* ó *de razón* es la distinción que pone nuestro entendimiento entre dos cosas, que en la realidad no hacen más que una, por la virtud que tiene de representarse una misma cosa bajo muchos conceptos. Será, pues, carencia de identidad entre varios conceptos de una misma cosa. Por ejemplo, la distinción entre la animalidad y la racionalidad, cuyos conceptos expresan realidades que se identifican en la esencia humana [2].

La distinción real se subdivide en mayor ó substancial y menor, comprendiendo ésta la accidental y la modal. Llámase *mayor* ó *substancial* la distinción que media entre dos substancias, ó entre los principios constitutivos de una substancia compuesta, *v. gr.*, entre dos caballos, ó entre el alma y el cuerpo humanos. Denomínase *menor accidental* la distinción entre una substancia y un accidente, ó entre dos accidentes, *v. gr.*, entre un pedazo de cera y su figura, ó entre la virtud y la ciencia de un hombre. Dícese, en fin, *menor modal* la distinción entre una substancia ó un accidente y un modo de ser de los mismos, *v. gr.*, entre la esencia substancial y la subsistencia, ó entre el movimiento y su velocidad.

Subdivídese, además, la distinción real en adecuada é inadecuada, en genérica, específica y numérica, y en positiva y negativa. Distinción *adecuada* es la que media entre dos substancias completas en su es-

---

1 Véase á SCHIFFINI, *obr. cit.*, pág.s 460 á 462.

2 Véase á STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, vol. II, pág. 28.

pecie, *v. gr.*, entre dos plantas. *Inadecuada* es la distinción entre el todo y una de sus partes, *v. gr.*, entre el cuerpo humano y uno de sus miembros. La distinción *numérica* tiene lugar entre individuos de la misma especie, como dos hombres; la *específica* entre cosas que pertenecen á diferentes especies y á un mismo género, como un hombre y una bestia, y la *genérica* entre cosas que ni siquiera convienen en el género, como un hombre y una planta. Por último, la distinción se denomina *positiva*, si se da entre cosas positivas, como un árbol y un mineral, y *negativa*, si se da entre lo que tiene sér y lo que no lo tiene, como entre la luz y las tinieblas.

La distinción mental ó de razón se subdivide en virtual y puramente mental. Distinción *virtual*, también llamada *de razón raciocinada (rationis ratiocinate)* y *cum fundamento in re*, es la que tiene lugar entre conceptos, que son expresivos de una sola y misma cosa, pero en ésta se halla la razón ó el fundamento de ser concebida de distintas maneras. Es una distinción que hace el entendimiento guiado por la realidad. Tales son la distinción entre las perfecciones divinas, y la distinción entre la animalidad y la racionalidad en la esencia del hombre. La distinción *puramente mental ó de razón raciocinante (rationis ratiocinantis)*, es mera obra del entendimiento, de suerte que en la realidad de la cosa concebida de distintos modos no se halla fundamento alguno de tal distinción. Así, por ejemplo, la distinción entre animal racional y hombre.

Duns Escoto [1] y sus discípulos admitían una distin-

---

1 JUAN DUNS SCOTO nació, según unos, en Duns (Escocia), según otros, en Dunston (condado de Northumberland); estudió y enseñó en Oxford, París y Colonia, donde falleció, bastante joven, el año 1308. Era hombre de ingenio extraordinario y de conocimientos vastísimos, como lo prueban los doce volúmenes en folio que escribió (*Comentarios á Aristóteles y á Pedro Lombardo, Cuestiones sobre Lógica y sobre Metafísica, etc.*). Fué con razón denominado *Doctor subtilis*, porque su sutileza es

ción intermedia entre la real y la mental, que llamaban *formal* y *media*. Pero esta distinción es inaceptable, porque no cabe término medio entre distinguirse dos cosas en la realidad y distinguirse tan sólo en el entendimiento, y, por tanto, entre la distinción real y la de razón. La supuesta distinción media, según los escotistas la explicaban, es ni más ni menos que una distinción mental, como puede verse en la distinción entre la animalidad y la racionalidad, que se citaba como ejemplo de distinción formal [1].

De lo expuesto se infiere que, á pesar de oponerse la distinción á la identidad, no debe excluirse absolutamente toda distinción de lo que es y se dice idéntico. Sólo la identidad divina excluye toda especie de distinción. Claro está que lo idéntico, en cuanto lo es, ó bajo la razón que lo hace idéntico, no admite distinción alguna. Pero lo que bajo una razón es idéntico, bajo otra razón puede incluir distinción. Así, las cosas distintas numéricamente pueden ser, y muchas son, idénticas específicamente, como por ejemplo, dos hombres.

Á la semejanza opónese en cierto modo la *diversidad*, que no debe confundirse con la distinción, porque es más bien una especie de la misma. Para que dos ó más cosas puedan ser llamadas diversas, es menester que sean distintas, á lo menos específicamente. Así, serán diversos un hombre y una bestia, y más aún un hombre y una planta; pero dos hombres no son diversos, porque sólo se distinguen numéricamente.

---

tanta, que, á fuerza de divisiones y distinciones, pierde de vista las cuestiones que trata. Caracterízase también por su tendencia crítica, que aplica principalmente á las doctrinas tomistas y que le lleva al escepticismo, por lo cual ha sido llamado el Kant de la filosofía escolástica.

1 Consúltese á PESCH, *Institutiones logicales*, part. II, vol II, 1890, pág.ª 160 y 161.

LECCIÓN 12.ª

De la verdad y de la falsedad.

Muy célebre es la definición que de la *verdad* en general dió Santo Tomás de Aquino [1], diciendo ser *adaequatio intellectus et rei, la adecuación ó conformidad entre el entendimiento y la cosa.*

Cuando hay adecuación ó conformidad entre dos cosas, ocurre que una de ellas es la que se conforma con la otra. En la adecuación de que aquí se trata, ó será la cosa la que se conforme con el entendimiento, ó será el entendimiento el que se conforme con la cosa. En el primer caso, el sér ó la realidad de la cosa será medida ó determinada por las ideas del entendimiento, de suerte que en tanto será la cosa verdadera, en cuanto se conforme con estas ideas; y el entendimiento será facultad ó atributo de aquella causa, que mediata ó inmediatamente ha producido la cosa. En el segundo, el sér ó la realidad de la cosa constituye la medida del entendimiento, que no puede conocer más que lo que la cosa es, de tal modo que sólo será verdadero el conocimiento, que el entendimiento obtenga de la cosa, cuando se conforme con lo que ella sea en la realidad.

He aquí el fundamento de la división de la verdad en metafísica y lógica, á las cuales se añade la verdad moral. La verdad *metafísica* es la conformidad de las cosas con las ideas del entendimiento del sér, que las ha producido, siendo estas ideas como el modelo ó ejemplar de aquellas cosas. Así, los seres naturales merecerán la denominación de verdaderos, en cuanto se conformen con las ideas del entendimiento divino; y la merecerán también las cosas artificiales, en cuanto

---

1 *Sum. theol.*, part. I, q. XVI, a. I.

se conformen con la respectiva concepción del entendimiento del hombre, que las haya producido. Pero si se considera que Dios crea y el hombre únicamente transforma [1], que Dios concurre á la operación de todas las causas finitas [2] y que todas las cosas existentes y posibles tienen su representación en los divinos ejemplares [3], conteniéndose todas eminencialmente en la esencia divina, fácilmente se comprenderá que la verdad metafísica, en último término, no es más que la adecuación ó conformidad del sér ó de la realidad de las cosas con las ideas arquetípicas del entendimiento divino, representativas de cuanto tiene razón de sér. Por el contrario, la verdad *lógica, subjetiva* ó *de conocimiento* es la conformidad de los conceptos, y mejor aún, de los juicios [4] del entendimiento con la realidad de la cosa que aprende ó conoce. En fin, la verdad *moral* es la adecuación ó conformidad de los signos externos del lenguaje con las ideas ó con los juicios del sugeto que habla.

Esta división de la verdad en metafísica, lógica y moral tiene su confirmación en la experiencia, porque no es difícil advertir que, áun en el lenguaje ordinario, aplicamos la denominación de verdadero unas veces á las cosas consideradas en sí mismas, cuando decimos, por ejemplo, este metal es verdadera plata, otras á los conceptos ó juicios de nuestro entendimiento, y otras, por último, á nuestras palabras. A la Ontología únicamente pertenece el estudio de la verdad metafísica.

La verdad metafísica es una propiedad trascendental del ente, porque de todos los seres puede predicarse. En efecto: Dios es causa primera ó creadora de las

---

1 Véanse las lecciones 89.ª y 93.ª

2 Véase la lección 94.ª

3 Véase la lección 92.ª

4 En la lección 59.ª manifestaremos que la verdad lógica sólo se halla propia ó completamente en el juicio.

cosas finitas: á todas les ha dado Dios la existencia inmediatamente, ó por mediacion de las causas segundas; pero sólo han podido recibir la existencia, y sólo podrán recibirla aquellas cosas que tienen razón de sér. Es así que cuanto tiene razón de sér se contiene eminencialmente en la esencia divina, y se halla representado desde la eternidad en los divinos ejemplares; luego todas las cosas actuales y posibles estarán conformes con las ideas del entendimiento divino y serán verdaderas con verdad metafísica, la cual, por eso, merecerá el calificativo de *trascendental.*

De lo expuesto resulta que la razón de metafísicamente verdadero no añade á la razón de ente más que el concepto de la conformidad de las cosas con las ideas divinas. Pero la razón de verdadero no significa únicamente esta conformidad, sino también el sujeto conforme con el divino ejemplar. De aquí que la verdad trascendental no se distinga realmente de la entidad de la cosa verdadera; en otros términos, que la razón de verdadero se convierta con la razón de ente [1]. Todo sér es verdadero, porque posee una realidad conforme con el entendimiento divino; y todo lo verdadero es sér, porque es algo y no nada. La misma realidad que se llama verdadera, en cuanto conforme con los divinos ejemplares, considerada en sí, se llama ente. Tan sólo el no sér no es verdadero, porque aquello que no es ninguna relación de conformidad tiene, ni puede tener con el entendimiento divino. Mirando la verdad desde este punto de vista, explícase fácilmente la definición de San Agustín *verum est id quod est* [2].

---

1 *Verum et ens convertuntur*, decían los Escolásticos.

2 *Soliloquorum*, lib. II, cap. V, n. 8.—Muy conocida es la vida del Santo obispo de Hipona, que vivió desde el año de 354 al de 430, para que nos detengamos á resumirla. A SAN AGUSTÍN se debe la formación de un cuerpo de filosofía cristiana, que renació vigorosamente en las obras de Santo Tomás de Aquino. Las cuestiones filosóficas, que San Agustín trató más ampliamente, son las que versan acerca de la verdad y de sus criterios, acerca de la naturaleza del alma y del libre

Además de la adecuación ó conformidad actual que toda cosa, en cuanto verdadera, tiene con el entendimiento divino, posee la aptitud de determinar otra adecuación entre su realidad y los entendimientos finitos, de tal suerte que éstos se conformen con aquélla. De otro modo: todo sér real, y por tanto verdadero con verdad metafísica, puede ser conocido por nuestro entendimiento, cuyos conocimientos serán verdaderos, siempre y cuando se ajusten á la realidad del objeto que aprendamos. Por eso se dice que todas las cosas se refieren al entendimiento humano *per accidens et secundario*, en cuanto pueden ser conocidas por él; mientras que al entendimiento divino, que es la medida de la realidad de las mismas, se refieren *per se et primario*. De aquí el nombre de *objetiva* que también se da á la verdad trascendental, según que se identifica con las cosas que son objeto de nuestra potencia intelectiva. Considerada la verdad trascendental bajo este aspecto, ó sea, por su relación con el entendimiento finito, no se distingue de la cognoscibilidad ó inteligibilidad del sér, porque la misma cosa, que se llama metafísicamente verdadera, en cuanto se conforma con el entendimiento divino, se denomina inteligible, en cuanto puede ser conocida por un entendimiento, como por ejemplo, el entendimiento humano.

Pero aquí es menester advertir que, si bien la denominación de verdaderas les viene á las cosas del entendimiento divino, nosotros se la atribuimos con relación á nuestro entendimiento. Otra cosa sucedería si tuviésemos un conocimiento perfecto de Dios y de los divinos ejemplares. Careciendo de él, es claro que no podemos comparar con estos ejemplares la realidad de los seres, cuando tratamos de apren-

---

albedrío y acerca de la Providencia. Sus obras, tan admirables por la riqueza como por la profundidad de la doctrina que contienen, son muy numerosas, figurando entre las más célebres las tituladas *Confessiones* y *De Civitate Dei*.

der su verdad. Nosotros llamamos verdaderas á las cosas con relación á los *conceptos generales* de nuestro entendimiento. Si una cosa particular se nos presenta adornada de todas las propiedades, cuyas ideas integran un concepto general, que es á manera de tipo de todas las cosas pertenecientes á una misma especie, afirmamos la verdad trascendental de dicha cosa. Si al comparar, por ejemplo, un objeto con el concepto general de caballo, vemos que su realidad es de tal suerte, que se corresponde perfectamente con este concepto general, afirmamos la verdad trascendental de aquel objeto , y decimos: esto es un verdadero caballo. He aquí otra razón por la cual cabe sostener que las cosas finitas, en cuanto verdaderas, se refieren per *accidens et secundario* al entendimiento humano [1].

La doble relación, en que se ha la cosa verdadera con los entendimientos infinito y finito, viene á confirmar lo que ya tenemos indicado acerca de la verdad, á saber, que es un atributo relativo del ente, en el sentido de que siempre dice orden á un entendimiento; y además nos persuade de que la razón de verdaderas se deriva del entendimiento á las cosas, ó, en otros términos, de que las cosas se llaman verdaderas por razón de la verdad que se halla primariamente en el entendimiento divino y secundariamente en el entendimiento humano, al modo que un alimento se llama sano por razón de la salud que hay en el animal. Pero es menester guardarse de exagerar esta doctrina, porque la verdad trascendental se encuentra también propiamente en todas las cosas, de cuyo sér ó entidad no se distingue realmente [2]. Debe concluirse, por tanto,

---

1 Consúltese á Stöckl, *Lehrbuch der Philosophie*, vol. II, pág. 32.

2 «Denominantur res verae a veritate, quae est in intellectu divino vel in intellectu humano, sicut denominatur cibus sanus a sanitatae quae est in animali, et non sicut a forma inhaerente: sed a veritate quae est in ipsa re (quae nihil est aliud, quam entitas intellectui adaequata, vel intellectum sibi adaequans), sicut a forma

que la razón de verdad se halla *per prius* en el entendimiento y *per posterius* en las cosas [1].

Después de las aclaraciones hechas acerca de la verdad metafísica ó trascendental, podremos definirla más cabalmente que al principio, diciendo que es *la misma entidad ó realidad de la cosa, en cuanto actualmente se conforma con la idea ejemplar del entendimiento divino, y en cuanto es capaz de ser conocida por el entendimiento humano, que juzga verdaderas las cosas, cuando se corresponden con sus conceptos generales.*

Tres son las propiedades que los tratadistas señalan á la verdad trascendental, á saber; la *unidad*, la *inmutabilidad* y la *eternidad*. Atribúyense estas dotes á la verdad trascendental por dos razones, ó sea, en primer lugar por razón del entendimiento divino, y en segundo lugar por razón de las esencias mismas de las cosas verdaderas. Todas las cosas son verdaderas con una verdad única ó indivisible, eterna é inmutable, en cuanto que Dios desde la eternidad, mediante una intuición simplicísima é inmutable, las conoce en su divina esencia y las expresa en sus divinos ejemplares, con los cuales todas las cosas se conforman [2]. Además, las esencias de todos los seres, á lo menos consideradas en sí mismas ó con precisión de la existencia, son indivisibles, inmutables y eternas con eternidad nega-

---

inhaerente; sicut cibus denominatur sanus a qualitate sua, a qua sanus dicitur». S. THOM., Qq. Disp., *De veritate*, q. I, a. IV.

1 «Veritas per prius est in intellectu, in rebus per posterius». S. THOM. *lug. cit.*, a. II. Consúltese al CARD. GONZÁLEZ, *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, 1886, vol. I, pág.s 266 á 275 (lib. II, cap. XVII).

2 «El entendimiento divino, causa eficiente y ejemplar, por razón de sus ideas, de todos los seres finitos, es también la medida de su verdad trascendental, como lo es de su esencia; luego, bajo este concepto, todas las esencias criadas son verdaderas con verdad trascendental, con una verdad única, indivisible, eterna é inmutable, cual es la verdad de la inteligencia divina». CARD. GONZÁLEZ, *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, vol. I, pág 304 (lib. II, cap. XXII.)

tiva [1]; luego una ó indivisible, inmutable y eterna será también la verdad trascendental, que se identifica con la misma entidad de las cosas [2].

Hemos demostrado que Dios es el fundamento y la medida de la verdad trascendental, como lo es de todo sér. Pero esto de ningún modo debe llevarnos á afirmar lo que algunos pretenden, á saber, que no hay más verdad sino la que se identifica con el sér absoluto. Aunque Dios, como sumo sér, sea también la suma verdad [3], y aunque de ella dependa la verdad de todas las cosas, porque lo relativo depende de lo absoluto; es, sin embargo, indudable que todas las cosas tienen propia razón de verdaderas, porque tienen sér propio y distinto de Dios. Suponer que la verdad de todas las cosas se identifica con Dios equivale á sostener que el sér de las cosas finitas se identifica con el sér divino, puesto que la verdad trascendental no se distingue realmente de la misma entidad de las cosas; y por tanto, es incurrir en el error del panteismo, que niega la distinción substancial entre Dios y el mundo [4].

La verdad metafísica es la verdad *in essendo*. La verdad lógica es la verdad *in cognoscendo;* su estudio pertenece á la Lógica, y de ella no hemos de tratar aquí; pero es conveniente advertir cómo se relaciona con la verdad trascendental. Si las ideas del entendimiento divino constituyen la medida de la verdad metafísica, la medida de la verdad de nuestro conocimiento no es otra que la misma verdad de las cosas. Así es que nuestros juicios serán verdaderos, cuando se conformen

---

1 Véase la lección 9ª.

2 «Veritas rerum recte dicitur una, aeterna, ac immutabilis, primo quidem secundum veritatem divinae mentis; deinde, licet diversimode, ratione earumdem essentiae absolute et secuudum se consideratae». SCHIFFINI, *Principia philosophica*, 1886, pág. 485 y sig tes

3 S. THOM., *Sum theol*, p, I, q. XVI, a. V.

4 Véase á ORTÍ Y LARA, *Lecciones sumarísimas de Metafísica*, vol. I, 1887, pag. 117 y 118.

exactamente con la realidad ó verdad metafísica de la cosa sobre que versan, y cuando no, erróneos. Por eso se dice que la verdad de nuestro conocimiento es *absolutamente indivisible,* queriendo significar, con esta palabra, que no cabe término medio entre conformarse ó no nuestros juicios con lo que las cosas en la realidad son, y que, por consecuencia, es absurda la teoría llamada de la *verdad incompleta,* defendida por ciertos eclécticos, cuando pretenden que no hay verdad alguna que excluya todo error, ni error alguno que no contenga parte de verdad: teoría tanto más inadmisible, cuanto que hay verdades subjetivas, que, refiriéndose á objetos necesarios ó expresando relaciones esenciales de las cosas, son absolutamente inmutables [1].

Siendo la *falsedad* aquello que se opone á la verdad, podrá definirse: *la no conformidad ó inadecuación entre una cosa y un entendimiento* [2].

Como la verdad, la falsedad puede dividirse en *metafísica, lógica* y *moral.* De la falsedad lógica ó *error,* que consiste en la no conformidad de nuestros juicios con la realidad de la cosa sobre que versan, y de la falsedad moral ó *mentira,* que consiste en la no conformidad de nuestras palabras con los conceptos que deben expresar, no hay porqué tratar en la Ontología. Sólo haremos algunas indicaciones acerca de la falsedad metafísica.

Si la verdad metafísica es propiedad trascendental del ente y si se identifica con el mismo sér ó entidad de las cosas, según hemos probado, es claro que la falsedad metafísica, como exclusión de la verdad trascendental, no tendrá existencia en las cosas. La fal-

---

1 Consúltese acerca de esta teoría de la verdad incompleta al card. GONZÁLEZ, *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás,* 1886, vol. I, pág.s 324 á 348 (lib. II, cap. XXIV y XXV.)

2 «Quia igitur veritas generatim sumpta est adaequatio rei et intellectus, merito a S. Thoma Qq Disp. *De veritate,* Qu. I, Artic. X, falsitas definitur: *inaequalitas rei et intellectus*». ZIGLIARA, *Summa philosophica,* vol. I, pág. 386.

sedad metafísica, como carencia de toda verdad, y, por lo tanto, de toda realidad, es la nada. Ninguna cosa puede ser falsa en sí misma ó metafísicamente falsa, porque todas las cosas tienen un sér conforme con los divinos ejemplares. Redúcese la falsedad á una mera *denominación extrínseca,* que se aplica á las cosas, por razón de algún juicio falso, que formula nuestro entendimiento, inducido por ciertas apariencias de las mismas cosas. Así, cuando decimos que el estaño es plata falsa, la falsedad no está en el estaño, sino en nuestro juicio, porque consideramos como plata aquello que es verdadero estaño [1]. Del mismo modo, cuando de una persona decimos que es falso amigo, la falsedad no está más que en nuestro entendimiento, porque consideramos como amigo á quien no lo es. Por consiguiente, las cosas se dicen falsas, según aquello que no son; porque, según aquello que son, todas las cosas son verdaderas, y si las llamamos falsas, incurrimos en error [2].

LECCIÓN 13.ª

De la bondad.

Definimos la *bondad* trascendental del ente, diciendo ser la *misma entidad ó realidad de la cosa, según que es conveniente á otra y apetecible por ésta* [3].

---

1 «Et quia innatum est nobis per ea, quae exterius apparent, de rebus judicare, eo quod nostra cognitio a sensu ortum habet, qui primo, et per se est exteriorum accidentium: ideo ea,quae in exterioribus accidentibus habent similitudinen aliarum rerum, dicuntur esse falsa secundum illas res: sicut fel est falsum mel, et stannum est falsum argentum». S. Thom., *Sum. theol.*, p. I, q. XVII, a. I.

2 «... res comparata ad intellectum, secundum id, quod est, dicitur vera; secundum id quod non est, dicitur falsa. Unde *verus tragoedus est falsus Hector*, ut dicitur (por S. Agustín) in 2. Solil. (cap 6. in fin.)». S. Thom., *lug. cit.*, ad I.um

3 «Bueno, decía Aristóteles (*Etica*, lib. I, princ.), y con él los Escolásticos, es lo que todas las cosas apetecen (τὸ οὗ πάντα ἐφίεται, *id quod omnia appetunt*)».

La razón de bueno añade á la de ente los conceptos de *conveniencia* y *apetibilidad*. En tanto será buena una cosa, en cuanto convenga á otra y sea capaz de excitar el apetito de la misma. Dícese que una cosa conviene á otra, cuando es apta para perfeccionarla; y por apetito entendemos aquí la mera tendencia ó inclinación natural de toda cosa á su propia perfección, significando, por tanto, así los apetitos sensitivo y racional, como el apetito natural, que es común á todos los seres [1]. Pero estos términos de conveniencia y de apetibilidad no deben ser considerados como expresivos de cosas realmente distintas. Ambos indican la misma razón, ó sea, la bondad de la cosa, porque aquello que hace á un sér conveniente á otro, también lo hace apetecible por éste. Verdad es que, según su orden lógico, parece descubrirse cierta prioridad en el concepto de conveniencia respecto al de apetibilidad, porque concebimos que una cosa es apetecible por otra, cuando aprendemos la razón de conveniencia que posee la primera respecto de la segunda; mas esto no nos autoriza para considerar, en el orden real, á la apetibilidad como efecto de la conveniencia.

A la manera que la unidad y la verdad, es la bondad propiedad *trascendental* del sér, y, por tanto, no se distingue realmente de la misma entidad de la cosa [2]. Así lo hacemos constar en la definición que hemos presentado de la bondad. Todo sér es bueno y todo lo bueno es sér; en otros términos, la razón de bien se convierte con la de ente [3]. Que todo sér es bueno se prueba, considerando que todo sér posee sus perfecciones esenciales y constitutivas, las cuales le convienen y son apetecidas por él, y, por consiguiente, son bue-

---

1 Véase la lección 63ª.

2 «Bonum et ens sunt idem secumdum rem: sed differunt secundum rationem tamtum». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. V, a. I.

3 *Bonum et ens convertuntur*, decían los Escolásticos.

nas. Esta verdad se confirma asímismo por medio de la experiencia, la cual nos enseña que todo sér real es conveniente á algún otro, y que nada hay en el universo que para nada sirva, pues á lo menos los seres creados tienen la bondad de contribuir al orden general del mundo [1]. Que todo lo bueno es sér se patentiza por la consideración de que lo bueno es perfectivo de alguna cosa [2], y como perfectivo debe tener sér. En esta doctrina se funda la definición de S. Agustín *bonum est id quod est,* que coincide con la que daba de lo verdadero [3].

Por identificarse ambas con la entidad del sér, la verdad y la bondad son una sola y misma cosa. Únicamente se distinguen en nuestra mente, que entiende como verdadero el sér, en cuanto se conforma con algún entendimiento, y como bueno el mismo sér, en cuanto conviene á alguna cosa, cuyo apetito excita. Y aquí merece notarse que, mientras las cosas se dicen verdaderas sólamente con denominación *extrínseca,* esto es, en cuanto se conforman con el entendimiento divino, ó en cierto modo con el humano; dícense buenas no sólo con esta suerte de denominación, en cuanto son como una participación ó imitación de la bondad infinita de Dios, sino también con denominación *intrínseca,* en virtud del sér perfectivo que poseen. De lo cual resulta que mientras la razón de verdaderas se deriva del entendimiento á las cosas, la razón de buenas, por el contrario, se deriva de las cosas al apetito; de suerte que la bondad se predica primariamente de aquéllas, y secundariamente de éste [4].

No estará de más advertir que para que la cosa

1 Consúltese á PESCH, *Institutiones logicales,* part. II, vol. II, 1890, pág.s 199 y sig.tes

2 S. THOM., Qq. Disp., *De veritate,* q. XXI, a. I.

3 Véase á STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie,* 1887, vol. II, pág. 34.

4 Véase á ORTÍ Y LARA, *Lecciones sumarísimas de Metafísicas,* vol. I, páginas 125 y 126.

buena ó el bien sea apetecido, es menester su previo conocimiento, ora por el mismo sujeto del apetito, como ocurre cuando éste es sensitivo ó racional, ora por aquella causa, que, al dar la existencia á alguna cosa, la ha dotado de apetito natural. Tal es la verdad en que se fundan los célebres apotegmas de los antiguos *nihil volitum nisi praecognitum* é *ignoti nulla cupido.*

Estudiemos ahora las principales especies de bienes.

Divídese primeramente el bien en *absoluto* y *relativo.* Muchas veces se entiende por bien absoluto el bien infinito, y en este sentido el bien absoluto es Dios; y entiéndese por bien relativo el bien de las cosas finitas. A propósito del bien absoluto así entendido, debe notarse que, áun cuando Dios sea el bien sumo y la fuente de toda bondad, como de todo sér, no por eso es la única bondad, como no es el sér único. Las cosas finitas tienen su sér propio y realmente distinto del sér divino, y, puesto que la bondad se identifica con el sér, también poseen su propia bondad [1]. Pero las palabras bien absoluto y bien relativo, se emplean además, en otra acepción muy distinta, según la cual bien *absoluto* es lo conveniente al mismo sér llamado bueno, y por tanto el bien absoluto equivale á las perfecciones propias de los seres, por ellos naturalmente apetecidas; y bien *relativo* es lo conveniente á otro sér distinto de la cosa llamada buena, la cual es capaz de perfeccionar á aquel sér y de excitar su apetito. De aquí que el bien absoluto merezca, justamente, la denominación de *bonum sibi,* y el relativo la de *bonum alteri* [2].

Divídese, en segundo lugar, el bien en metafísico,

---

1 Consúltese al CARD. GONZÁLEZ, *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, vol. I, pág.s 360 á 368 (lib. II, cap. XXVII).

2 Véase á SCHIFFINI, *Principia philosophica*, pág 495

físico y moral. Llámase *metafísico* el bien trascendental ó común á todas las las cosas. Bien *físico* es el que conviene á cada sér según su peculiar naturaleza, como la salud y la ciencia respecto del hombre. Por eso á menudo recibe el nombre de *natural*. Bien *moral* es el que perfecciona á algún sér en el orden moral ó de las costumbres, como la caridad.

Otras especies de bienes son el verdadero y el aparente. Bien *verdadero* es aquel que conduce á su perfección final á la cosa que lo posee, siendo, por tanto, en realidad, un bien; y bien *aparente* es el que, por el contrario, aparta á la cosa que lo posee de aquella perfección, no siendo, en realidad, tal bien. La virtud, por ejemplo, es un bien verdadero y el vicio un bien aparente.

Por último, divídese el bien en útil, deleitable y honesto. Bien *útil* es el que se apetece, no por sí mismo, sino por razón de otro bien, de forma que sirve de medio para la consecución de este bién, que es el fin, *v. gr.*, el dinero. Bien *deleitable* es el que se apetece por el deleite ó la satisfacción que trae consigo, ora respecto del apetito sensitivo, ora del racional, *v. gr.*, un manjar agradable y la tranquilidad de conciencia. Bien *honesto* es el apetecible por sí mismo, ó sea, por razón de su perfección intrínseca, independientemente de la utilidad y del deleite que pueda proporcionar, *v. gr.*, todas las virtudes. De suerte que así el bien deleitable como el honesto tienen razón de fin, en lo cual se distinguen del bien útil, que sólo es apetecido en consideración á aquéllos. A su vez, el bien honesto se distingue de los demás en que es el bien superior; el útil y el deleitable son bienes imperfectos, por decirlo así, que deben subordinarse al bien honesto ó principal.

La división del bien, que acabamos de exponer, no se hace porque sean opuestos según su naturaleza el bien útil, el deleitable y el honesto, sino porque lo son

únicamente sus razones ó conceptos [1]. Tan cierto es esto, que una misma cosa puede ser á la vez útil, deleitable y honesta. La ciencia, por ejemplo, es útil, porque sirve al que la posee de medio para conseguir varios fines, como, entre ellos, el de enseñar al ignorante; es deleitable, porque produce satisfacción en el apetito racional, y es honesta, porque se apetece por sí misma, en cuanto que ella en sí es cosa muy excelente. Lo propio puede decirse de la virtud.

Debe advertirse, además, que esta última división del bien se refiere principal y cumplidamente á la naturaleza humana, aunque también cabe referirla á los seres inferiores al hombre. Así, respecto de los animales, es bien deleitable todo lo que les produce deleite, y para los seres que carecen de sensibilidad, lo es, en sentido metafórico, el reposo en su propio bien. Respecto de unos y de otros, puede considerarse como bien honesto su mismo sér é igualmente su conservación, y como bienes útiles los actos que ejecutan y los medios de que se valen para conseguir su fin y los demás bienes [2].

Expliquemos, para terminar, la llamada *difusión* del bien. Cuando se dice que el bien es difusivo de sí mismo, "*bonum est diffusivum sui*„, se quiere manifestar que la bondad del fin se comunica á los medios que empleamos para su consecución, haciéndolos apetecibles, siempre que no sean esencialmente malos; y también se quiere significar que quien ha conseguido un bien procura que los demás lleguen asímismo á obtenerlo, facilitándoles los medios que tiene á su alcance, lo cual ocurre muy frecuentemente cuando se trata de un bien moral. Esta difusión del bien conviene en grado eminente á la bondad infinita de Dios [3],

1 «Non fit haec divisio per oppositas res, sed per oppositas rationes». S. THOM., II. Dist. XXI, q. I, a. III.

2 Véase á ORTÍ Y LARA, *obr. cit.*, pág. 128 y á S. THOM., *De verit.*, q. XXI, a. I.

3 Véase la lección 90ª.

porque á Dios deben todas las cosas su sér, y, por consiguiente, su bondad.

LECCIÓN 14.ª

Del mal.

Siendo el *mal* lo que se opone al bien, es claro que consistirá en la carencia de bien; pero no en la carencia de todo bien, ni tampoco en la carencia de un bien cualquiera. No puede consistir en la carencia de todo bien, porque si el mal excluyese todo bien, se convertiría en la nada. Sabemos, en efecto, que la bondad y el sér son cosas que se identifican. Si algún ente careciese, por razón del mal, de todo bien, carecería de todo sér, y nada sería. Por esta razón el mal sólo excluye de los seres el bien ó la perfección que se le opone, y áun, á veces, no hace más que disminuirlo. Por ejemplo, una enfermedad en los ojos excluye el bien de la vista ó entorpece la visión, pero no quita todo bien del animal que la padece. Ni tampoco el mal consiste en la carencia de un bien cualquiera, sino en la carencia de un bien ó de una perfección en un sujeto apto para poseerla; de suerte que el mal no es una mera negación de bien, sino *la privación* [1] *de un bien ó de una perfección en algún sujeto.* Así, por ejemplo, la carencia en el hombre de una facultad, en virtud de la cual fuese capaz de conocer intuitivamente todas las cosas, es una mera negación de perfección, pero no un mal, porque esta facultad no es un bien ó una perfección debida al hombre según su naturaleza. En cambio, la carencia de oido es una verdadera privación de perfección ó un mal para el hombre, porque éste es naturalmente capaz de poseer y ejercitar aquel sentido [2].

1 Véase la lección 5.ª

2 «. .malum importat remotionem boni: non autem quaelibet remotio boni

Tal es la acepción en que ordinariamente se emplea la palabra mal. A veces, sin embargo, con ella se expresa el mismo sujeto malo, esto es, *la cosa privada de cierto bien ó perfección*, *v. gr.*, el animal ciego.

Así explicado el propio concepto del mal, compréndese desde luego que el mal no es algo positivo, no es una realidad, sino la privación de lo positivo, la privación de una realidad. De aquí que el concepto ó la razón formal del mal no sea positiva, sino *negativa,* porque expresa la exclusión de cierto sér. Ahora, lo negativo sólo es cognoscible con relación á lo positivo que quita, pero no lo es en sí mismo; luego únicamente podremos conocer el mal por el bien, cuya privación es.

Mas, áun siendo negativa su razón, todo mal se ordena á dos entes positivos, conviene á saber, al bien ó perfección, que excluye, y á otro sér ó á otra realidad, que, lejos de excluir, supone y afirma. Así, por ejemplo, la enfermedad dice orden á la perfección de la salud, que excluye, y al sér del animal enfermo, que supone. Por eso hemos dicho antes que el mal no consiste en la carencia de todo bien. El mal exije indispensablemente la existencia de un sujeto, de un sér en que recibirse. Este sujeto, en que el mal reside, es una cosa buena, porque todo sér, en cuanto tal, es bueno. Luego con razón se afirma que *el mal tiene su fundamento en el bien,* no habiendo, sin bien, mal posible [1].

---

malum dicitur. Potest enim accipi remotio boni et privative, et negative. Remotio igitur boni negative accepta mali rationem non habet. Alioquin sequeretur, quod ea, quae nullo modo sunt, mala essent. Et iterum, quod quaelibet res esset mala ex hoc, quod non habet bonum alterius rei, utpote, quod homo esset malus, quia non habet velocitatem caprae, vel fortitudinem leonis. Sed remotio boni privative accepta malum dicitur: sicut privatio visus caecitas dicitur». S. THOM., *Sum theol.*, p. I, q. XLVIII, a. III. «Malum... nihil est aliud quam privatio ejus quod quis est et debet habere». *Sum. cont. gent.*, lib. III, cap. VII.

1 «Patet autem ex praedictis quod, quantumcumque multiplicetur malum,

Además, *la causa del mal es siempre un bien.* Para que un sér sea despojado de una perfección, se requiere una causa, y esta causa debe ser un ente, porque aquello que no es no puede obrar. Como todo sér es bueno, también la causa del mal, en cuanto ente, será buena. Debe notarse, sin embargo, que el bien ó la causa, que produce el mal, no es causa *per se*, sino *per accidens* [1] del mismo, en otros términos, que ninguna causa produce el mal, intentando producirlo, sino, por el contrario, intentando la producción del bien. El mal, como privación de bien, no puede ser intentado natural, ni libremente; de ningún modo puede ser deseado ni querido, porque todo lo apetecible tiene razón de bien. Pero á veces sucede que una causa, intentando un verdadero bien, produce accidentalmente un mal, lo cual ocurre, asímismo, cuando el bien intentado por la causa no es verdadero, sino aparente. Así, por ejemplo, puede acontecer que una persona, mientras se dedica al trabajo, se infiera involuntariamente una herida con el instrumento que emplea; y cuando un hombre comete un acto pecaminoso, no lo ejecuta, ni lo intenta, en cuanto es un acto malo, sino considerándolo como bueno, por razón del deleite ó de la utilidad que le proporciona [2].

Si queremos concretar más esta cuestión, podremos advertir que la producción del mal se explica por alguna ó algunas de las siguientes razones: 1.ª Por la deficiencia ó imperfección natural de la causa que produce el efecto malo. En consideración á esto se dice que la causa del mal no es eficiente, sino deficiente [3]. 2.ª

---

nunquam potest totum bonum consumere. Semper enim oportet quod remaneat mali subjectum, si malum remanet. Subjectum autem mali est bonum. Manet igitur semper bonum». S. THOM., *Sum. con. gent.*, lib. II, cap. XII.

1 Véase la lección 35.ª

2 Consúltese á S. THOM., *Sum theol.*, p. I, q. XLIX, a. I y *Sum. contr. gent*, lib. III, cap. X.

3 «Malum eo modo, quo habet esse, eo modo habet et fieri, et quoniam malum

Porque la causa no aplica á la operación toda la virtud que naturalmente posee, ó no pone en ella todo el cuidado que podría ó debería poner, lo cual únicamente cabe respecto de las causas inteligentes y libres. 3.ª Porque la acción en sí misma buena de una causa determine la privación de algún bien en otro sujeto. Así ocurre en el caso del mal relativo, como en seguida veremos. 4.ª Por defecto de la materia que recibe la acción de una causa, ó por los obstáculos, que la misma materia oponga á esta acción [1].

Divídese el mal en absoluto y relativo, y en físico, intelectual y moral. El último se subdivide en mal de culpa y mal de pena.

Mal *absoluto,* también llamado *simpliciter* y *per se* ó *secundum se*, es el mal propiamente dicho ó en sí mismo, es la carencia de un bien debido á un sujeto, *v. gr.,* la ceguera. Mal *relativo,* también llamado *per accidens,* es aquello que no siendo en sí mismo, en su respectivo sujeto, un mal, sino un bien, determina la privación de un bien en otro sujeto. Por ejemplo, la voracidad del león es en sí misma un bien para el león, pero es un mal para el cordero; el poder punzante de la espada es una perfección de ésta, pero es un mal para la persona herida. El bien, de que priva el mal absoluto, es accidental; de suerte que su falta es compatible con la existencia del sujeto en que se da. El bien ó la perfección, de que priva el mal relativo, puede ser substancial, como la vida que pierde el cordero, al ser devorado. Y aquí merece notarse respecto del mal relativo, que, áun siendo en sí mismo un bien, y por tanto, algo positivo, en cuanto mal, es una cosa

---

privatio est et defectus, hinc est, quod sicut malum esse non est aliquid vere esse, sic nec malum effici est vere ab aliquo fieri ut efficiente, sed vi deficiente». S. BUENAVENTURA, *In libr. Sent.* II, dist. XXXIV, a. I, q II, ad arg , citado por STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, vol. II, pág. 37.

1 CARD. GONZÁLEZ, *Filosofía elemental*, 1884, vol. II, pág 59.

negativa, como negativo es el mal absoluto. De suerte que el mal relativo no contradice la doctrina, que hemos consignado acerca de la naturaleza negativa del mal. Para convencerse de ello, basta considerar que en tanto se dice una cosa relativamente mala, en cuanto determina ó es capaz de determinar la privación de alguna perfección en otra cosa, ó lo que es lo mismo, en cuanto no es conveniente á ésta. Así, el poder punzante de una espada se dice que es un mal relativamente al hombre, en cuanto no es conveniente á su cuerpo, ó sea, en cuanto puede determinar en él la privación de la salud con la herida que le infiera [1].

La división del mal en físico, intelectual y moral se hace principalmente con relación al hombre. Mal *físico* es la privación de una perfección reclamada por la naturaleza humana en el orden material ó sensible, *v. gr.*, la fealdad, la ceguera, la falta de un miembro. Mal *intelectual* es la privación de una perfección intelectual ó reclamada por nuestro entendimiento, como el error y la ignorancia. Mal *moral* es la privación de un bien perteneciente al orden moral, á saber, la privación de la rectitud de los actos libres, ó de su conformidad con las leyes morales, *v. gr.*, un pecado, un vicio. El mal físico puede tener lugar también en otras substancias materiales distintas del hombre, pero sólo un espíritu finito puede ser sujeto de los males intelectual y moral.

A estos males añadieron Leibnitz [2] y otros filósofos el que llamaron mal *metafísico*, considerándolo como carencia de ulterior perfección, y haciéndolo coincidir, por consiguiente, con la limitación de las cosas creadas, con la imperfección y los defectos naturales de las mismas. Pero este mal metafísico no es verdadero mal, es la mera negación de una perfección no reclamada por la

---

1 Véase á Pesch, *Institutiones logicales*, part. II, vol. II, págs. 206 y sig.tes

2 *Essai de Théodicée*, part. II, § 209.

naturaleza del sér que la experimenta, no es privación de bien. Pugna, además, el mal metafísico con el común sentir de todos los hombres, puesto que ninguno dirá, por ejemplo, que un hombre sea malo, porque carezca de alas para volar ó de una inteligencia infinita. Las cosas creadas son necesariamente finitas é imperfectas, y por eso no tienen ni pueden tener todas las perfecciones: su naturaleza no reclama más que algunas; la falta de las primeras no constituye un mal de la cosa, la carencia de una de las segundas sí.

Mal *de culpa* es el mal moral propiamente dicho, y, por tanto, consiste en la privación de la debida conformidad de nuestras acciones libres con las leyes morales. El mal *de pena* tiene su origen en el mal de culpa, y consiste en la privación de algún bien ó de alguna perfección, impuesta por razón de cierto desorden moral. Un robo, por ejemplo, es un mal de culpa; y la privación de libertad, que se impone al ladrón, es mal de pena. Un acto vicioso es un mal de culpa, y es mal de pena la enfermedad que aquel acto puede producir. El remordimiento es también un mal de pena [1].

Algunos filósofos han tratado de explicar la mezcla del bien y del mal en el mundo por medio de la existencia de dos principios sumos y eternos, uno infinitamente bueno y otro infinitamente malo. Los antiguos maniqueos [2] profesaron esta doctrina, que tenía su precedente en las religiones asiáticas [3], y que en tiempos más cercanos ha sido admitida, á lo menos indirectamente, por ciertos filósofos, sobre todo por el escep-

---

1 Véase á S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. XLVIII, á V y VI.

2 La heregía de los *maniqueos*, que apareció en los primeros siglos de la era cristiana, recibió su nombre del persa Manés. Además de afirmar la existencia de dos principios sumos, cayeron los maniqueos en otros errores, tales como el de la metempsícosis.

3 Principalmente en las teogonías de Zoroastro y Buddha.

tico Bayle [1], que pretendía demostrar *a posteriori* la existencia de un sér sumamente malo. Pero semejante doctrina es absurda, porque un mal sumo implica contradicción. En efecto: como existente por sí mismo *ab aeterno*, el supuesto principio sumamente malo debería poseer todas las realidades y perfecciones posibles, y, por tanto, debería estar dotado de infinita bondad; mas como supremamente malo, debería carecer de todas las realidades y perfecciones posibles, y de este modo se reduciría á la nada. El mal es privación de bien, exclusión de alguna realidad: un mal sumo sería exclusión de toda realidad, y, por consiguiente, nada sería. Además, todo mal es efecto de la acción de una causa y se recibe en un sujeto bueno, según hemos probado. Es así que un mal sumo excluiría toda causa y todo sujeto bueno en que recibirse; luego un sumo mal es imposible [2].

Para explicar la mezcla de bienes y de males en el mundo basta tener presente las cuatro razones, que antes hemos consignado, no admitiendo más principio sumo que un Dios infinitamente bueno. Pero se pregunta: siendo Dios origen y causa de todas las cosas ¿será también *origen primitivo* ó *causa primera* del mal?

Por lo que toca al mal moral de culpa, desde luego se puede contestar negativamente. Si el mal moral de culpa consiste en conculcar las leyes que el mismo Dios ha establecido, es claro que Dios no puede ser el origen primitivo de este mal. Semejante origen se encuentra exclusivamente en la deficiencia radical de los seres finitos, que ejecutan acciones moralmente malas. Respecto del mal moral, Dios no hace mas que permi-

---

1 Vivió BAYLE por los años de 1647 á 1705. Escribió el voluminoso libro titulado *Diccionario histórico y crítico* y otras obras llenas de contradicciones é inexactitudes. Llamábase con justicia á sí mismo *assembleur de nuages*.

2 Véase á S. THOM., *Sum. contr. gent.*, lib. III, cap. XV.

tirlo. Dios deja á los espíritus finitos hacer uso de su libertad, la cual, siendo imperfecta, les da aptitud para inclinarse al mal mejor que al bien. Pero Dios saca siempre bien del mal, áun del mal moral, que acrisola la virtud de los hombres buenos y es ocasión de que se manifiesten la misericordia y la justicia divinas.

Tampoco se encuentra en Dios el origen primitivo del mal físico absoluto, que procede, del mismo modo que el mal de culpa, de la imperfección y defectibilidad radicales de los seres finitos. Sólo en un sentido muy impropio puede decirse que Dios es causa primera del mal físico absoluto, y áun del mal de culpa, á saber, en el sentido de que es creador y conservador de todas las cosas finitas, que, como esencialmente imperfectas, pueden ser sujeto y causa del mal.

No ocurre lo propio respecto del mal de pena y del mal físico relativo. Dios puede intentar el mal de pena, y asímismo lo intentan los hombres, no en cuanto es privación de bien, sino como un medio de restablecer el orden moral, vulnerado en cierto modo por el mal de culpa. Igualmente Dios quiere el mal físico relativo, en cuanto es en sí mismo un bien, y sólo consiente las privaciones que este mal relativo determina en muchas cosas, según que semejantes privaciones sirven de medio indispensable para la consecución de un bien más alto que el quitado por ellas, á saber, el bien de la harmonía ó del orden general del universo, que reclama la transformación y hasta la destrucción de ciertos seres para la existencia de otros.

De todo lo cual resulta que la presencia de males en el mundo es perfectamente compatible con la existencia de un sér infinitamente bueno, porque el Bien sumo excluye de sí todo mal, pero no es menester que lo excluya de los demás seres, que son naturalmente imperfectos, tanto más cuanto que el mal físico es ne-

cesario y que hay razones que explican la permisión del mal moral por el infinito Bien [1].

III.—DE LAS CATEGORÍAS DEL ENTE.

1.º—De las categorías en general.

LECCIÓN 15.ª

Consagramos el tercer tratado de la Ontología al estudio de las categorías del sér. Expondremos primeramente algunas nociones generales acerca de las mismas, y después trataremos de cada una de ellas en particular.

La palabra *categoría* se deriva mediatamente del verbo griego κατηγορέω, en su acepción de *enunciar* ó *predicar*. Por eso vale tanto como la voz *predicamento*, que procede del verbo latino *praedico*.

Las *categorías* ó *predicamentos* del ente son los *conceptos supremos á que pueden reducirse cuantos predicados se enuncian de las cosas finitas*. Cada categoría es, por tanto, una noción universal, que abraza otras ideas menos universales relacionadas con ella. Así, por ejemplo, las nociones de espíritu, cuerpo, planta, animal, hombre, etc., que se predican de diversas cosas, se reducen al concepto supremo ó á la categoría de substancia. En otros términos, cada categoría es un género supremo ó un primer género, debajo del cual se coordina una serie de géneros y especies [2].

---

1 Véase al Card González, *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás*, vol. I, págs. 386 á 399 (lib. II, cap. XXX) y *Filosofía elemental*, vol II, pág.s 59 y sig.tes

2 «Nam categoriae sunt supremae notiones, ad quas diversa rerum genera referuntur, proindeque supremae notiones, quae de diversis rebus praedicari possunt». Sanseverino, *Inst. seu elem. philos. christ.*, vol. II, 1885, pág. 4.

No se infiera de esto que las categorías sean meros conceptos subjetivos sin fundamento en la realidad. Tienen, por el contrario, verdadero *valor objetivo*, porque nuestro entendimiento las forma, partiendo precisamente de la observación de las cosas existentes. Las categorías expresan los especiales modos de ser propios de las cosas finitas. Como especiales, estos modos de ser sólo convienen á ciertas cosas, en lo cual se distinguen de los modos generales de ser, que son comunes á todas las cosas, en cuanto son entes, y que ya hemos estudiado bajo el nombre de propiedades trascendentales del sér. Así, la razón de uno denota un modo de ser general y es predicable de todas las cosas; pero las razones de inmaterialidad y de cantidad son modos especiales de ser sólamente propios de ciertas cosas, y por eso la primera no se puede predicar más que de los espíritus y la segunda más que de los cuerpos. Convienen, por tanto, todas las categorías en expresar una realidad objetiva, pero difieren en cuanto significan distintos modos especiales de ser.

Las categorías únicamente dicen orden á las cosas finitas, según se ha hecho constar en su definición. Dios como sér actualísimo, está muy por encima de todas ellas. Porque es absolutamente infinito, Dios excluye de sí toda limitación y todo modo especial de ser. De suerte que Dios, áun siendo substancia, y substancia infinita, no es una especie de substancia [1], no entra, por decirlo así, en la categoría de substancia [2]. En otros términos, las categorías son *divisiones del ente actual finito*.

Tampoco pueden ser colocados en categoría al-

---

1 «Nomem substantiae imponitur a substando; Deus autem nulli substat». S. THOM., *In lib. I, Sent.*, Dist. VIII, q. IV., a. II.

2 Consúltese á PESCH, *Institutiones logicales*, part. II, vol. II, 1890, pág.s 243 á 246.

guna los entes de razón, porque todo su sér lo tienen en el entendimiento. Los seres incompletos, esto es, los que son parte de otro, figuran en la categoría de su respectivo todo.

Convienen todos los filósofos en que *el principio de donde se derivan las categorías es el sér,* porque á todos ha debido parecer evidente que, siendo las categorías determinaciones del sér, modos especiales de ser de las cosas, sólo el sér podía reputarse como su principio general. La razón de ente, sin embargo, no es género lógico respecto de los conceptos inferiores á ella, según oportunamente demostramos [1], y por tanto, tampoco lo es respecto de las categorías. Á la razón de ente las categorías no añaden más que la razón del modo cómo el sér está en todas las cosas, de las cuales cada categoría se predica.

Pero los filósofos discuten la significación que debe darse á la palabra sér, en cuanto expresa el principio de las categorías. Unos, como Kant y Rosmini [2], afirman que el sér, de donde proceden las categorías es el que denota la cópula ó el vínculo que enlaza el sujeto con el predicado en las proposiciones, de suerte que derivan sus categorías de las formas generales del juicio y de las relaciones posibles del predicado con el sujeto. Otros, como Hegel, Krause [3] y áun Gioberti [4], sacan sus categorías del sér, en cuanto significa

---

1 Véase la lección 5ª.

2 Rosmini-Serbati (1797-1855) escribió muchas y doctísimas obras, siendo la más importante la titulada *Nuovo saggio sull' origine delle idee.* Aunque por lo común acepta las doctrinas tomistas, en varias trascendentales cuestiones se muestra ontologista, y áun establece conclusiones que conducen al panteismo.

3 La filosofía de Krause (1781-1832) es una nueva fase del panteismo germánico. A penas conocida durante la vida de este filósofo, fué extendida después por sus discípulos y partidarios, y especialmente en España por Sanz del Río. Pero el krausismo es un error que ha pasado ya de moda, habiéndolo reemplazado el positivismo.

4 La filosofía de Gioberti (1801-1852) es esencialmente ontologista. La obra más notable de este filósofo es la titulada *Introducción al estudio de la Filosofía,*

la esencia de las cosas. En fin, Aristóteles, Alberto Magno[1], Santo Tomás de Aquino y toda la filosofía escolástica ponen el principio de las categorías en el ente actual, es decir, en el sér, en cuanto expresa la realidad existente.

La primera opinión es totalmente inadmisible; porque la *cópula* únicamente denota la unión de ideas en nuestra mente, pero no manifiesta la manera cómo está el sér en las cosas, que es lo que importa saber cuando de categorías se trata. Muchas veces, además, se atribuye al sujeto, por medio de la cópula, no una realidad, sino una privación de sér, como por ejemplo, cuando se dice: el ave es irracional. Kant estableció doce categorias, nombre con que designaba los conceptos puros del entendimiento, ó sea, los que no significan cosa alguna que puedan percibir los sentidos. Estas doce categorías nacían de las doce especies de juicios, que Kant encontraba al dividir los mismos por razón de la cantidad, de la cualidad, de la relación y de la modalidad [2]. Rosmini se contentó con diez categorías, aunque para establecerlas adoptaba el mismo fundamento que Kant, á saber, el orden del predicado al su-

---

1 ALBERTO DE BOLLSTADT, más conocido por ALBERTO MAGNO (1193 ó 1205-1280), pasó la mayor parte de su vida enseñando filosofía en Colonia, donde tuvo por discípulo á Santo Tomás de Aquino. Se le llamó *Magno* y *Doctor universal* por la grandísima extensión de su saber, revelada en sus obras, que componen veintiun volúmenes en fólio. La filosofía de Alberto Magno es, principalmente, la aristotélica harmonizada con los dogmas cristianos.

2 Por razón de la cantidad, dividía Kant los juicios en singulares, particulares y universales, y de ellos infería respectivamente las categorías de *unidad*, de *pluralidaa* y de *totalidad*. De la división de los juicios, por razón de la cualidad, en afirmativos, negativos y limitativos, sacaba las categorías de *afirmación* ó *realidad*, de *negación* y de *limitación*. Por razón de la relación, dividía Kant los juicios en categóricos, hipotéticos y disyuntivos, y de ellos derivaba las categorías de *substancia y accidente*, de *causa y efecto* y de *reciprocidad entre el agente y el paciente*. En fin, de la división de los juicios, por razón de la modalidad, en problemáticos, asertorios y apodícticos, infería las categorías de *posibilidad é imposibilidad*, de *existencia y no existencia* y de *necesidad y contingencia*. *Kritik der reinen Vernunft*, lib. I, sec. III,

jeto [1]. Pero unas y otras categorías, como simples conceptos ó formas puramente subjetivas del entendimiento, carecen de todo valor objetivo y nada pueden decirnos acerca del modo de ser de las cosas fuera de nosotros [2].

Tampoco la *esencia considerada en sí misma*, esto es, sin referirla á los varios géneros y especies de cosas existentes, puede ser tenida como principio de las categorías, porque la esencia absolutamente considerada prescinde de la existencia, y, por tanto, partiendo de ella, no es posible averiguar y clasificar los distintos modos de ser de las cosas actuales, especialmente cuando se pretende reducir á aquella esencia absolutamente considerada todas las esencias singulares, como lo hacen los panteistas. Hegel [3] consideró como primera categoría, como *categoría-género*, el sér ó esencia indeterminada, que llamó *absoluto*, no distinta de su *idea*, confundiendo el orden real con el ideal y la esencia con la existencia. Gioberti [4] y Krause [5] admitieron y desarrollaron á su manera el principio de Hegel, siendo, para aquél, el sér divino la primera categoría, que produce las demás categorías segundas, y llegando el último á hacer figurar en la tabla de sus categorías nada menos que las propiedades metafísicas del ente.

---

1 He aquí los nombres que daba ROSMINI (*Logica*, lib. II, sec. I, cap. IX) á sus diez categorías: 1.ª *predicado equivalente al sujeto*, 2.ª *ideal antecedente*, 3.ª *condicional*, 4.ª *primero de la esencia*, 5.ª *relación esencial*, 6.ª *esencial ó parte de la esencia que no es la principal*, 7.ª *consiguiente á la esencia*, 8.ª *propio*, 9.ª *accidental*, 10.ª *relación real accidental*. Además de estas categorías, que llamaba *dialécticas*, Rosmini admitía categorías *ontológicas* é *ideológicas*.

2 «...si categoriae non aliunde ducerentur, nisi ab *esse*, quod relationem praedicati cum subiecto in enuntiatione significat, ipsae omni reali fundamento destituerentur; quod quidem ad idealismum ducit». SANSEVERINO, *Instit. seu elem. philos. christ.*, vol. II, 1885, pág. 6.

3 *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 86 y sig.tes

4 *Protologia*, vol. I, sag. I y III.

5 Véase el examen crítico de las categorías de Krause en ORTÍ Y LARA, *Lógica*, 1885, pág. 136 á 154.

Si las categorías no proceden del sér como cópula, ni de la esencia absolutamente considerada, forzoso será admitir que el principio general de las categorías se halla en el *sér actual*. Las categorías, en efecto, son los géneros supremos de las cosas; las categorías denotan los especiales modos de ser de las existencias finitas, y nuestro entendimiento las forma, partiendo de la observación de las cosas actuales. Luego las categorías únicamente pueden derivarse del sér, en cuanto significa algo existente.

Por lo que toca al número de las categorías, ya se habrá notado que hay divergencia entre los filósofos. Las diez categorías de Aristóteles, que infundadamente atribuyen algunos á Arquitas Tarentino, son las que mayor popularidad han alcanzado en las escuelas, y tienen cierto parecido con las del filósofo indio Kanâda [1]. Las categorías de Aristóteles son las siguientes: *substancia* (ἡ οὐσία, *substantia*), *cantidad* (τὸ ποσόν, *quantitas*), *cualidad* (τὸ ποιόν, *qualitas*), *relación* (τὸ πρός τι, *relatio*), *ubicación* ó *localidad* (τὸ ποῦ, *ubi*), *temporalidad* (τὸ πότε, *quando*), *situación* (τὸ κεῖσθαι, *situs*), *hábito* (τὸ ἔχειν, *habitus*), *acción* (τὸ ποιεῖν, *actio*) y *pasión* (τὸ πάσχειν, *passio*) [2].

Para explicar esta división del sér en diez categorías, que es indudablemente la mejor que se ha hecho, debe considerarse, ante todo, que las cosas ó existen en sí mismas, ó existen en otra como en su sujeto: las primeras se llaman substancias y accidentes las segundas. Por eso dicen muchos que las dos categorías capitales son las de substancia y accidente. Ahora bien; el concepto de substancia es una verdadera ca-

---

1 Las categorías de Kanâda, filósofo indio que se supone contemporáneo ó anterior á Pitágoras, son seis, á saber, la substancia, la cualidad, la acción, lo común, lo propio y la relación.

2 En el libro Περὶ τῶν κατηγοριῶν, que es el primero del célebre Ὄργανον del Estagirita.

tegoría, porque es unívoco, ó sea, porque se predica según la misma razón de todas las especies y de todos los géneros que comprende; pero no así el de accidente, porque son distintos los modos especiales de ser denotados por cada uno de los accidentes, y porque las diferencias, que determinan los accidentes, son algo accidental, y, por tanto, su noción se incluye en el concepto de accidente. Luego este concepto no es un verdadero género supremo, no es, en rigor, una categoría. De suerte que no hay una categoría, sino varias categorías de accidente, admitiendo Aristóteles hasta nueve.

Entre estas categorías de accidente figuran, en primer lugar, la cantidad y la cualidad, porque nacen de los diversos principios constitutivos de las substancias, á saber, del principio material la primera y del principio formal la segunda. Las substancias inmateriales, como simples formas que son, carecen de cantidad. Los demás accidentes resultan de las diferentes maneras de haberse la substancia ó de comparar la substancia con otras subtancias, y según que ella sea sujeto ó término de esta comparación. De la comparación de la substancia con otras, siendo la substancia sujeto de la comparación, nacen la relación, la acción, la pasión y la situación. La relación resulta de toda la substancia; la acción del principio formal de la misma, porque la forma es el principio por el cual la substancia obra; la pasión del principio material de la repetida substancia, puesto que la materia es el principio por el cual la substancia experimenta alguna mutación, y la situación de la ordenación de las partes de la substancia en el lugar que ocupa. De la comparación de la substancia con otras, siendo ella término de la comparación, nacen los accidentes denominados ubicación ó localidad, temporalidad y hábito. La ubicación es el accidente en virtud del cual la substancia ocupa lugar, y la temporalidad el accidente por el cual las subs-

tancias duran temporalmente; incluyendo ambos la razón de medida extrínseca de la substancia, á saber, de medida permanente la primera, es decir, la razón de lugar, y de medida sucesiva la segunda, ó sea, la razón de tiempo. El accidente llamado hábito resulta de la aplicación de vestidos, armas, etc., á la substancia material [1].

No concluiremos esta lección sin advertir que así la Lógica como la Ontología tratan de las categorías, pero de distinto modo. En cuanto las categorías son los géneros supremos que se pueden predicar de las cosas, su estudio pertenece á la Lógica. En cuanto expresan los modos especiales de ser del ente actual finito, su estudio corresponde á la Ontología. De suerte que el lógico no considera más que la razón de género y de especie de las cosas que cada categoría abraza, averigua el modo como unas cosas pueden ser predicadas de otras por el entendimiento; mientras que el metafísico investiga la razón de sér particularmente significada por cada categoría, determinando su naturaleza y propiedades. En otros términos, la Lógica explica las categorías, en cuanto son conceptos reflejos, que expresan las cosas según que el entendimiento las aprende; la Ontología las expone, en cuanto son conceptos directos, que expresan las cosas según el modo de ser que tienen fuera de nuestro entendimiento [2].

---

1 Véase á SANSEVERINO, *Instit. seu elem. phil. christ.*, vol. II, pág. 14 y á ELEIZALDE, *Elementos de Lógica*, 1886, págs. 37 á 40.

2 Véase á ORTÍ Y LARA, *Lógica*, págs. 89 y 90 y *Lec. sumar. de Metaf.*, pág. 138.

2.°—De la categoría de substancia.

LECCIÓN 16.ª

Noción y división de la substancia.

Son la substancia y los accidentes cosas tan íntimamente unidas en la realidad, que es muy difícil, por no decir imposible, concebirlas con separación. Por eso explicaremos á la vez aquí las nociones de substancia y accidente.

La palabra *substancia* se deriva mediatamente del verbo compuesto latino *substare*, que significa *estar debajo*, *sustentar*. Según esta etimología, se dice que la substancia es lo que está debajo de otras cosas, aquello que sustenta los accidentes. La voz *accidente* procede del verbo también latino *accidere*, que vale tanto como *recibirse en, sobrevenir á*. Los accidentes, en efecto, sobrevienen á la substancia y en ella se reciben. Pero estas definiciones puramente etimológicas no bastan para darnos el concepto exacto de las cosas definidas.

Nuestro entendimiento forma los conceptos de substancia y accidente, partiendo de los datos que le proporciona la experiencia así interna como externa. Por medio de una y otra aprendemos la multitud y variedad de sucesivas modificaciones, que experimentamos nosotros mismos, y que se verifican en las cosas que están fuera de nosotros; y también aprendemos que, en medio de semejantes modificaciones, hay en nosotros y en las cosas externas algo que es uno, idéntico ó permanente. Aquellas variables modificaciones son los accidentes; este algo permanente la substancia.

No son, sin embargo, todas las substancias de tal

manera permanentes, que excluyan toda mutación en sí mismas. Muchas hay que de esta manera mudan, como los alimentos cuando se convierten en parte de nuestro organismo. Ni tampoco son todos los accidentes de tal manera variables, que puedan desaparecer de su respectiva substancia. Accidentes hay, en efecto, los llamados predicamentales y naturales, que se reciben necesariamente en la substancia, mientras ésta permanece siendo lo que es [1]. De aquí que la variabilidad ó mutabilidad por sí sola no constituya la esencia del accidente. Para poder llamar accidente á una cosa, es menester que le convenga existir en otra como en su sujeto, ó lo que es lo mismo, que sea apta para sobrevenir á otra cosa ya perfectamente constituida, de modo que la primera no sea parte esencial ni integrante de la segunda. Así, el alma racional se recibe en el cuerpo humano, pero no es accidente, sino parte esencial del hombre, porque el cuerpo se constituye en humano, merced á su información por el alma racional. También la cabeza se recibe en nuestro cuerpo, y no es accidente, sino parte integral del mismo, porque un cuerpo sin cabeza no estaría completamente constituido. En cambio el color, que se recibe en nuestro organismo, es accidente suyo, porque no lo constituye esencial ni integralmente. En virtud de estas consideraciones podremos definir el accidente, diciendo que es *el sér al cual conviene existir por inherencia en otro como en su sujeto* [2].

Claro está que la cosa, en la cual existen, como en su sujeto, los accidentes, será la substancia. Pero para que el sujeto de los accidentes sea verdaderamente substancia, es preciso que él, á su vez, no sea apto para recibirse en otra cosa, como en su propio sujeto.

---

1 Véase la lección 18.ª

2 «Accidens est ens, cujus esse est inesse». S. THOM., *De potent.*, qu. VII, art. VII.

Así, hay ciertos accidentes que se reciben en la cantidad, y ésta no es substancia, sino accidente que se recibe en la substancia corpórea. No sería, por tanto, buena definición de la substancia aquella en que se la explicase, diciendo que es el sujeto de los accidentes. Por eso definiremos la substancia: *el sér al cual conviene existir en sí, y no en otro como en su sujeto de inherencia.* Esta definición no es más que descriptiva. El concepto de substancia, como género supremo, no es susceptible de una definición esencial [1].

Quienes definen la substancia, *sér que existe por sí*, necesitan explicar estas palabras, porque, de lo contrario, podrían ser interpretadas malamente [2]. La substancia no existe *per se* de tal modo que excluya todo linaje de dependencia de otro sér, porque todas las substancias finitas dependen de Dios, que las ha creado y las conserva. Cuando se dice de la substancia que existe por sí, debe entenderse esta afirmación en el sentido de que la substancia excluye toda dependencia subjetiva, es decir, que la substancia no necesita para existir recibirse en otra cosa como en su sujeto; pero no en el sentido de que excluya la dependencia causal de otro sér. Tan sólo una substancia hay que exista absolutamente *per se*, excluyendo toda suerte de dependencia, y esta substancia es Dios. He aquí porque preferimos definir en general la substancia: sér que existe en sí [3].

Terminamos esta definición, diciendo que no conviene á la substancia existir en otro sér como en su sujeto de inherencia, porque importa tener presente

---

1 «Si subtantia possit habere definitionem, non obstante quod est genus generalissimum, erit ejus definitio, quod substantia est res cujus quidditati debetur esse non in aliquo». S. THOM., Qq. Disp., *De potent.*, qu. VII, a. III.

2 Así, por ejemplo, PESCH escribe: «Itaque substantia ita existentiam habet, ut per se sit, neque alius rei indigeat, in qua insit». *Institutiones logicales*, part. II, vol. II, pág. 247.

3 Véase al CARD. GONZÁLEZ, *Filosofía elemental*, vol. II, págs. 120 y 124.

que, según hemos advertido, hay substancias que se reciben y existen en otras, á saber, las partes esenciales é integrantes constitutivas de ciertas cosas, y no por eso dejan de ser verdaderas substancias, aunque parciales ó incompletas. Pero no hay substancia alguna capaz de de recibirse, como los accidentes, en un sujeto ya perfectamente constituido.

Por la celebridad que han alcanzado, merecen ser examinadas las definiciones que Descartes y Spinoza dieron de la substancia. Descartes la definió: "la cosa que de tal modo existe, que de ninguna otra necesita para existir„ [1], y Spinoza: "aquello que se concibe en sí y por sí, esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa, de donde pueda proceder„ [2]. Ambas definiciones, como fácilmente se advierte, son muy parecidas y vienen á decir lo mismo. El defecto común á las dos consiste en proclamar la independencia absoluta de la substancia, cuando ésta no excluye esencialmente, según hemos explicado, más dependencia que la subjetiva. La consecuencia inmediata y lógica de semejantes definiciones es el panteismo, que supone la existencia de una sola substancia; porque si, en efecto, la substancia fuese un sér que existiese por sí mismo, de suerte que de ninguna manera dependiese de otro sér, no habría más substancia que Dios. Es muy grave, por tanto, el error que dichas definiciones encierran.

Respecto á la *formación de los conceptos de substancia y accidente*, hemos indicado ya que el entendimiento humano los elabora, apoyándose en los datos de la experiencia. Nuestro entendimiento comprende que aquello, que sucesivamente cambia y varía,

---

1 «Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum». *Principia philosophiae*, part. I, n. 51.

2 «Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur; hoc est, id cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat». *Ethica*, par. I, def. III.

por fuerza ha menester recibirse en alguna cosa, la cual sea el sujeto de estos cambios y variaciones, y que, por el contrario, aquello, que de alguna manera permanece idéntico en medio de sus modificaciones, existe en sí mismo, no necesitando recibirse por inherencia en sujeto alguno. Por este camino llegamos á concebir las nociones universales de substancia y de accidente, y áun á formular el juicio expresivo del principio llamado de *substancialidad*, á saber, *no hay modificación sin substancia modificada, ó accidente sin respectiva substancia,* juicio que resulta de comparar aquellas nociones [1].

De tal modo formado el concepto de substancia, es claro que posee verdadero *valor objetivo*. Locke [2], sin embargo, pretendió que es una mera ficción de nuestro entendimiento, sin que objeto alguno le corresponda en la realidad, y así se explica que definiese la substancia: "conjunto ó agregado de cualidades que percibimos por los sentidos y que coexisten unidas por un vínculo desconocido". Para llegar á este resultado fundábase Locke en el hecho de que lo mismo la experiencia externa que la interna sólo nos dan á conocer las modificaciones de las cosas, mas no sujeto alguno que sustente estas modificaciones.

Pero semejante doctrina es completamente errónea. Si Locke se hubiese contentado con decir que no tenemos conocimiento esencial y perfecto de la substancia, hubiera enunciado una verdad manifiesta; porque á pesar de que nuestra idea de la substancia es clara, en cuanto la discernimos de los accidentes, desconocemos, no obstante, la íntima naturaleza del sér substancial; ignoramos, en rigor, qué cosa sea

---

1 Véase á PRISCO, *Elementos de Filosofía especulativa* (versión española, 1884), vol. II, págs. 46 y 47. Debe advertirse que, por excepción y milagrosamente, ciertos accidentes pueden existir sin recibirse en substancia alguna, como veremos en la lección 18.ª

2 *Essay concerning human unterstanding,* lib. II, cap. XXIII.

la substancia, y por eso, al definirla, nos limitamos más bien á significar aquello que la substancia no es. Esto, sin embargo, no nos autoriza para afirmar, como el filósofo inglés, que nuestro concepto de substancia sea una pura ficción.

A penas hace falta probar el valor objetivo del concepto de substancia, porque se trata de un concepto que nuestro entendimiento forma, partiendo de la observación de los seres reales, de suerte que la razón de substancia es tan objetiva como la razón de sér. La misma razón objetiva de accidente supone, por necesidad, el valor objetivo de la de substancia, porque á todo accidente conviene recibirse por inherencia en otra cosa, que, ó será substancia, ó será un accidente que se recibirá en alguna substancia. Además, con idéntica razón se podría negar el valor objetivo del concepto de accidente que el del concepto de substancia, porque percibimos los accidentes unidos, y no separados, de ésta. Pero ambas negaciones pugnan con el común sentir de todos los hombres, cuyo lenguaje revela que sus conceptos de substancia y accidente son expresivos de cosas reales [1].

El valor objetivo de la idea de substancia es cosa tan evidente que el mismo Locke implícitamente lo reconoció, incurriendo en una palpable contradicción; porque si, de una parte, negaba que hubiese algo en la realidad correspondiente á nuestro concepto de substancia, afirmaba, de otra, que hay un vínculo por nosotros desconocido y que une las cualidades sensibles de las cosas. Este vínculo es precisamente la substancia [2]. Por último, los accidentes, que el filósofo

---

1 PRISCO (*obr. cit.*, pág.s 44 y 45 del vol. II) observa, con razón, que de la doctrina de Locke acerca de la substancia sacaron respectivamente Berkeley y Hume el idealismo y el escepticismo, negando el primero la realidad de la substancia corpórea, y el segundo la de toda substancia.

2 Véase á SANSEVERINO, *Instit. seu elem. philos. christ.*, vol. II, pág.s 100 y 101 y á ZIGLIARA, *Summa philosophica*, vol. I, pág. 433.

inglés admite en las cosas, existen en sí ó existen en otro. Si existen en sí, la substancia no será conjunto de accidentes, sino de substancias. Si existen en otro, éste será una verdadera substancia, si existe en sí; y si existe en otro tercero, éste tercero será la substancia; so pena de incurrir en el absurdo de suponer una serie infinita de accidentes.

Por lo demás, ya hemos visto que nosotros tenemos un conocimiento claro, aunque imperfecto, de la substancia. Lo que hay es que la experiencia por sí sola es incapaz de dárnoslo. Locke, como sensualista que era, reducía nuestras ideas á meras percepciones de los sentidos, y así no es de extrañar dijese que desconocemos las substancias, porque no las aprendemos mediante los sentidos solos, sino principalmente por nuestra virtud intelectiva, muy superior á la sensitiva.

Estudiemos ahora las principales especies de substancias. La división de la substancia en primera ó singular y segunda ó universal pertenece más propiamente á la Lógica que á la Ontología. Substancia *primera* ó *singular* es toda substancia individual existente en la naturaleza, *v. gr.*, este hombre. Substancia *segunda* ó *universal* es la razón genérica ó específica que se predica de la substancia singular, *v. gr.*, la razón de hombre. De manera que son substancias segundas todos los géneros y especies que abraza la categoría de substancia. De la substancia primera dijo Aristóteles [1] que *ni se predica de sujeto alguno, ni está en sujeto alguno*, porque existe en sí, y de la segunda que *no está en sujeto alguno,* porque es substancia, *pero que se predica de algún sujeto*. En otros términos, la substancia primera existe en la realidad y la segunda en el entendimiento.

Según sea la perfección de la substancia, se divide

---

1 *De las categorías*, cap. III.

en completa é incompleta. *Completa* es la substancia que no sólo excluye un sujeto de inherencia, porque existe en sí, sino también la comunicabilidad con otra substancia, esto es, la aptitud para existir con otra substancia, *v. gr.*, el ángel, el hombre. *Incompleta* es la substancia que, si bien no existe en otra cosa como en su sujeto, sin embargo tiende naturalmente á unirse con otra substancia, y de esta unión ha menester para componer una naturaleza específica, *v. gr.*, el alma humana. La substancia completa está perfectamente constituida en su especie, y la incompleta no. Así es cómo ordinariamente se entiende esta división, á saber, mirando la substancia desde el punto de vista de la *especie*.

Á veces, sin embargo, hácese la división de la substancia en completa é incompleta, considerando la substancia desde el punto de vista de la *substancialidad*. *Completa*, en razón de la substancialidad, es la substancia capaz de ejercer por sí misma sus propias operaciones específicas, sin necesidad del concurso de la substancia con que pueda estar unida, y también capaz, por tanto, de existir independientemente de ella, como por ejemplo, el alma racional. *Incompleta*, desde el punto de vista de la substancialidad, es la substancia que no puede existir ni puede obrar separadamente de otra substancia, constituyendo ambas, además de un solo sér específico, un solo principio de sus operaciones específicas, como por ejemplo, el alma de las bestias [1].

Otra división de la substancia es en corpórea, inmaterial y espiritual. Substancia *corpórea*, también llamada *material*, es la que consta de materia y forma, la que está afectada por la cantidad, la que se compone de partes, de las cuales unas están fuera de las otras, *v. gr.*, una piedra. Denomínase *inmaterial* toda

---

1 Consúltese á ZIGLIARA, *obr. cit.*, vol. I, pág.s 428 y 429.

substancia simple ó inextensa, *v. gr.*, el alma racional y el alma de las bestias. Las substancias inmateriales son puras *formas*, como decían los Escolásticos, de manera que tienen su sér fuera de la materia. En fin, recibe el nombre de *espiritual* toda substancia inmaterial que sea absoluta ó intrínsecamente independiente de la materia, en cuanto á su existencia y á sus operaciones específicas. Así, por ejemplo, es espiritual el alma humana porque puede existir, entender y querer independientemente del cuerpo, según demostraremos en la PSICOLOGÍA [1]; pero el alma de las bestias, aunque inmaterial, no es espiritual, porque no puede existir ni obrar con independencia de la materia. Entre las substancias espirituales, las hay completas en razón á la especie y á la substancialidad, como los ángeles, y también las hay únicamente completas desde el segundo punto de vista, mas no desde el primero, como el alma racional.

Puede dividirse, por último, la substancia en *viviente* y *no viviente* ó *inanimada*, según esté ó no dotada de vida, y en *simple* y *compuesta* [2], según que carezca de partes reales substanciales ó conste de ellas.

No terminaremos esta lección sin apuntar las principales *propiedades* que pertenecen á la substancia. Cuatro son las que suelen señalar los tratadistas [3], á saber: 1.ª *No existir en sujeto alguno por inherencia*, según hemos manifestado ya. 2.ª *No tener contrario*. En efecto: llámanse contrarias las cosas que mutuamente se excluyen de un mismo sujeto; mas la substancia no tiene su sér en sujeto alguno, luego nin-

---

1 Véase la lección 71.ª

2 Véase la lección 27.ª

3 Consúltese á SANSEVERINO, *Instit. seu elem. philos. christ.*, vol. II, pág 102, á PESCH, *Institutiones logicales*, part. II, vol. II, pág.s 270 y 271 y á SCHIFFINI, *Principia philosophica*, pág.s 527 y 528.

guna substancia, en razón de tal, puede tener contrario. Tan sólo puede una substancia oponerse á otra [1], en razón de las cualidades que posea. 3.ª *Ser susceptible de cualidades contrarias,* pero no puede recibirlas simultánea, sino sucesivamente. 4.ª *No ser susceptible,* como tal substancia, *de más ni de menos,* ó en otros términos, de grados de intensión ó remisión [2]. Una substancia determinada podrá ser más perfecta que otra, pero no será más substancia que ésta. La razón genérica de substancia es igualmente participada por todas las substancias particulares, las cuales también igualmente participan de su respectiva razón específica.

LECCIÓN 17.ª

La subsistencia, el supuesto y la persona.—El principio de la individuación de las substancias.

La *subsistencia* es una perfección propia y exclusiva de las substancias completas no sólo en razón de la substancialidad, sino también en razón de la especie. Puede definirse sencillamente diciendo que es la *perfección ó el acto en virtud del cual la substancia completa existe.* La subsistencia es, por tanto, un modo de existir especial. Si la existencia es una perfección que hace actuales á las cosas que la reciben, la subsistencia es una perfección que hace completas á las substancias que la posseen. Si queremos ahora saber en qué consista esta perfección que la subsistencia pone

---

1 «Substantiae quippe, non per se ipsas, sed per suas qualitates, sicut aqua, et ignis, dicuntur sibi esse contrariae». S. Agustín, *De nat. et grat. contr. Pel.*, c. LIV, n. 63.

2 «... substantia secundum se ipsam non potest recipere *magis*, et *minus*; quia est ens per se: et ideo omnis forma, quae substantialiter participatur in subjecto, caret intensione, et remissione: unde in genere substantiae nihil dicitur secundum *magis* et *minus*». S. Thom., *Sum. theol.*, part. I de la par. II, q. LII, a. I.

en la substancia, nos bastará recordar el concepto ya explicado de la substancia completa. En su virtud, cabe ampliar la definición de la subsistencia, declarando que es *aquella actualidad que perfecciona la substancia y la hace completa, de suerte que posea una naturaleza específica propia suya, y pueda obrar, y por tanto existir, sin dependencia de otra substancia y sin necesidad de comunicarse con ella.*

La actuación de la esencia substancial por la subsistencia produce el *supuesto.* No toda substancia, de consiguiente, será supuesto. El supuesto es la *substancia subsistente,* ó lo que es lo mismo, la substancia completa en razón de la especie, la substancia que posee una naturaleza específica propia suya, y que es independiente é incomunicable en cuanto á su existencia y á sus operaciones [1]. Pero esta independencia del supuesto no es absoluta, porque toda substancia finita, áun cuando sea completa, depende de la causa que la ha producido. La independencia del supuesto consiste en poseer una naturaleza específica, y en ser capaz de existir y de obrar sin necesidad de recibirse en una substancia finita, y hasta en carecer de aptitud para comunicarse con ella. Así, un hombre es un verdadero supuesto, porque de suyo posee la naturaleza específica humana, y existe y puede ejecutar todas las operaciones de que es capaz sin necesidad de comunicarse con otra substancia finita. No ocurre lo mismo con el alma racional, que, si en razón de su espiritualidad puede existir y entender y querer separada de la materia, ella, por sí sola, no posee la naturaleza específica humana, ni puede ejecutar ciertos actos sin el concurso del cuerpo. Por donde se vé que no es lo mismo substancia singular ó individual que supuesto. Las par-

---

1 De aquí el célebre axioma que atribuye las acciones á los supuestos, *actiones sunt suppositorum*, axioma que se funda en la consideración de que el supuesto ó la substancia completa es el principio íntegro de todas sus operaciones.

tes esenciales é integrales de una substancia, como el alma racional y un órgano de nuestro cuerpo, son substancias singulares, mas no son supuestos, no son substancias completas. Todo supuesto es substancia individual ó singular, pero sólo la substancia singular completa es supuesto.

La *persona* es una especie de supuesto. Así es que toda persona es supuesto, mas no todo supuesto persona. Llámase persona al *supuesto racional,* en otros términos, á la *substancia completa de naturaleza racional* [1].

Largamente han discutido y discuten los filósofos acerca de si es ó no real la distinción entre la subsistencia y la esencia substancial subsistente. Mientras unos opinan que la subsistencia es una realidad distinta de la esencia del supuesto, otros creen que consiste en la mera carencia de unión y de comunicabilidad de la substancia completa con otro sér. No vamos á examinar los argumentos presentados por una y por otra parte en favor de sus respectivas tesis, porque nos contentamos con apuntar esta cuestión, que, si al principio fué puramente teológica, como planteada al pretender explicar el sagrado misterio de la Encarnación del Verbo [2], es también de índole filosófica. Cúmplenos, sin embargo, consignar que tenemos por más probable la primera opinión, á saber, la que considera á la subsistencia como una *realidad distinta* de la esencia substancial subsistente. Distinguiéndose realmente, como hemos demostrado [3], la existencia de la esencia

1 Esta definición es muy parecida á la de Boecio, *naturae rationalis individua substantia*, donde la palabra *individua* debe entenderse en el sentido de *subsistente* ó *completa*. Véase á Stöckl., *Lehrbuch der Philosophie*, vol. II, pág. 65, nota 1.

2 «In hanc quaestionem, fortasse philosophi nunquam devenissent, nisi Fidei mysteria occasionem dedissent». Liberatore, *Institut. philosophi*., vol. I, pág. 338, nota 1. Por lo demás, sabido es que Jesucristo tomó una naturaleza humana singular é individual, pero no la subsistencia ó la personalidad humana, porque aquella naturaleza fué asumida en la persona divina.

3 Véase la lección 9.ª.

en los séres finitos, también la subsistencia de las substancias completas finitas deberá ser una realidad distinta de su esencia substancial, porque la subsistencia es un modo especial de existir, es la existencia peculiar ó la perfección propia y exclusiva de la existencia de los supuestos [1].

Por lo que toca á la persona, conviene hacerse cargo de la doctrina sostenida por Locke [2] y otros filósofos, cuando pretenden que la personalidad humana consiste en la conciencia que el hombre tiene de sí mismo, y que la identidad de la persona depende de la conciencia y del recuerdo de las propias acciones. Esta doctrina es manifiestamente errónea. En virtud de su naturaleza racional, la persona es capaz de tener conciencia de sí y de sus actos; pero eso no nos autoriza para creer que la personalidad consista en semejante conciencia. De lo contrario, no serían personas los dementes, y en general dejarían de serlo todos los hombres, mientras se encontrasen en alguno de aquellos estados que les quitan la conciencia de sus acciones. Tampoco la identidad personal del hombre puede depender de la conciencia ni de la memoria, porque si bien es cierto que éstas nos dan á conocer aquella identidad, no lo es menos que si no fuésemos idénticos, careceríamos de conciencia y no podríamos conservar el recuerdo de cosa alguna. Si la identidad personal dependiese de la conciencia y de la memoria, experimentaría, como ellas, aumentos y disminuciones, y hasta llegaría á desaparecer, cuando faltasen la conciencia y el recuerdo, todo lo cual es absurdo.

Para terminar el estudio de la substancia, resta todavía averiguar dónde se encuentra el principio que hace individuales á las substancias, es decir, indivisibles en muchas substancias de la misma razón que ellas

---

1 Consúltese á LIBERATORE, *obr. cit.*, vol. I, págs. 338 á 340.

2 *Essay concerning human unterstanding*, lib. II, cap. XXVII.

y divididas de las demás. Conócese este principio con el nombre de *principio de la individuación de las substancias*. Mucho se ha discutido acerca de este particular [1]; pero nos limitaremos á presentar desde luego la doctrina que consideramos verdadera. Para ello hace falta distinguir las substancias materiales de las inmateriales.

El principio de la individuación de las substancias materiales es la materia, en cuanto afectada por la cantidad, ó modificada por las dimensiones que le corresponden por razón de su forma substancial. La materia y la forma substancial son, en efecto, los principios constitutivos de las substancias materiales, y en alguno de ellos deberá encontrarse el principio de la individuación de estas substancias. No es posible concebir, ciertamente, que aquello que hace individual á una cosa sea algo extrínseco y realmente distinto de la cosa misma. Ahora, la forma substancial sólo es propiamente principio de la unidad específica, no de la unidad numérica ó individual de las substancias materiales. Luego la individuación de estas substancias procederá de su materia. Pero el principio de la individuacion de los cuerpos no será la materia, según que es indiferente para hallarse en un individuo ó en otro, sino la materia en cuanto posee, merced á su actuación por la forma substancial, determinadas cantidad y dimensiones [2].

Respecto de las substancias inmateriales finitas, hay que distinguir entre las completas y las incompletas desde el punto de vista de la especie. El principio de las individuación de las segundas es su ordenación á los cuerpos en que se reciben; pero las primeras se hacen

---

1 Quien desee conocer las principales opiniones, sostenidas por los filósofos acerca del principio de individuación, consulte á SANSEVERINO, *Instit. seu elem. philos. christ.*, vol. II, pág.s 104 á 109.

2 Véase al CARD. GONZÁLEZ, *Filosofía elemental*, 1884, vol. II, pág. 42.

individuales por sí mismas, porque, como enseña Santo Tomás de Aquino [1], no se distinguen más que específicamente [2].

3.°—De las categorías de accidente.

A.—Del accidente en general.

LECCIÓN 18.ª

En la lección 16.ª explicamos el concepto del *accidente*, que definimos: *sér al cual conviene existir por inherencia en otro como en su sujeto.* No conviene, por tanto, al accidente existir en sí, como la substancia. Por esta razón el accidente ha sido calificado de *ens entis*, sér del sér, no en el sentido de que el accidente carezca de verdadera entidad, sino en el de que es una cosa que se recibe por inherencia en otra [3].

El sujeto inmediato de los accidentes es la misma substancia, ú otro accidente, que, á su vez, se recibe en la substancia. He aquí el fundamento de la división de los accidentes en absolutos ó reales y modales. Accidentes *absolutos* ó *reales* son aquellos que inmediatamente se reciben en la substancia, afectándola, por decirlo así, intrínsecamente. Por el contrario, llámanse accidentes *modales*, ó simplemente *modos*, aquellos accidentes, que tan sólo consisten en una determinada manera de ser de los accidentes absolutos. Los modos

---

1 *Sum. theol*, p I., q. L, a. IV y *Sum. contr. Gent.*, lib. II, cap. XCIII.

2 Véase á Sanseverino, *obr. cit.*, vol. II, pág. 109 á 114.

3 «Sed loquimur de *accidente*, prout *ontologice* consideratur et *substantiae* opponitur, quatenus non est res *per se stans*, sed *alteri inhaerens*, nimirum substantiae. Unde dicitur quod non tam sit *ens*, quam potius *entis ens*». Liberatore, *Institutiones philosophicae*, vol I, pág. 344. Véase á Schiffini, *Principia philosophica*, pág. 547 y á Ortí y Lara, *Lec. sumar. de Metaf.* vol. I, pág.s 166 y 167.

no tocan, si vale la expresión, inmediatamente la substancia, sino por medio de un accidente absoluto. Así, por ejemplo, la cantidad es accidente absoluto, porque afecta intrínsecamente á la substancia corpórea y en ésta inmediatamente se recibe; pero la figura esférica ó cúbica es un simple modo, porque consiste en una manera de ser de la cantidad del cuerpo. Por razones semejantes, el calor y el movimiento son accidentes absolutos; pero el grado del calor y la velocidad ó la lentitud del movimiento son accidentes modales.

Divídense también los accidentes en naturales ó predicamentales y contingentes ó predicables. Son accidentes *naturales* ó *predicamentales* aquellos que se fundan próximamente en la misma esencia ó naturaleza de la substancia y de ella emanan, por lo cual se encuentran necesariamente en la substancia respectiva[1], *v. gr.*, el entendimiento en el alma humana y la extensión en los cuerpos. Los accidentes *contingentes* ó *predicables,* lejos de proceder siempre y necesariamente, como los predicamentales, de la esencia de la substancia en que se reciben, tienen muchas veces su origen en una causa extrínseca á ella. Estos accidentes pueden afectar ó no á una substancia, sin que por eso se altere la naturaleza de la misma. Tales son, por ejemplo, la virtud y la ciencia en el hombre, la figura y el calor en un cuerpo. Todos los accidentes predicamentales, como emanados de la substancia, en ella inmediatamente se reciben, y son, por consiguiente, accidentes absolutos.

Explicadas estas divisiones de los accidentes, ocurre averiguar qué especie de distinción media entre los accidentes y la substancia, en otros términos, si la distinción entre la substancia y los accidentes es una distinción real, como tiene lugar entre una entidad y

---

1 Los accidentes predicamentales no se distinguen de las determinaciones secundarias de los seres, que explicamos en la lección 9.ª

otra entidad, ó si es una distinción mental. Los cartesianos [1] han creido esto último, afirmando que todos los accidentes son simples modos [2], y tomando la palabra modos en la significación de accidentes, que no pueden absolutamente existir sin su respectivo sujeto y que de él no se distinguen en la realidad, sino tan sólo en nuestro entendimiento. Pero esta doctrina es errónea. Nosotros sostenemos la que ha sido profeda por la mayoría de los filósofos, y que admite distinción *real* entre la substancia y los accidentes.

La distinción real entre los accidentes y la substancia es una verdad probada por la experiencia, por la razón y por el común sentir de los hombres. Los accidentes tienen un sér propio, que no es el mismo sér de la substancia, porque producen en ésta verdaderas mutaciones. Si los accidentes no fuesen entidades reales, es claro que no podrían determinar en la substancia mutaciones reales. La virtud, por ejemplo, pone en el alma una perfección, y por tanto, una verdadera realidad, realidad que pierde el alma, así que la virtud desaparece. De igual modo, el color introduce en los cuerpos una perfección, que pierden, cuando dicho color les falta. La virtud, el color y en general todos los accidentes absolutos son, por consiguiente, algo real, son ciertas entidades que se reciben en la entidad substancial, y que de ésta se distinguen realmente. Semejante distinción puede ser comprobada por todos los hombres, observando lo que sucede dentro y fuera de sí.

Además, en el caso de que los accidentes absolutos no se distinguiesen realmente de la substancia que

---

1 «Recentiore aetate in accidentia realia graviter invectus est *Cartesius*, qui quum essentiam corporis (substantiae corporeae) posuisset in actuali extensione geometrica, et essentiam spiritus (substantiae non corporeae) in actuali cogitatione, nihil plane reliquit, cui ratio accidentis realis tribui potest». PESCH, *Institutiones logicales*, part. II, vol. II. 1890, pág. 282.

2 STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, vol. II, pág. 68.

afectan, sería completamente imposible que la substancia perdiese alguno de ellos, para adquirir en su lugar otro, á veces diametralmente opuesto. Si el accidente se identificase con la esencia substancial de su propio sujeto, éste jamás lo perdería ni podría perderlo, mientras permaneciese el mismo, porque la esencia de las cosas es inmutable, nada pierde ni nada gana, interín la cosa no deja de ser lo que es. Pero la experiencia nos enseña que las substancias mudan de accidentes, que á una volición reemplaza, por ejemplo, en el alma una sensación, y á un color otro color en los cuerpos; luego el sér de los accidentes no se identifica con el sér de la substancia [1].

Los accidentes son algo que sobreviene á la substancia, son como un *superadditum* de la misma. Aun cuando el accidente emane de la misma naturaleza de la substancia, y por eso necesariamente la acompañe, como ocurre con los accidentes naturales ó predicamentales, no es, sin embargo, una parte constitutiva de la misma, sino algo que en ella se recibe, algo real que se le adhiere. Lo cual es todavía, si cabe, más evidente, tratándose de los accidentes contingentes ó predicables, por razón de la indiferencia en que la substancia se halla respecto de estos accidentes. Ahora bien, todo lo que sobreviene á una cosa es realmente distinto de ella. Luego los accidentes serán realmente distintos de la substancia que los sustenta.

Hasta aquí nos hemos referido principalmente á los accidentes absolutos. Pero si se considera que los accidentes modales, según los hemos definido, se reciben en los accidentes absolutos, de forma que en ellos introducen cierta manera de ser, no habrá inconveniente en afirmar que también los accidentes modales se distinguen realmente de la substancia, que sea el

---

1 Consúltese á San Agustín, *De Trinitate*, lib. VI, c. VI y á Leibnitz, *Systema theologicum*, c. XLIX.

sujeto de los accidentes absolutos. Todavía puede decirse que los modos tienen una realidad propia y distinta de la de los accidentes absolutos, porque los presuponen esencialmente y sobrevienen á los mismos [1].

Una vez probada la distinción real entre la substancia y los accidentes, no será difícil contestar la siguiente pregunta. ¿Es intrínsecamente posible, ó envuelve por ventura contradicción, que los accidentes de una substancia, y especialmente los de una substancia corpórea, sigan existiendo, áun cuando desaparezca la substancia que los sustenta? Suscitóse esta cuestión en las escuelas con ocasión de explicar el sagrado misterio de la Eucaristía; pero aquí tratamos de ella, porque es verdaderamente filosófica. También sobre este particular hay desacuerdo entre los filósofos.

Los que niegan la distinción real entre los accidentes y la substancia son lógicos, al negar asímismo la posibilidad intrínseca de la existencia de los primeros separadamente de la segunda. Entienden, por tanto, que ni siquiera Dios con su omnipotencia puede conservar los accidentes, cuya substancia desaparezca, porque, dicen, Dios no puede hacer lo que absolutamente repugna. Pero enseñan que no envuelve contradicción alguna, sino que es posible que Dios, en virtud de su poder infinito, produzca en nuestros sentidos impresiones perfectamente semejantes á las que en ellos causaban los accidentes, que hayan desaparecido á la vez que su respectiva substancia.

Nosotros, que hemos probado la distinción real entre la substancia y los accidentes, de ningún modo podemos aceptar la precedente doctrina, sostenida principalmente por los cartesianos, porque, además de partir de un principio erróneo, á saber, de la negación de aquella distinción real, tiene, entre otros inconvenientes, el de quitar todo valor racional y cien-

---

1 Consúltese á STÖCKL, *obr. cit.*, vol. II, pág. 68 á 71.

tífico al criterio de los sentidos externos, cuya veracidad nadie puede poner en duda. De suerte que no vacilamos en contestar afirmativamente la pregunta antes formulada.

Pues los accidentes tienen un sér propio, una realidad propia y distinta de la de la substancia, es intrínsecamente posible ó no envuelve contradicción alguna que los accidentes de una substancia corpórea sigan existiendo, áun después de la desaparición de ésta. Lo que hay es que semejante fenómeno no puede suceder según las leyes de la naturaleza, las cuales reclaman la destrucción del accidente, cuando desaparece la substancia que lo sustenta. Sólo Dios con su omnipotencia puede lograr que el accidente permanezca separado de su respectiva substancia [1]. En tal caso, la virtud sobrenatural de Dios suple la inherencia del accidente en algún sujeto, inherencia que es ordinaria y naturalmente indispensable para que el accidente exista. Mas esto no debe entenderse en el sentido de que sea Dios sujeto de los accidentes, que con su virtud sobrenatural sustenta, cuando desaparece la substancia en que se encontraban, porque Dios, como absolutamente infinito, carece de todo linaje de accidentes y de ninguno puede ser sujeto; sino en el sentido de que la omnipotencia divina concede á los accidentes, actuando la potencia obedencial de los mismos, un modo de existir sobrenatural, esto es, sin recibirse actualmente por inherencia en substancia alguna [2].

---

1 «... quod quidem virtute divina fieri potest, cum enim effectus magis dependat á causa prima, quam a causa secunda, Deus, qui est prima causa substantiae, et accidentis, per suam infinitam virtutem conservare potest in esse accidens, substracta substantia, per quam conservabatur in esse, sicut per propriam causam». S. THOM., *Sum. theol.*, p. III, q. LXXVII, a. 1. Véase á LEIBNITZ, *luy. cit.*

2 Así, en el acto de la consagración, las substancias del pan y del vino se convierten en el cuerpo y en la sangre de Jesucristo, pero Dios mantiene allí los accidentes del pan y del vino, separados de las substancias en que existían, y sin inherencia alguna á los santísimos cuerpo y sangre. Los cartesianos pretenden erróneamente

Por lo demás, no es, en rigor, la inherencia actual en algún sujeto lo que constituye la esencia del accidente; sino la aptitud que éste tiene para existir en otro sér, su exigencia natural de recibirse en un sujeto, ó en otros términos, la inherencia aptitudinal [1]. Así, al definir el accidente no dijimos que existe, sino que le conviene existir en otra cosa. El accidente conserva dicha aptitud ó inherencia aptitudinal, áun cuando, por virtud divina, exista sin substancia [2].

Nada significa contra la doctrina, que acabamos de explicar, la razón que algunos alegan de que hay ciertos accidentes, cuya existencia separada de la substancia evidentemente repugna, porque en tal caso esos accidentes constituirían, á lo más, una excepción de la regla general, y es cosa muy sabida é indudable que la excepción, lejos de destruir la regla, la confirma para los casos no exceptuados.

Por lo que toca al *origen* de los accidentes, debemos advertir que no son producidos por generación, ni menos por creación, porque el efecto de ambas acciones es una cosa existente en sí, á saber, una substancia. Para la producción de un accidente no es menester la omnipotencia divina, sino que basta la virtud de una causa finita. Hay, en efecto, accidentes, que emanan ó resultan necesariamente de la naturaleza ó de los principios constitutivos del sujeto en que se reciben, como por ejemplo, las potencias que brotan de la naturaleza del alma; y hay otros accidentes, que proceden de la actividad de la substancia que los posee,

---

que dichos accidentes desaparecen en el acto de la consagración, pero que después de ésta Dios causa en nuestros sentidos impresiones semejantes á las producidas por tales accidentes.

1 CARD. GONZÁLEZ, *Filosofía elemental*, 1884, vol. II, pág. 131.

2 «Comparatio accidentis ad subjectum secundum aptitudinem est essentialis, et haec nunquam privatur ab accidente... Accidens, quamvis non sit in subjecto, non tamen separatur á sua diffinitione, imo ei convenit, quia aptum est esse in subjecto». SAN BUENAVENTURA, *In lib. IV Sent.*, Dist. XII, p. I, a. I, q. I.

como nuestras voliciones y la figura y el color que las plantas adquieren, obrando conforme á su naturaleza y á las leyes mundanas. De lo cual se infiere que el principio ó la causa de ciertos accidentes está en el propio sujeto de los mismos. Pero muchos accidentes de los seres tienen por causa un agente extrínseco á ellos. El escultor, por ejemplo, produce la figura de la estatua. En todo caso, sin embargo, antes de la acción de la causa que lo produce, el accidente se hallaba contenido virtual ó potencialmente en su respectivo sujeto. Por eso se dice que los accidentes son *educidos* ó sacados de la potencia de la substancia [1].

B.—De los varios géneros de accidentes.

LECCIÓN 19.ª

De la categoría de cantidad.

En la lección anterior hemos estudiado las categorías de accidente en general. Ahora vamos á tratar en particular de cada una de ellas. Comenzamos por la cantidad y por la cualidad, porque son accidentes que nacen, según indicamos en la lección 15.ª, de los principios constitutivos de la substancia, á saber, respectivamente de los principios material y formal. Por esta razón la cantidad y la cualidad podrían ser llamadas accidentes absolutos, para diferenciarlas de los demás accidentes, que resultan de comparar la substancia con otras, y que podrían denominarse relativos. Pero en tal caso, las palabras accidentes absolutos tendrían significación distinta de la que se les asigna, cuando se las opone á la voz modos.

---

1 Consúltese á Sanseverino, *Instit. seu elem. philos. christ.*, vol. II, págs. 128 y 129, al Card. González, *Filosofía elemental*, vol. II, pág. 133 y á Leibnitz, *Essai de Théodicée*. n. 395.

La *cantidad* se define, diciendo que es *el accidente por el cual la substancia está distribuida en partes, cada una de las cuales está fuera de las otras.* Según que se halla afectada por la cantidad, recibe la substancia la denominación de *cuanta.*

Convienen á la substancia cuanta, además de la distribución de sus partes, los siguientes atributos: 1.° la *divisibilidad,* ó capacidad de ser dividida en partes de determinada cantidad; 2.° la *mensurabilidad,* ó capacidad para ser medida, en virtud de la cual podemos reducir á número la cantidad de las cosas materiales; 3.° la *ubicación, localidad* ó *extensión en orden al lugar,* esto es, la ocupación de un lugar determinado, ó la aptitud natural que posee la substancia cuanta de circunscribirse á él [1]; 4.° la *impenetrabilidad*, por razón de la cual una substancia cuanta impide á las demás ocupen idéntico lugar que ella.

Pero si bien se mira, en ninguno de estos atributos se halla propiamente la *esencia* de la cantidad. El fundamento de todos ellos es la distribución en partes de la substancia material [2], y por tanto, esta distribución es el atributo, que verdaderamente constituye la esencia de la cantidad. En efecto, para que sea cuanta una substancia, es menester y basta que tenga unas partes fuera de otras, á lo cual se añade que ninguna substancia corpórea sería divisible, ni mensurable, ni podría ocupar un lugar propio del cual excluyese á los demás cuerpos, si no estuviese distribuida en partes [3].

La cantidad es el accidente que nace del principio

---

1 Este atributo de la substancia cuanta constituye una de las diez categorías de Aristóteles, y de ella trataremos en la lección 23.ª

2 En este sentido puede decirse con SANTO TOMÁS DE AQUINO: «*omnia alia accidentia in quantitate fundantur*». *In lib. IV Sent*, Dist. XII, q. I, a. I. Todos los accidentes de las substancias corpóreas presuponen necesariamente la cantidad.

3 Véase á ZIGLIARA, *Summa philosophica*, vol. I, págs. 457 y 458 y á ORTÍ Y LARA, *Lec. sumar. de Metaf.*, vol. I, págs. 172 y 173.

material de las substancias. Fácilmente se prueba esta verdad. Enséñanos la experiencia que la substancia corpórea siempre se encuentra afectada por la cantidad, de manera que nunca está indiferente respecto de la misma. La cantidad será, por tanto, un accidente natural ó predicamental de los cuerpos, en otros términos, procederá de uno de los principios constitutivos de las substancias materiales. Ahora bien, siendo un accidente pasivo é inerte, la cantidad no podrá derivarse de la forma substancial, que es fuente de actividad, y por consiguiente, derivará del otro principio constitutivo de los cuerpos, ó sea, del principio material ó materia primera.

Que la cantidad tenga su sér propio y realmente distinto del sér de la substancia, en que se recibe, es una verdad á todas luces evidente, porque la cantidad introduce en la substancia un especial modo de ser. A la cosa, según que es substancia, sólo le conviene existir en sí; según que es cuanta, le conviene tener unas partes fuera de otras. Por eso debe rechazarse la opinión cartesiana que pone en la extensión la esencia de la substancia material [1].

Divídese la cantidad en continua y discreta. *Continua* es la cantidad propia de aquellas cosas cuyas partes forman un solo sér físico, porque están unidas de tal modo que el fin de la una es el principio de la otra. La cantidad continua constituye la *magnitud* de los cuerpos. La cantidad *discreta* es la propia de aquellas cosas cuyas partes están realmente separadas, de manera que son distintos seres físicos. Constituye esta cantidad la *multitud*. En rigor, la cantidad discreta no es cantidad, porque no es, como la continua, accidente de una substancia.

La cantidad continua se subdivide en permanente y

---

1 Consúltese, acerca de esta cuestión, á SCHIFFINI, *Disputationes Metaphysicae specialis*, 1888, vol. I, págs. 181 y sig.tes

sucesiva. La cantidad *permanente* es la distribución en partes que existen simultáneamente. La cantidad *sucesiva* es la distribución en partes que existen unas después de otras. De estas dos especies de cantidad sólo la primera lo es verdaderamente; la segunda no puede denominarse cantidad más que en sentido impropio. La cantidad permanente no se distingue de la llamada *extensión*. La cantidad sucesiva es sucesión de sonidos, ó sucesión continua de movimiento. En este último caso, recibe el nombre de *tiempo* [1].

La cantidad permanente ó extensión consta de tres *dimensiones*, á saber, la *longitud*, la *latitud* y la *profundidad*. De aquí el nombre de cantidad *dimensiva*, que algunos dan á la extensión. Todas las substancias corpóreas poseen dichas dimensiones, las cuales, por tanto, se dan siempre en la realidad unidas. Sin embargo, podemos concebir la longitud con precisión de las otras dos dimensiones, y tenemos la *línea*, como podemos concebir la longitud y la latitud sin la profundidad, y tenemos la *superficie*. Las tres dimensiones unidas constituyen el llamado *sólido*. Denomínase *punto* la cantidad indivisible que une las partes de las cosas extensas.

Filósofos y matemáticos dedícanse á investigar *si el continuo*, ó sea, aquello que es cuanto con cantidad continua, tomada esta palabra en sentido propio, en el de cantidad permanente, *es ó no divisible hasta lo infinito, ó*, por mejor decir, *indefinidamente*. Para resolver con acierto este problema, se debe comenzar fijando el valor de sus términos.

Del mismo modo que la cantidad, puede el continuo ser concebido de dos maneras, á saber, como matemático y como físico. El continuo *matemático* es el continuo tomado en abstracto, con precisión de la materia sensible. El continuo *físico*, por el contrario, es

---

1 Estudiaremos brevemente el tiempo en la lección 24.ª

una substancia material en cuanto afectada por la cantidad continua. Hay que distinguir, además, las partes alícuotas de las partes proporcionales de un continuo. Partes *alícuotas* son aquellas partes iguales, que resultan de dividir un continuo según una determinada medida. Partes *proporcionales* son las dos partes semejantes al continuo en que éste se puede dividir, partes que á su vez pueden dividirse en otras semejantes á ellas, *v. gr.*, los triángulos rectángulos en que se puede dividir un triángulo rectángulo.

Ahora bien, un continuo matemático puede ser calificado de divisible hasta lo infinito ó indefinidamente, en el sentido de que nuestro entendimiento no es capaz de señalar un límite á sus divisiones, así respecto de sus partes alícuotas como de sus partes proporcionales. Cada una de las partes, en que el continuo matemático se divida, es extensa, y, como tal, nuevamente divisible. El metro, por ejemplo, puede dividirse en decímetros, éstos en centímetros, éstos en milímetros, etc. También un triángulo rectángulo puede dividirse en dos triángulos rectángulos, cada uno de éstos en otros dos, y así sucesivamente.

El continuo físico, por el contrario, de ninguna manera es ni puede ser dicho divisible hasta lo infinito, sino que perfectamente concebimos que sus divisiones deben encontrar un límite, porque se trata de una substancia corpórea. En efecto: si un continuo físico fuese divisible hasta lo infinito ó indefinidamente, la substancia corpórea constaría de un número infinito ó indefinido de partes. Es así que no puede existir un número ó una multitud infinita [1], y que lo indefinido sólo puede darse en nuestro entendimiento [2], como probaremos más adelante; luego hay que admitir un límite de la divisibilidad del continuo físico. Además

1 Véase la lección 30ª.

2 Véase la lección 28ª.

los cuerpos poseen la cantidad continua en razón de su naturaleza, la cual, por tanto, prefijará á cada cuerpo una determinada porción de cantidad. Cuando la cantidad que un cuerpo tenga sea la mínima compatible con su naturaleza, deberá cesar toda ulterior divisibilidad del continuo [1]. La actividad de los cuerpos, en fin, es en cierto modo regulada por su cantidad. Si la cantidad de un cuerpo, merced á su división, se hace tan exigua que debilite la resistencia del cuerpo hasta el punto de no poder contrarrestar los agentes contrarios á ella, el cuerpo se destruirá, convirtiéndose en otro [2]. En la división del continuo físico hay que llegar, por consiguiente, á ciertas partes pequeñísimas, que ya no son divisibles, llamadas *átomos* [3].

Los tratadistas convienen en señalar á la cantidad las tres *propiedades* siguientes: 1.ª *No tener contrario propiamente dicho*, ó sea, que la cantidad no es contraria á la cantidad, porque lo grande y lo pequeño son términos relativos, de suerte que una misma cosa puede llamarse grande ó pequeña con relación á cosas diversas. 2.ª *No ser susceptible de más ni de menos en razón de cantidad,* por lo cual se dice que *no admite grados de intensión y remisión.* De modo que la cantidad de una cosa podrá ser mayor que la de otra, pero la cantidad de aquélla no será más cantidad que la de ésta. 3.ª *Constituir el funda-*

---

1 «Et si corpora mathematica possint in infinitum dividi, corpora tamen naturalia ad certum terminum dividuntur, cum unicuique formae determinetur quantitas secundum naturam, sicut et alia accidentia». S. THOM., Quaest. Disp., qu. IV, *De potentia*, art. I, ad 1 um.

2 «Corpus mathematicum est divisibile in infinitum, in quo consideratur sola ratio quantitatis, in qua nihil est repugnans divisione infinitae. Sed corpus naturale, quod consideratur sub tota forma, non potest in infinitum dividi, quia quando jam ad minimum deducitur, statim propter debilitatem virtutis convertitur in aliud». S. THOM., *De sensu et sensato*, lect. XV.

3 Véase á STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, vol II, pág. 77 y á CORNOLDI, *La filosofia scolastica di San Tommaso e di Dante*, pág.s 162 á 164.

mento de la igualdad ó desigualdad de las cosas, que son iguales, si convienen en cantidad, como se indicó en la lección 11.ª

Hemos estudiado la cantidad en cuanto es un accidente de la substancia corpórea. La palabra cantidad se emplea, á veces, sin embargo, en un sentido figurado, significando la mayor ó menor dignidad de un sér ó de sus perfecciones. En este sentido la cantidad se refiere también á los seres espirituales [1]. Así decimos, por ejemplo, que la sabiduría divina es *muy grande* y que la inteligencia del hombre es *más pequeña* que la de los espíritus puros, y sobre todo que la de Dios. Esta es la cantidad que los Escolásticos llamaron de *virtud*, *quantitas virtutis*, para distinguirla de la verdadera magnitud, *quantitas molis*, que es exclusivamente material.

LECCIÓN 20.ª

De la categoría de cualidad.

A veces se usa la palabra *cualidad* como equivalente á esencia, cuando se dice, por ejemplo, que dos cosas se distinguen cualitativamente, queriendo significar esencialmente. Conviene, sin embargo, abstenerse de emplear en esta acepción la voz cualidad, porque las cualidades son, en rigor, accidentes, y, por tanto se distinguen realmente de la esencia de las cosas [2].

En dos sentidos se toma la voz cualidad, áun prescindiendo del que acabamos de rechazar. *Cualidad*, en sentido *lato*, es *cualquier determinación ó modificación de las substancias*. En este sentido todos los

---

1 «In his, quae non mole magna sunt, hoc est majus esse, quod est melius esse». S. Agustín, De *Trinitate*, lib. V, c. VIII, n. 9.

2 Véase á Stöckl, *Lehrbuh der Philosophie*, vol. II, pág. 77 y á Schiffini, *Principia philosophica*, pág. 573.

accidentes pueden ser denominados cualidades, porque todos los accidentes determinan ó modifican las substancias. En sentido *estricto, cualidad* es *una realidad accidental que determina de diversas maneras la substancia, ora en cuanto tiene ser, ora en cuanto es principio de operaciones* [1]. Este último es el sentido más propio de la palabra cualidad. En él se emplea, cuando la cualidad es considerada como categoría del ente. Así, por ejemplo, la salud y la enfermedad, la ciencia y la ignorancia son cualidades del hombre; las primeras lo modifican en cuanto tiene ser, las segundas en cuanto es principio de operaciones.

Los argumentos que presentamos, al demostrar la distinción real entre los accidentes y la substancia, tienen perfecta aplicación en este lugar, para demostrar que el sér de la cualidad es realmente distinto del sér de la substancia. Las cualidades son algo que sobreviene á la substancia, y mientras aquellas mudan, ésta permanece; luego las cualidades son realidades distintas de la substancia. También la cualidad se distingue realmente de los demás accidentes. De los que todavía no hemos examinado, ó sea, de los que pudieran llamarse relativos, se diferencia en que nace de uno de los principios constitutivos de la substancia. Mas no resulta del principio material, como la cantidad, sino del principio formal, esto es, de la forma substancial. Así se explica que las substancias inmateriales, que son simples formas, en el sentido de que tienen su sér fuera de la materia, carezcan

---

1 «...qualitas dici posset: *Realitas accidentalis, substantiam diversimode determinans, sive quoad existentiam, sive quoad operationem*». LIBERATORE, *Institutiones philosophicae*, 1883, vol. I, pág 351. «La parola qualità—escribe ROSSIGNOLI—si prende talora per significare qualunque attributo di un essere. Altre volte è sinonimo di accidente in generale. Ma nel senso suo più sttreto questa parola *qualità* si adopera in filosofia per denotare quell' accidente che determina diversamente la sostanza nell' essere e nell' operare». *Principii di Filosofia*, 1889, pág. 144. Véase á SUÁREZ, *Disput. mtaph.*, d. XLII, s. I y á ALBERTO MAGNO, *Praed.*, c. I.

absolutamente de verdadera cantidad, pero sean sujeto de cualidades.

A cuatro reducían los Escolásticos las *especies* en que se divide la cualidad. Estas especies, que en efecto comprenden todas las diversas cualidades, son: la *figura* y la *forma*, la *pasión* y la *cualidad pasible*, la *potencia* y la *impotencia*, el *hábito* y la *disposición* [1]. Las dos primeras especies comprenden las cualidades que modifican la substancia en cuanto tiene sér, la tercera las que la modifican en cuanto es principio de operaciones, y la cuarta las que la modifican en uno y otro respecto.

Las palabras *figura* y *forma* se usan indistintamente. Ambas significan la cualidad que termina ó limita de alguna manera la cantidad de la substancia [2]. Sin embargo, la voz forma parece que especialmente significa esta cualidad, en cuanto existe de un modo concreto en una substancia determinada. Hay quien distingue la figura de la forma diciendo que la primera es natural, como por ejemplo, la de una planta, y la segunda artificial, como la de una estátua [3].

La forma y la figura terminan la cantidad, la cual por sí misma no se limita. Son, por tanto, como un *superadditum* de la cantidad, y en ésta inmediatamente se reciben. Aunque esencialmente distintas de ella, hállanse, además, en íntima relación con la forma intrínseca ó substancial [4] de las cosas que afectan. La materia es indiferente respecto de las distintas figuras que puede tener, figuras que son determinadas ó

---

1 Véase á S. THOM, *Sum. theol*, p. I de la p. II, q. XLIX, a. II.

2 «Figura importat terminationem quantitatis. Est enim figura, quae terminis comprehenditur». S. THOM., *In VII Physicorum*, let. V.

3 PESCH las distingue del siguiente modo: «Ea est differentia inter formam et figuram, ut forma (μορφή) spectetur physice, i. e ut est in subiecto naturali ex determinatione naturae; figura (σχῆμα) spectetur mathematice, i. e. ut inest per quantitatem rebus materialibus». *Institutiones logicales*, part. II, vol II, 1890, pág. 320

4 Véase la lección 39.ª

reguladas por la forma substancial de los respectivos cuerpos. Así, por ejemplo, la figura de una planta es distinta de la de un animal, en razón de ser distintas las formas substanciales de estos seres. De modo que muchas veces el conocimiento de la figura de las cosas nos ayuda poderosamente á descubrir la especie á que las cosas pertenecen [1].

Llámanse *pasiones* las cualidades que consisten en ciertas mudanzas ó alteraciones sensibles que tienen lugar en las substancias, *v. gr.*, el frío. Hay dos maneras de pasiones, según que estas cualidades sean fugaces ó pasajeras, ó, por el contrario, sean más ó menos permanentes. En el primer caso denomínanse pasiones propiamente tales; en el segundo *cualidades pasibles*. Así, por ejemplo, la palidez, producida por el miedo momentáneo, es una pasión; pero es una cualidad pasible la misma palidez, producida por una enfermedad. La pasión, como especie de cualidad, no debe confundirse con la categoría de pasión, que estudiaremos en la lección 22.ª

La *potencia* y la *impotencia* constituyen otra especie de cualidad. Potencia es la cualidad emanada de la naturaleza de la substancia y por medio de la cual ésta obra y resiste. Cuando la potencia es vigorosa y sin defectos se llama potencia propiamente dicha; pero cuando es débil ó defectuosa, recibe el nombre de impotencia [2], *v. gr.*, respectivamente la vista del águila y la del topo, la dureza del diamante y la del plomo. La potencia ha sido calificada de principio *quo*, por-

---

1 «Inter omnes qualitates figurae maxime consequuntur et demonstrant species rerum. Quod maxime in plantis et animalibus patet, in quibus nullo certiori indicio diversitas specierum dijudicari potest, quam diversitate figurae». S. THOM., *in. VII Physicorum*, lect. V.

2 «Ad secumdam qualitatis speciem pertinet illud accidens, quod substantiam ad aliquam rem agendam, vel ad alicui rei resistendum disponit; eaque, si fortis est, *potentia*; sin debilis, *impotentia* vocatur», SANSEVERINO, *Instit. seu elem. philos. christ.*, 1885, vol. I, pág 61.

que es el principio con que obra el supuesto, mientras que éste ha sido denominado principio *quod*, es decir, que obra. También se dice que la potencia es principio *próximo* de la operación ó de la resistencia, para distinguirla de la naturaleza del sujeto que la posee, porque esta naturaleza es el principio *remoto* de toda operación.

Las potencias se dividen en *activas* y *pasivas;* mas no debe entenderse esta división en el sentido de que las primeras obren, y las segundas se limiten á recibir la mudanza que en ellas produzca una potencia activa, porque también las potencias pasivas obran, áun cuando para obrar necesitan ser excitadas por un agente externo finito [1]. De semejante excitación no han menester, para ponerse en ejercicio, las potencias activas. Más detenidamente explicaremos en la Psicología [2] el verdadero sentido de esta división, tratando de las potencias del alma.

De lo expuesto se infiere que ninguna potencia ó fuerza puede existir en sí, sino en la substancia de que se deriva, siendo un accidente de la misma. Esto no quita, sino, por el contrario, manifiesta que las potencias tienen una realidad propia y distinta de la substancia, como especialmente lo probaremos al tratar de las potencias de nuestro espíritu [3]. Aquí nos limitaremos á presentar en favor de la *distinción real*, que media entre las substancias finitas y sus potencias, el siguiente argumento. La naturaleza de las substancias finitas es el principio radical de cuantas operacio-

---

1 Conviene advertir, para evitar confusiones, que las palabras *potencia pasiva* pueden emplearse en dos acepciones, á saber, significando una virtud que para obrar necesita ser excitada por algún agente externo, ó denotando la aptitud que una cosa tiene para recibir cierta perfección. En la primera acepción la potencia pasiva es una cualidad; pero en la segunda es uno de los elementos de que consta todo sér finito (Véase la lección 7.ª).

2 Véase la lección 45ª.

3 Véase la lección 44.ª

nes estas substancias ejecutan, operaciones que pertenecen á diversas especies. En razón de su naturaleza, ninguna substancia se inclina á la ejecución de una determinada especie de operaciones, prefiriéndola á las demás, sino que tiende á la operación en general, pero estando indiferente respecto de las varias especies de operaciones que puede ejecutar. Para que una substancia pueda ser principio de operaciones especiales, necesita hallarse revestida de ciertas realidades ó de ciertas actividades especiales, que son sus potencias. Luego estas potencias son algo realmente distinto de la substancia finita en que se reciben. Tan sólo la potencia infinita de Dios, que es acto purísimo, se identifica con la propia substancia divina [1].

Las potencias de las substancias finitas proceden de estas mismas substancias por vía de *emanación* ó *resultancia*, de suerte que á la produción de la substancia se sigue naturalmente la existencia en ella de sus respectivas potencias. La causa eficiente de estas potencias no es, por tanto, la substancia en que se reciben, porque la substancia finita no puede obrar sin sus potencias, y, por consiguiente, no puede producirlas; sino que es la misma causa eficiente que, al dar la existencia á una substancia, le da también secundariamente las potencias, que de la naturaleza de dicha substancia se siguen.

En fin, debe tenerse presente que el medio, de que disponemos para determinar si dos ó más potencias son realmente distintas entre sí, consiste en atender á sus respectivos *actos* y *objetos* [2]. Cuando los actos y objetos de dos ó más potencias sean diversos, podremos afirmar, sin vacilación alguna, la distinción real entre las potencias, que ejecutan los primeros y se

---

1 Véase la lección 89ª.

2 *Potentiae specificantur et diversificantur per actus et objecta*, decían los Escolásticos.

refieren á los segundos. Todo esto, como ya se ha indicado, encontrará su aplicación y más detenida explicación en la PSICOLOGÍA.

La cuarta especie de cualidad comprende el hábito y la disposición. Entiéndese por *hábito* [1] una cualidad muy arraigada ó difícil de ser removida de un sujeto, en virtud de la cual éste se halla bien ó mal en orden á su sér, ó en orden á sus operaciones [2]. Si esta cualidad puede desaparecer fácilmente del sujeto, por no encontrarse muy arraigada en él, ó por repugnar á su naturaleza (*v. gr.*, el vicio), se llama *disposición*. Así, por ejemplo, la virtud, cuando está muy arraigada en el ánimo, es un hábito, y cuando sólo incoada, una disposición. El hábito y la disposición se distinguen de la potencia en que ésta de ningún modo puede ser removida de su sujeto, pero aquéllos, con mayor ó menor esfuerzo, sí [3].

Divídense los hábitos en *entitativos* y *operativos*, según se ordenen al sér, ó á las operaciones del sujeto en que residen. Son ejemplo de los primeros la salud y la enfermedad, y de los segundos la virtud y la ciencia. Acerca de los hábitos operativos, debe advertirse que no pueden residir propiamente más que en las potencias no determinadas á una sola operación, porque la potencia determinada á una sola operación la ejecuta necesariamente Los hábitos operativos únicamente pueden darse en las potencias que tengan, por decirlo así, dominio sobre sus propios actos.

También se dividen los hábitos en *naturales*, *infusos* y *adquiridos*, según sea su origen. Esta división

---

1 El hábito, como especie de cualidad, no debe confundirse con el hábito que figura, en la división de las categorías de Aristóteles, como una categoría distinta de as demás. Véanse las lecciones 15.ª y 24.ª

2 «Definitur porro habitus ex mente Angelici: *Qualitas difficile mobilis, secundum quam res bene vel male se habet in ordine ad suam naturam, et ad operationem vel finem eius*». SCHIFFINI, *Principia philosophica*, pág. 574.

3 MENDIVE, *Elementos de Ontología*, 1882, pág. 190.

se hace principalmente con relación al hombre, y por eso la explicaremos en la PSICOLOGÍA [1]. La división de los hábitos en *buenos* y *malos* es por sí misma clara.

Las *propiedades* de la cualidad en general se hallan en íntima relación con las de la cantidad, que indicamos en la lección anterior, y son: 1.ª *Tener contrario*, en el sentido de que una cualidad determinada excluye otra cualidad del mismo sujeto. Así, el calor excluye el frío, y la virtud el vicio. 2.ª *Ser susceptible de más y de menos*, esto es, de *distintos grados de intensidad*. Por ejemplo, el color rojo puede ser más ó menos intenso. En esto se distingue muy bien la cualidad de la substancia y de la cantidad. 3.ª *Ser fundamento de la semejanza ó desemejanza de las cosas*, porque éstas son semejantes ó desemejantes en cuanto convienen ó no en alguna cualidad, según se dijo en la lección 11.ª Sin embargo, debe advertirse que no todas las cualidades poseen las dos primeras propiedades, como es de ver, por ejemplo, en las figuras [2].

LECCIÓN 21.ª

DE LA CATEGORÍA DE RELACIÓN.

La experiencia nos enseña que hay entre las cosas, aunque cada una de ellas tenga su sér propio, cierta conexión ó correspondencia mutua, cuyo origen se encuentra en las relaciones que las unen. De estas relaciones vamos á tratar ahora.

Por *relación* en general se entiende *el órden, hábitud ó respecto de una cosa á otra* [3].

---

1 Véase la lección 69.ª

2 Véase á PESCH, *obr. cit.*, part II, vol. II, pág.s 321 á 323.

3 «Man versteht unter Relation allgemein eine *Habitudo unius entis ad aliud.*» STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, vol II, pág. 83. «. . abstracte sumpta (relatio) significat *respectum, habitudinem, ordinem* ad aliquid, ut ad terminum». ZIGLIARA, *Summa philosophica*, vol. I, pág. 471.

Los elementos que entran en toda relación son tres, á saber: 1.° un *sujeto,* ó una cosa que se refiere ó dice orden á otra; 2.° un *término,* esto es, una cosa á la cual el sujeto de la relación se refiere; 3.° un *fundamento*, ó sea, aquello por razón de lo cual el sujeto dice orden al término de la relación. Así, por ejemplo, en la relación de la causa con el efecto, la causa es el sujeto de la relación, el efecto su término, la acción de la causa, que ha producido el efecto, su fundamento. El sujeto y el término de la relación reciben el nombre de *extremos*. El fundamento tiene una importancia grandísima en toda relación, porque es aquello que determina la relación en sí misma y en su especie.

La relación se divide en real y lógica. Relación *real* es la que se da en las cosas antes é independientemente de su consideración por nuestro entendimiento, *v. gr.*, la relación del padre con el hijo. Relación *lógica* ó *de razón* es la puramente establecida por nuestro entendimiento, cuando compara un nombre con otro, *v. gr.*, la especie con el género [1].

La relación real se subdivide en *bilateral* ó *mutua* y *unilateral* ó *no mutua*. Es bilateral la relación cuyos extremos se ordenan ó refieren recíprocamente el uno al otro. Esta relación sólo puede mediar entre seres que pertenezcan á un mismo orden [2]. Son reales, *v. gr.*, la relación de una cosa blanca con otra cosa blanca, y la del padre con el hijo. En el primer ejemplo, el fundamento de la relación es en los dos extremos el mismo, á saber, la blancura; pero en el segundo, es distinto, á saber, la paternidad y la filiación. De aquí las dos maneras de relación mutua llamadas *de la misma denominación* y *de diversa denominación*. La relación unilateral es aquella que resulta de referirse un extremo al otro, sin que éste diga orden

---

1 Véase á S. Thom., *Sum theol.*, p. I, q. XXVIII, a. I.

2 Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disp. XLVII, sect. XV, n. 24.

á aquél, de suerte que por parte de un extremo la relación es verdaderamente real, pero por parte del otro es meramente lógica. Así se explica que algunos llamen *mixta* á la relación no mutua. Son unilaterales, *v. gr.*, la relación de los seres creados con Dios, y la de la ciencia con su objeto, porque los seres creados se refieren realmente á su Creador, y la ciencia á su objeto, sin que por eso Dios, que es el sér absoluto, se refiera á los seres creados, ni el objeto á la ciencia, pues las cosas son objeto de la ciencia sólo por razón de nuestro entendimiento.

Ocurre ahora averiguar si en efecto se dan relaciones reales en las cosas, ó si, por el contrario, todas las relaciones son lógicas ó de razón. Los escépticos sostienen esto último, porque interesa á su doctrina eliminar todas las relaciones reales. Lo mismo defiende Kant [1] al pretender que la categoría de relación, como todas las demás categorías, es una forma puramente subjetiva de nuestro entendimiento. Pero semejante doctrina resulta completamente errónea. Menester es admitir la *existencia de relaciones reales* de unas cosas con otras. Nadie puede negar, ciertamente, la conexión, los lazos que unen á diversos seres, por ejemplo, la tierra con el sol, las plantas con la tierra, el padre con el hijo, los gobernantes con los gobernados, etc. Sería absurdo decir que la conexión de estas cosas, y, por tanto, las relaciones de unas con otras, han sido establecidas por nuestro entendimiento, cuando claramente se ve que son independientes de él, que son relaciones reales. La misma vida práctica del hombre confirma esta verdad de sentido común, porque ninguno es capaz de convencerse de que sus relaciones con sus semejantes sean un mero nombre, y no algo real. Por eso todas las lenguas poseen multitud de palabras expresivas de estas relaciones. En fin, sin la

1 *Kritik der reinen Vernunft*, Introd.

realidad de ciertas relaciones, ninguna ciencia sería posible, porque la ciencia debe consistir, para serlo, en el conocimiento de su objeto por sus causas, y por consiguiente todas las ciencias presuponen necesariamente, á lo menos, la relación real de los seres con las causas que los han producido. Negar esta relación equivaldría á convertir la ciencia en un juego del entendimiento [1].

Hay, pues, relaciones reales. Pero, para serlo, es preciso que cumplan los tres siguientes requisitos: 1.° que el sujeto y el término de la relación sean reales y no entes de razón; 2.° que su fundamento sea también real; 3.° que los extremos de la relación sean realmente distintos entre sí. Si deja de cumplir alguno de estos requisitos, la relación no es real, sino lógica.

La *relación predicamental* ó *categórica* es relación real y mutua [2], pero no esencial, porque es *un accidente realmente distinto del sujeto en que se recibe, y cuyo sér consiste en orden ó respecto de dicho sujeto á otra cosa.* Son predicamentales, por ejemplo, la relación de paternidad, la de semejanza, etc. La relación predicamental es algo que sobreviene á la substancia, y, por tanto, se distingue realmente de ella. A dos especies pueden reducirse todas las relaciones predicamentales, porque dos son, en efecto, los fundamentos capitales de las mismas. La propia esencia del sujeto de la relación categórica nunca puede ser fundamento de ella, porque esta relación es un accidente. La primera especie de relación categórica comprende todas aquellas relaciones, que tienen por fundamento la *conformidad* ó conveniencia, ó la *diversidad* ó discrepancia de las cosas; ó bien, como dicen otros, la unidad y el número. Tales son las relaciones de identidad y diversidad, igualdad y desigualdad, semejan-

---

1 Stöckl, *Lehrbuch der Philosophie*, vol. II, pág. 84.

2 Véase á Pesch, *Institutiones logicales*, part II, vol. II, pág. 332.

za y desemejanza, etc. Las relaciones que se fundan en la *acción* y la *pasión* figuran en la segunda especie de relación categórica. Tales son las relaciones que se dan entre la causa y el efecto.

De la relación predicamental ó categórica debe distinguirse cuidadosamente la relación llamada *trascendental*. Convienen ambas en ser relaciones reales, pero difieren en que la categórica es un accidente, mientras que la trascendental es una relación esencial, porque tiene su fundamento en la esencia de su correspondiente sujeto. En su virtud, podremos definir la relación trascendental, diciendo que es *la misma entidad de la cosa según que está ordenada á otra por su propia naturaleza*. De manera que esta relación, como su nombre indica, trasciende á todas las cosas, porque ninguna carece de esencia. Todas las cosas finitas se ordenan, en efecto, á Dios por razón de su propia naturaleza, como se ordena la imagen á su modelo. Además, ciertas cosas finitas se refieren, en cuanto á su esencia, á otras cosas también finitas, como la materia á la forma, el alma al cuerpo, el entendimiento á lo inteligible, la voluntad al bien, etc.

En suma, la relación categórica y la trascendental difieren en que la primera se distingue realmente de su sujeto, y la segunda se identifica con él. Por eso la relación predicamental sólo se halla en determinados seres, y puede sobrevenir á un sujeto preexistente, mientras que la trascendental se encuentra en todos, y, por tanto, á ninguno puede sobrevenir. En fin, el sér de aquélla es puramente accidental, pero el sér de la última es el mismo sér del accidente ó de la substancia con que se identifique [1].

Los tratadistas señalan hasta cinco *propiedades* de la relación, á saber: 1.ª *No tener contrario*, de suerte que en un mismo sujeto pueden darse muchas y di-

---

1 Véase al CARD. GONZÁLEZ, *Filosofía elemental*, vol. I, págs. 56 y 57.

versas relaciones. 2.ª *No ser susceptible de más ni de menos, como tal relación.* Aun cuando la paternidad de un hombre, por ejemplo, se extienda por nuevas generaciones de otros hijos, la relación de paternidad intrínsecamente no aumenta. 3.ª *Los extremos de la relación se convierten mutuamente*, no en el sentido de que se identifiquen, lo cual es imposible en la relación real, sino en el de que un extremo se explica por el otro y éste por aquél. 4.ª *Los extremos de la relación son simultáneos en la naturaleza*, esto es, existen á la vez. De lo contrario, faltaría el sujeto ó el término de la relación, y ésta no tendría lugar. 5.ª *Los extremos son simultáneos en el acto del conocimiento,* no pudiéndose entender el uno sin el otro. Estas tres últimas propiedades sólo pertenecen á la relación mutua [1].

De lo expuesto en esta lección se infiere qué debe entenderse por sér relativo, y qué por sér absoluto. *Sér relativo* es el que incluye alguna relación con otro sér. Por el contrario, *sér absoluto* es aquel que excluye toda relación con otro sér. En este sentido, no hay más sér absoluto que Dios, porque, si en Dios se dan relaciones reales que constituyen las divinas personas, Dios no se relaciona con sér alguno distinto de Él; y todos los seres finitos son relativos, porque incluyen, á lo menos, una relación trascendental. Sin embargo, también se llama *absoluto* aquello que podemos concebir sin pensar en otra cosa, como por ejemplo, hombre, y *relativo* aquello que no se puede concebir sin pensar en otra cosa, como por ejemplo, hijo. En fin, se llaman *nombres relativos* aquellos que designan las cosas no en sí mismas, sino con relación á otras, *v. gr.*, los nombres de causa y efecto, de gobernantes y gobernados, etc. [2].

---

1 ZIGLIARA, *Summa philosophica*, vol. I, págs. 476 y 477.

2 STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, vol. II, págs. 85 y 86.

LECCIÓN 22.ª

De las categorías de acción y de pasión.

La *acción* y la *pasión* se corresponden respectivamente con las potencias activa y pasiva, entendidas según las explicamos en la lección 7.ª.

Acción es *la realidad con que la potencia activa pone actualmente aquello á que por su naturaleza está ordenada. Pasión* es *la recepción de dicha realidad por el sujeto de la potencia pasiva*, ó, mejor dicho, *la misma acción en cuanto es recibida por este sujeto.*

El sujeto del cual procede la acción se llama *agente*; el sujeto que la recibe y es, por tanto, término extrínseco de la misma se denomina *paciente. Efecto* es el término intrínseco de la acción, ó sea, aquello que es hecho. Así, por ejemplo, la calefacción del agua por el fuego es una acción del fuego, cuya naturaleza le ordena á ejecutarla. La recepción de esta acción por el agua, ó la misma calefacción en cuanto recibida por el agua, es la pasión. El fuego es el agente y el agua el paciente. El accidente calor puesto en el agua por el fuego es el efecto.

Toda acción supone, por consecuencia, un sujeto preexistente capaz de recibirla. En ello se distingue la acción propiamente tal ó categórica de la *creación.* Ésta no supone sujeto preexistente alguno, sino que se recibe en lo meramente posible, en el no sér actual. La creación produce totalmente un nuevo sér, haciéndolo pasar de la posibilidad á la existencia. Es la creación, por lo mismo, una acción sublime, una acción exclusivamente propia del sér infinito: no es una acción de las cosas finitas, á las cuales sólamente miran las categorías, y entre ellas la de acción. La acción propiamente tal se limita á mudar un sujeto que preexiste á la misma y que la recibe: á la acción de un

agente corresponde una mutación del paciente, ora sea esta mutación substancial, como tiene lugar cuando el agente produce una nueva substancia, ora accidental, como sucede cuando el efecto es tan sólo un nuevo accidente.

Fntre el agente y el paciente media una relación real mutua, que no debe confundirse con las categorías de acción y pasión. Estas categorías se distinguen de aquella relación, del mismo modo que el fundamento se distingue de la cosa que en él se funda. La acción y la pasión constituyen, en efecto, el fundamento de la relación mutua entre el agente y el paciente, pues son aquello por razón de lo cual uno de estos extremos dice orden ó se refiere al otro [1].

La acción que se atribuye á Dios se identifica con el poder y la esencia divinos, porque Dios es acto purísimo y está por encima de toda categoría. Pero la acción finita y la pasión se distinguen realmente del agente y del paciente, puesto que son algo real que sobreviene á éstos. Si la acción se identificase con el mismo sér del agente y la pasión con el del paciente, el primero siempre estaría necesariamente obrando y padeciendo el segundo, lo cual es un absurdo que nadie puede admitir.

Ahora, la acción y la pasión sólo se distinguen mentalmente entre sí. Fuera del entendimiento la acción y la pasión son la misma cosa, esto es, aquella realidad que se mueve, por decirlo así, del agente al paciente, que procede del primero y se recibe en el segundo. En cuanto procede del agente, dicha realidad se llama acción; en cuanto se recibe en el paciente, se denomina pasión [2]. Lo cual á la vez prueba que la ac-

---

1 «...in quibus (en las cosas sensibles) actiones, et passiones in quantum motum implicant, aliud sunt a relationibus, quae ex actionibus, et passionibus consequuntur». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. XLI, a. I, ad 4.um

2 «Actio et passio non sunt duo motus, sed unus, et idem motus... agentis

ción y la pasión se identifican realmente, y que el entendimiento las concibe como distintas [1]. Por eso se puede dar una definición común á ambas, diciendo que la acción y la pasión son *la actuación de un sujeto ejecutada por un agente*. El mismo ejemplo, que antes hemos puesto, nos puede servir para patentizar esta doctrina. La calefacción del agua por el fuego es acción en cuanto procede del fuego, es pasión en cuanto se recibe en el agua, y consiste en la actuación del agua por el fuego.

La identidad de la acción con la pasión no exije la identificación del agente con el paciente, antes bien éstos son muchas veces realmente distintos, como el fuego y el agua, continuando el mismo ejemplo. La razón de esto se encuentra en que el agente y el paciente, como ya hemos demostrado, se distinguen realmente de la acción y la pasión. Porque el agente es realmente distinto de la acción y el paciente de la pasión, áun cuando la acción y la pasión sean idénticas, el agente y el paciente podrán ser distintos. A veces, sin embargo, el agente es á la vez paciente; y de aquí la división de las acciones en *inmanentes* y *transeuntes*.

Acción *inmanente* es aquella que permanece en el mismo agente, *v. gr.*, la acción de entender, de querer, etc. Acción *transeunte* ó *transitiva* es la que sale fuera del agente, recibiéndose en un sujeto exterior á él, *v. gr.*, la acción de calentar, de escribir, etc. El agente de la acción inmanente es á la vez paciente de la misma. El agente de la acción transitiva es realmente distinto del paciente ó del sujeto exterior que la recibe. Sólo el término de la acción transeunte se

---

quidem, secundum quod est ab eo; patientis autem secundum quod est in ipso». S. THOM., *In. III Physicorum* lect. III.

1 «Etsi actio et passio... non distinguuntur realiter, distinguuntur tamen ratione, sicut via Thebis Athenas et Athenis Thebas,... et sicut acclive et declive». PESCH, *Instit. logical.*, part. II, vol. II, pág. 316.

denomina propiamente efecto, porque se produce fuera del agente.

Permaneciendo la acción inmanente en el sujeto que obra, es claro que constituye una perfección del mismo agente. Por lo que toca á la acción transeunte, se ha discutido si es una perfección del agente ó del paciente. Nosotros entendemos que no es una perfección exclusiva del primero, ni tampoco del segundo, sino que es una perfección de ambos. La acción transeunte es una perfección del paciente, porque mediante ella éste muda, adquiriendo una realidad que antes no tenía, ó, á lo menos, un nuevo modo de ser. En otros términos, la acción transeunte es una perfección del paciente, en cuanto que la realidad de dicha acción se recibe en él. Así, en el repetido ejemplo de la calefacción del agua por el fuego, la calefacción es una perfección del agua, en cuanto le comunica la realidad del calor. La acción transeunte es también una perfección del agente, porque toda acción trae consigo la actuación de la virtud operativa ó potencia activa del agente, el cual pasa, merced á ella, del estado de inacción al de ejercicio. En este sentido, es evidente que toda acción, áun la transeunte, perfecciona al sujeto que la ejecuta. Además, comunicar á otro sér una realidad es una perfección del sér que con su acción la comunica, y de aquí que la acción transeunte perfeccione al agente de la misma [1].

Ha habido filósofos, como Leibnitz [2], en el siglo XVII, y Jacobi [3], en el presente, que han negado la posibilidad de toda acción transeunte, porque decían que una

---

1 Véase á SUÁREZ, *Disput. Metaphys.*, disp. XLVIII, sect. IV, n. 18.

2 *Monadologie*, § 7.

3 La filosofía de JACOBI es una especie de ontologismo tradicionalista. Creía este filósofo (nació en Düsseldorf en 1743 y murió en Munich en 1819) que la razón es un instrumento pernicioso que sólo puede llevarnos al panteismo y al escepticismo, pero que el sentimiento nos conduce á la verdad. Véase la obra de Jacobi titulada *Del idealismo y del realismo*.

acción semejante exigiría que el agente comunicase al paciente algo de sí mismo, á saber, que un accidente del agente pasase al paciente, lo cual es absurdo. Sin embargo, no cabe admitir la opinión de estos filósofos. Verdad es que un accidente no puede separarse de una substancia para comunicarse á otra [1]; pero también lo es que una comunicación de tal índole no tiene lugar en la acción transeunte. Cuando el fuego calienta el agua, no ocurre que el mismo calor del fuego se reciba en el agua, sino que el fuego, por virtud de su calor, produce en el agua otro calor numéricamente distinto del suyo propio. El accidente, que el agente produce en el paciente, lejos de ser el mismo que el del primero, se hallaba contenido, antes de la acción transeunte, virtual ó potencialmente en el segundo, de modo que el agente, por medio de la aplicación de su virtud al paciente, no hace más que reducir dicho accidente de la potencia al acto [2]. Luego no hay motivo para negar la posibilidad de la acción transeunte. Muy al contrario, la experiencia nos dá á conocer con grandísima frecuencia acciones de esta naturaleza. Ahora, para que la acción transeunte se produzca, hace falta que concurran ciertas condiciones *sine quibus non*, que estudiaremos al tratar de las causas del sér [3].

Divídense, además, las acciones en *instantáneas* y *sucesivas*, según que produzcan su efecto, ora de una vez ó súbitamente, ora al cabo de un tiempo determinado. La acción de iluminar, por ejemplo, es una acción instantánea, pero es sucesiva la de esculpir una estatua. La acción instantánea se verifica sin mo-

---

1 «Impossibile est accidens transmigrare de subjecto in subjectum». S. BUENAVENTURA, In lib. IV *Sent.* Dist. XII, p. I, a. I, q. III. Véase á S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, lib. V, c. IV, n. 5.

2 «Agens enim naturale non est traducens propriam formam in alterum subjectum, sed reducens subjectum quod patitur de potentia in actum». S. THOM., *Sum. contr. gent.*, lib. III, cap. LXIX.

3 Véase la lección 39.ª.

vimiento alguno; la sucesiva mediante el movimiento, entendiendo aquí por éste la serie de mudanzas que tienen lugar mientras el efecto se está haciendo. En la acción instantánea, el venir á ser ó el hacerse el efecto es simultáneo con el sér del efecto; pero en la acción sucesiva, el sér del efecto es el término del venir á ser ó del hacerse el mismo efecto, que se va desarrollando, por decirlo así, mediante el movimiento [1]. Por último, cuando la acción es sucesiva, la acción del agente precede según el orden del tiempo al efecto; cuando es simultánea, la acción del agente y el efecto son simultáneos. La creación es, si vale la expresión, la acción más instantánea de todas.

LECCIÓN 23.ª

DE LA CATEGORÍA DE UBICACIÓN Ó LOCALIDAD.—DE LA CATEGORÍA DE SITUACIÓN.

Entendemos por *ubicación* ó *localidad* el *accidente ó modo de ser especial de la substancia corpórea, en virtud del cual ésta ocupa cierto lugar, hallándose contenida en él, ó siendo por él circunscrita.* Los antiguos emplearon el adverbio *ubi* (πού), *donde,* para designar esta categoría.

Que la localidad es accidente de los cuerpos se prueba por la experiencia y por la razón. Por medio de la primera aprendemos que todas las substancias extensas ó corpóreas se contienen en un lugar determinado, y la razón nos dice que en tanto una substancia es naturalmente capaz de circunscribirse á cierto lugar, en cuanto posee partes y éstas se hallan distribuidas ó unas fuera de las otras, ó sea, en cuanto es extensa.

---

1 «Bei einer *Actio instantanea* geht dem Sein der Wirkung kein Werden voraus, das Werden ist zugleich auch schon das Sein der Wirkung. Bei einer *Actio successiva* dagegen ist das Sein der Wirkung erst der Termimus eines vorausgehenden Werdens, das in der Bewegung sich abwickelt». STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, vol. II, pág. 81.

De modo que no es concebible que aquello que carece de partes substanciales, que es inextenso, pueda ser encerrado en lugar alguno. Por eso, en la lección 19.ª, incluimos la ubicación entre los atributos convenientes á las substancias corpóreas por razón de su cantidad.

La idea de ubicación lleva consigo la idea de lugar, aunque la ubicación y el lugar no sean una misma cosa. La ubicación no es el lugar, sino el accidente en virtud del cual los cuerpos ocupan un lugar determinado [1]. Veamos, por tanto, qué cosa sea el lugar.

La noción del lugar se encuentra en el entendimiento de todos los hombres, pero únicamente bajo la forma de concepto directo ó de conocimiento espontáneo. Aquí debemos convertir en reflejo el primero ó en científico el segundo. Definimos el *lugar,* diciendo que es *aquella parte del espacio ocupada actualmente por un cuerpo.* Para entender esta definición, hace falta saber en qué consista el espacio.

La Cosmología ó Física racional es la ciencia encargada de investigar la naturaleza del espacio. Por esta razón no vamos á estudiarla ahora detenidamente, examinando las numerosas opiniones sostenidas por los filósofos sobre este particular [2]; debemos limitarnos á presentar las conclusiones que dicha ciencia formula. Pues bien, el *espacio* no es una cosa realmente distinta de la extensión de los cuerpos, sino la misma extensión considerada de una manera abstracta por nuestro entendimiento, es decir, con precisión de la substancia y de los demás accidentes de las cosas corpóreas. Esta noción del espacio es la verdadera, ora se trate de un espacio *particular,* ora del espacio

---

1 «Ubi non est locus, sed in loco aliqualiter esse». ALBERTO MAGNO, *De Praedicam.*, tract. VI, c. II.

2 Quien desee conocerlas consulte á SANSEVERINO, *Inst. seu elem. philos. christ.*, vol. II, pág. 171 y siguientes y á BALMES, *Filosofía fundamental*, 1878, vol. II, pág.s 115 y sig.tes (lib. III, cap. VII y sig.tes).

universal. El espacio particular de esta habitación, por ejemplo, no es más que la extensión de los cuerpos que en ella hay, como el aire, los muebles, etc., pero considerada en sí misma, con precisión de la substancia de dichos cuerpos, cuyo accidente es. El espacio universal se constituye por la extensión de todos los cuerpos existentes, por las extensiones de todos los cuerpos del mundo, extensiones que mentalmente sumamos, concibiéndolas como una sola extensión, y separadamente de sus respectivos cuerpos. Las dimensiones del espacio serán, por consiguiente, las mismas dimensiones de los cuerpos, cuyas extensiones lo forman. El espacio, así concebido, no es una ficción de la mente ó de la fantasía, sino que es una verdadera realidad, siquiera no exista del modo abstracto con que nosotros lo concebimos, porque la extensión no está separada de los cuerpos, sino en ellos, como accidente en su sujeto. Tan sólo aquel espacio, que nos representamos como indefinido más allá de los límites del mundo, y como eterno ó anterior á la creación de todo cuerpo, es un espacio puramente imaginario, porque donde no hay materia no hay extensión, y un espacio sin extensión es imposible, nada es [1].

Volviendo ahora al lugar, hay que distinguir entre el lugar intrínseco y el extrínseco. Todo cuerpo posee una extensión determinada, y por razón de ella ocupa una parte del espacio, proporcionándose en cierto modo su propio lugar. En consideración á esto, se llama lugar *intrínseco* de un cuerpo el lugar que el mismo cuerpo se proporciona por medio de su extensión. Pero ocurre en el mundo material que uno ó varios cuerpos rodean á otro, de tal suerte que lo contraen á una determinada parte del espacio, y entonces el primero

---

1 Véase á ZIGLIARA, *Della luce intellettuale e dell' ontologismo*, 1874, vol. II, pág. 248 á 251, á BALMES, *Filosofía fundamental*, vol. II, pág.s 134 á 139 (lib. III, cap. XII) y al CARD. GONZÁLEZ, *Filosofía elemental*, vol. II, pág. 217.

ó los primeros cuerpos señalan su lugar al segundo. He aquí el lugar *extrínseco* de los cuerpos. Llámase, por tanto, lugar extrínseco el lugar que marcan á un cuerpo el ó los cuerpos que lo rodean. Por eso se puede decir con igual exactitud que el cuerpo ocupa ó llena un determinado lugar, y que un determinado lugar circunda y limita al cuerpo. Cuando se dice lo primero, se trata del lugar intrínseco; cuando lo segundo, del extrínseco.

Aristóteles definió el lugar como *el primer término inmóvil de aquello que contiene* [1]. Claramente se nota que esta definición sólo mira al lugar extrínseco, porque el término de aquello que contiene no puede ser más que la superficie interna de un cuerpo que rodea á otro. Pero esta superficie únicamente determinará el lugar de un cuerpo, cuando inmediatamente lo toque, por lo cual dijo Aristóteles que era el término *primero*. Así, por ejemplo, el lugar, en que un cuerpo se encuentra actualmente, no está limitado por todo el aire que lo envuelve, sino tan sólo por aquella parte del aire, que inmediatamente lo circunda. Además, la superficie interna del cuerpo, que rodea á otro, debe ser considerada como algo firme ó fijo; de modo que, áun cuando sea capaz de movimiento, no tiene razón de lugar, ó no determina el lugar extrínseco de alguna cosa, mientras no la concebimos como *inmóvil*. Tal es el sentido de esta última palabra, empleada por Aristóteles en su definición del lugar [2].

Por lo que toca á la relación que media entre el lugar intrínseco y el extrínseco, cabe afirmar que hay entre ellos una *conexión necesaria,* porque si un cuerpo no se proporcionase su propio lugar, ocupando, por medio de su extensión, una determinada par-

---

1 Τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον. Lib. IV de *Física*, cap. IV.

2 Consúltese á SCHIFFINI, *Disputationes Metaphysicae specialis*, 1888, páginas 221 y 222.

te del espacio, no sería concebible que otro cuerpo pudiese rodearlo de tal forma que lo limitase á aquella parte del espacio. Pero si la razón nos dice que no es concebible el lugar extrínseco de algún cuerpo, sin partir del supuesto de que este cuerpo ocupa intrínsecamente un lugar, también la experiencia nos enseña que todas las substancias corpóreas tienen marcado extrínsecamente su lugar por otra ú otras substancias, que las circunscriben. Donde hay lugar extrínseco hay, por consiguiente, á la vez lugar intrínseco, y viceversa.

De lo expuesto se infiere que la ubicación ó extensión en cuanto al lugar es una verdadera *realidad,* que posee la substancia corpórea, y no una mera denominación de la misma; es algo real que pertenece á la substancia corpórea, según que es extensa, y, por tanto, es un accidente de esta substancia, como al principio dijimos. Que un cuerpo ocupe este ó aquel lugar no depende de su propia substancia, ni menos de la consideración de nuestro entendimiento, sino de los movimientos que el cuerpo verifique; luego la ubicación es una cosa real en el cuerpo, pero distinta de la substancia que la posee. Dícese, sin embargo, que la ubicación incluye la razón de medida extrínseca del cuerpo, porque la parte del espacio, ó el lugar que ocupa la substancia corpórea, viene á ser aquello que mide su extensión ó sus dimensiones. Mas el lugar no es algo que mida el cuerpo de una manera sucesiva, como el tiempo, sino de una manera permanente.

Hasta aquí hemos tratado de la ubicación propiamente tal, ó sea de la ubicación de los cuerpos. Pero los filósofos distinguen tres maneras de estar en un un lugar. Así, dicen que los seres pueden estar en un lugar circunscriptiva, definitiva y repletivamente. Un sér está *circunscriptivamente* en un lugar, cuando sus partes están distribuidas por el mismo, ocupándo-

lo ó llenándolo materialmente. Hállase *definitivamente* en un lugar el sér, cuya substancia está toda entera en todas y cada una de las partes de dicho lugar, pero sin estar fuera de él. Por último, hállase en un lugar *repletivamente* el sér, cuya substancia está toda entera en todas y cada una de las partes de aquel lugar, y del mismo modo en todos los lugares actuales y posibles. La primera manera de estar en un lugar es propia de los cuerpos, la segunda de los espíritus finitos, la tercera de Dios [1].

Fácilmente se comprenderá, sin embargo, que la primera manera de estar en algún lugar es la ubicación propiamente tal, porque sólo puede decirse, en rigor, que ocupan una porción del espacio aquellas substancias que con sus distintas partes materialmente lo llenan, aquellas substancias cuyas partes están circunscritas por un lugar determinado, en él contenidas y por él limitadas. Pero no cabe decir con exactitud lo mismo de los espíritus, que son substancias inextensas: los espíritus no ocupan un lugar, sino que tan sólo están presentes en él.

Cuando un espíritu finito se halla definitivamente en un lugar, ó está en él *per operationem*, ó *per informationem*. Los espíritus puros están del primer modo en algún lugar, cuando en él ejercen una acción determinada. El alma humana está del segundo modo en el lugar ocupado por el cuerpo, porque informa ó actúa á éste como forma substancial [2].

Del espíritu infinito, de Dios, sólo cabe decir que está en un lugar del modo indicado, esto es, repletivamente, porque si ejerce su omnipotencia en una par-

---

1 «Additur denique quartus modus essendi in loco, *sacramentalis* nimirum, ad designandam specialem et mirabilem praesentiam Corporis Christi Domini sub speciebus Eucharisticis: de qua theologi (*Summa th.* 3. p. q. 76)». SCHIFFINI, *obr. cit.*, págs. 230 y 231.

2 Véanse las lecciones 74.ª y 76.ª

te del espacio, también la ejerce en todas las demás, y aún está presente más allá de los límites del mundo, que son los límites del espacio, en todas las cosas y en todos los lugares posibles, merced al atributo de la inmensidad divina [1].

De la categoría de *situación* muy pocas palabras vamos á decir, porque tiene escasa importancia. Cuando los cuerpos ocupan un lugar, sucede que sus partes guardan cierto orden con las partes del espacio en que se contienen. Así, por ejemplo, el hombre ocupa lugar, y, al ocuparlo, está de pie, sentado, etc. Pues bien, *el accidente, poseído por la substancia corpórea, que resulta del orden de las partes de la misma con las del lugar que ocupa* [2], recibe el nombre de *situación.*

Merece notarse que la situación de un cuerpo, aunque supone la *posición* y la ubicación del mismo, es cosa distinta de ellas, porque la primera es el orden de las partes al todo [3], *v. gr.,* el orden de la cabeza, de los pies, etc. al cuerpo humano, y la segunda es, según se ha explicado, la ocupación de lugar. Que la situación y la ubicación son categorías distintas se prueba considerando que un cuerpo puede mudar de lugar sin mudar de situación, y así ocurre, por ejemplo, cuando un hombre, permaneciendo sentado, es trasladado á otro lugar.

LECCIÓN 24.ª

DE LA CATEGORÍA DE TEMPORALIDAD. — DE LA CATEGORÍA DE HÁBITO.

La *temporalidad* ó el *cuando* (πότε, *quando),* como decían los antiguos, es *el accidente ó modo de ser es-*

1 Véase la lección 86.ª

2 «Situs est quidam ordo partium corporalium secundum locum». S. THOM., *Quodlib.* III, a. VII.

3 «...positio... est ordo partium in toto». S. THOM., *Sum. contr. Gent.*, lib. IV, cap. LXV.

pecial de las substancias que duran temporalmente. La duración temporal se llama *tiempo.*

Es claro que para entender la categoría de temporalidad, hace falta saber qué cosa sea el tiempo. Aquí nos contentaremos con presentar algunas nociones generales acerca del mismo, porque su estudio pertenece más propiamente á la Cosmología que á la Ontología.

Explicar y definir el tiempo es tarea sumamente difícil [1]. Para cumplirla, aunque imperfectamente, comencemos por presentar el concepto de la duración y las especies de ésta, ya que el tiempo es una especie de duración.

La *duración,* considerada en abstracto, es *la permanencia de un sér en la existencia*; y, considerada en concreto, es *la misma existencia continuada de la cosa* [2]. Así se explica que la duración y la existencia de un sér sólo se distingan mentalmente; pero la distinción, que media entre la duración y la esencia de las cosas finitas, es una distinción real, como lo es la que se da entre la esencia y la existencia de estas cosas [3]. Únicamente en Dios la duración y la esencia se identifican.

La idea universal de duración es obra de nuestro entendimiento, que la forma partiendo de los datos que le ofrece la experiencia. Ésta nos enseña que, á pesar de las mudanzas que sufren, las cosas permanecen ó

---

1 Hermosísimas son las palabras con que S. AGUSTÍN describe esta dificultad. Helas aquí: «Quid enim est tempus? Quis hoc facile breviterque explicaverit? Quis hoc ad verbum de illo proferendum vel cogitatione comprehenderit? Quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus, quam tempus? Et intelligimus utique cum id loquimur, intelligimus etiam cum, alio loquente, id audimus. Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio». *Confessiones*, lib. XI, c. XIV, n. 17. Véase también á CICERÓN, *De invent* , lib I.

2 «*Duratio*, in genere considerata, communiter definiri solet: *permansio rei in suo esse*, vel, si in concreto rem explicare mavis, *perseverans rei existentia*». SCHIFFINI, *Disputationes Metaphisicae specialis*, vol. I, 1888, pág. 329.

3 Véase la lección 9.ª.

siguen existiendo. De aquí que el entendimiento conciba que las cosas duran y la duración en general.

Cabe distinguir tres *especies* de duración, fundadas en las tres maneras con que los seres pueden permanecer en la existencia.

En primer lugar, puede un sér permanecer en la existencia de tal modo, que excluya de sí todo linaje de mutaciones. Sólo Dios existe de este modo, porque Dios es el único sér absolutamente inmutable en su esencia, en su existencia y en cuanto á la operación. Todas las perfecciones, que mentalmente distinguimos en Dios, constituyen una sola realidad simplicísima, incapaz de composición, un solo acto purísimo, incapaz de potencia. For eso no muda, ni puede mudar. En virtud de su inmutabilidad absoluta, Dios excluye de sí toda variedad sucesiva, toda razón de prioridad y posterioridad. Dios no ha tenido principio, ni jamás tendrá fin, porque existe por necesidad de su propia naturaleza. Para Dios no hay antes ni después, pasado ni futuro: la duración divina es un perpétuo presente [1]. Por consiguiente, podremos definir la *eternidad,* nombre que designa la duración de Dios, diciendo que es *la permanencia esencial en la existencia del sér, que excluye de sí toda razón de prioridad y de posterioridad, en virtud de su inmutabilidad absoluta.*

Muy célebre es la definición, que Boecio [2] dió de la eternidad, á saber, *la posesión simultánea y perfecta de una vida interminable* [3]. Las palabras posesión si-

1 Véanse las lecciones 85.ª y 86.ª

2 Severino Boecio (*Boethius*) floreció en el siglo VI de la era cristiana. Desempeñó cargos importantes en la corte de Teodorico, rey de los ostrogodos, por cuya orden fué decapitado. Escribió en la cárcel su última obra titulada *De consolatione Philosophiae*, que es una de las principales de este filósofo. Aunque á veces revela aficiones neoplatónicas, Boecio profesa, por lo común, las doctrinas aristotélicas modificadas y perfeccionadas por las cristianas.

3 «*Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*». *De consolat. Philos.*, lib. II, prosa 2.

multánea significan que la eternidad es una actualidad que excluye toda sucesión y toda prioridad y posterioridad, y el calificativo perfecta expresa que dicha actualidad siempre permanece la misma é inmutable. Añádese que es posesión de una vida interminable, porque la vida de Dios no se distingue de su propio sér, y porque la duración divina no comenzó, ni jamás acabará.

En segundo lugar, puede un sér permanecer en la existencia de tal modo, que, áun siendo inmutable en cuanto á su substancia é incapaz de corrupción substancial, sea sujeto de mutaciones accidentales, ora por parte de las acciones que ejecute, ora por parte de las perfecciones no esenciales, ni derivadas inmediatamente de su esencia, que adquiera ó pierda. De este modo duran los espíritus finitos, y, entre ellos, el alma humana. En cuanto no pueden padecer mutaciones substanciales, en cuanto su substancia es simple é incorruptible, en cuanto son físicamente idénticos, los espíritus finitos excluyen de su sér ó de su substancia la prioridad y la posterioridad; pero en cuanto experimentan mutaciones accidentales, son capaces de prioridad y posterioridad en la sucesión de sus actos y accidentes. Aunque los espíritus finitos han comenzado á existir, no en virtud de generación, sino por creación divina [1], jamás tendrán fin, porque son incorruptibles, y porque, si bien pueden ser aniquilados por Dios, sabemos que no los aniquilará, como probaremos en la Psicología respecto del alma humana [2]. La duración de los espíritus finitos fué llamada *aevum* y *evi-ternidad*, y cabe describirla diciendo que es *la permanencia en la existencia propia de aquellos séres que, no experimentando más que mutaciones accidentales, excluyen la sucesión de prioridad y posterioridad de su sér substancial, pero no de sus accidentes.*

1 Véanse las lecciones 77.ª y 78.ª.

2 Véase la lección 72.ª

Por último, puede un sér permanecer en la existencia de tal modo, que experimente mutaciones substanciales y sea capaz de corrupción, además de mudar en sus perfecciones y en sus operaciones. Esta duración es propia de los cuerpos, que son substancias esencialmente mutables. Continuamente reciben los cuerpos nuevas modificaciones substanciales ó accidentales, que se suceden ó verifican unas en pos de otras, hasta que por fin perecen. En virtud de estas sus mutaciones sucesivas, incluyen prioridad y posterioridad. La duración de los cuerpos se denomina *tiempo,* y podrá ser definida *la permanencia en la existencia de aquellos séres, que, siendo esencialmente mutables y corruptibles, envuelven sucesión de prioridad y de posterioridad, así en su sér substancial como en sus accidentes* [1].

Más brevemente cabe definir el tiempo, diciendo, con Aristóteles, que es *el número del movimiento según lo anterior y lo posterior* [2]. Aquí se entiende por movimiento no sólo el movimiento local, que consiste en pasar de un lugar á otro, sino también todas las mutaciones sensibles no instantáneas, es decir, sucesivas, como la del agua sometida á la acción del fuego [3]. Para comprender esta definición, debe considerarse, además, que el hombre enumera las partes de las cosas con cierta sucesión de anterioridad y posterioridad. Si con la mente dividimos una línea en partes, podremos contarlas sucesivamente; pero la sucesión de anterioridad y posterioridad de dichas par-

1 Santo Tomás de Aquino, tratando de las diferencias que distinguen el tiempo de la eviternidad y de la eternidad, las resume del modo siguiente: «Sic ergo tempus habet prius, et posterius: aevum autem non habet in se prius et posterius, sed ei conjungi possunt, aeternitas autem non habet prius, neque posterius, neque ea compatitur». *Sum. theol.*, p. I, q. X, a, V.

2 Ἀριθμὸς τῆς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον (numerus motus secundum prius et posterius). Lib. IV de *Física*, cap. XI.

3 Véase la lección 31.ª

tes, que todas existen simultáneamente, sólo se dará en nuestro entendimiento. Supongamos ahora que se trata de la estela de un buque, de la línea de su movimiento sobre el mar. Podremos dividir esta línea en partes y contarlas unas después de otras. La sucesión de prioridad y posterioridad de estas partes no se dará únicamente en nuestro entendimiento, sino también en la realidad, porque la línea va sucesivamente prolongándose. Este número de las partes, de las cuales una es antes y otra después, constituye precisamente el tiempo [1]. De lo cual se infiere que el tiempo y el movimiento son cosas distintas, pero íntimamente relacionadas, como lo está la medida con aquello que se mide. El tiempo es, en efecto, la medida del movimiento, porque éste sólo puede ser medido, atendiendo á la sucesión, ó á la prioridad y á la posterioridad de las partes que lo constituyen [2].

Siendo el tiempo una manera especial de duración, cada una de las cosas, que temporalmente duran, deberá tener su tiempo propio. El tiempo, por tanto, es una *realidad,* y no una forma puramente ideal y subjetiva, como pretendió Kant [3]; es una propiedad

---

1 «Se colla mente divide una linea continua in parti, egli (el hombre) le numererà successivamente; ma poscia le proferirà in un tratto e la successione de prima e del dippoi non è nelle parti della linea, *che tutta insieme esiste*, ma solo nella mente del numerante. Che se una nave veleggiando discorre sopra il mare, io la veggo muoversi, e la *linea del suo moto* la divido in parti ad arbitrio dicendo: una, due, tre, ecc., le conto e con successione di prima e di poi; ma questa successione non è solo in me, essa è altresi nelle parti stesse, poichè la *linea del moto* non esiste tutta insieme, ma esiste in *continua* successione. Questo numero delle parti, una delle quale è prima, l' altra è dopo, nella *linea del moto,* è appunto il tempo». CORNOLDI, *La Filosofia scolastica di San Tommaso è di Dante ad uso de' Licei*, 1889, pág. 176.

2 Por esta razón reemplaza SANSEVERINO en la definición aristotélica del tiempo la voz ἀριθμός por la palabra *mensura*. *Inst. seu elem. philos. christ.*, vol. II, pág.s 185 y 186.

3 Consúltese á BALMES, *Filosofía fundamental*, 1878, vol. III, pág. 209 y sig.tes.

de ciertas cosas, de las cosas corpóreas, cada una de las cuales hace, por decirlo así, su tiempo. De suerte que, en rigor, las cosas no están en el tiempo, sino, por el contrario, el tiempo está en las mismas cosas, según que es un modo especial de la duracion de éstas. Nosotros, sin embargo, concebimos el tiempo de un modo *abstracto,* á saber, como la razón de prioridad y de posterioridad, que media entre las partes sucesivas de un movimiento ó entre sucesivas mutaciones, separando mentalmente esta razón de las cosas que son sujeto de semejante movimiento ó de semejantes mutaciones. En otros términos, concebimos el tiempo como una duración abstracta y común á todas las cosas temporales, como una medida general de todos los movimientos, porque nos figuramos las distintas mutaciones ó movimientos de las cosas, á la manera de partes unidas y relacionadas, que constituyen un todo continuado. Pero ni siquiera de esta noción abstracta del tiempo puede decirse que es una forma puramente subjetiva y *a priori*. No es una forma puramente subjetiva, no es una mera ficción de nuestro entendimiento, porque, si no existe del modo abstracto con que lo concebimos, el tiempo se da en la realidad de un modo concreto, como duración propia de los seres que sucesivamente mudan. La razón abstracta de tiempo tiene, por tanto, verdadero valor objetivo. Menos todavía puede sostenerse que la noción del tiempo sea *a priori*, como afirmó Kant, porque nuestro entendimiento elabora dicha noción abstracta, partiendo de los datos que le ofrece la experiencia, y que versan acerca de las mutaciones reales y sucesivas de las cosas.

Ahora, si concibiésemos el tiempo, no ya de la manera abstracta que hemos indicado, sino como una sucesión indefinida, independiente de los seres temporales, anterior á la existencia del mundo y que hubiese de prolongarse sin límite en adelante, esta

concepción merecería con justicia ser calificada de puramente subjetiva, y, mejor aún, de vana ilusión de la fantasía. Una cosa es que concibamos el tiempo, como una duración común á todos los seres temporales y mentalmente separada de los mismos, y otra cosa muy distinta sería que concibiésemos el tiempo, como algo independiente de las cosas que temporalmente duran. La primera concepción tiene verdadero valor objetivo, la segunda no. El tiempo, en efecto, comenzó á existir con el mundo, esto es, con los movimientos ó con las mutaciones de los primeros cuerpos creados, y si el mundo dejase de existir, si desapareciesen todos los cuerpos, con ellos desaparecería también el tiempo. De suerte que todo el tiempo que imaginamos, como anterior á la creación del mundo, es pura ilusión [1].

Convengamos, por tanto, en que cada cosa temporal tiene su tiempo propio. Pero así como cuando queremos medir, por ejemplo, la longitud de una línea o la extensión de un cuerpo, la comparamos con otra línea ó con otra extensión, del mismo modo cuando queremos medir la duración temporal ó el tiempo de algun sér, la comparamos con otro tiempo, con la sucesión del movimiento de otra cosa. El tiempo, que unánimemente han aceptado los hombres como tipo, ó como medida de todos los tiempos particulares ó de la duración de todas las cosas temporales, es el tiempo propio de la Tierra, que resulta de su no interrumpido movimiento de rotación sobre su eje, movimiento que produce las regulares y sucesivas apariciones y desapariciones del sol. Por eso, como unidad de medida del tiempo de todas las cosas, empleamos el día dividido en horas, minutos, etc. Nada impide, sin embargo, tomar otra

---

1 Se equivocarían gravemente los que creyesen que el tiempo es una parte de la eternidad, porque la eternidad excluye de sí todo tiempo y está por cima de todo tiempo. Véase á STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, vol. II, pág. 462.

unidad de medida, derivada del tiempo particular de otra cosa que sucesivamente mude; pero cualquiera que fuese esta unidad, distaría mucho de reunir las excelentes cualidades que posee el día como unidad de de medida del tiempo.

De estas consideraciones generales acerca del tiempo se desprende que la temporalidad es un accidente, ó modo de ser especial exclusivo de las substancias corpóreas. De la temporalidad se dice que incluye la razón de medida extrínseca de la substancia, en cuanto que la duración temporal de una cosa se mide, según acabamos de ver, por el tiempo de otra. Pero esta medida extrínseca es sucesiva, y no permanente, como la que resulta del lugar.

Al igual que de la categoría de situación, muy poco es lo que vamos á decir de la categoría de hábito, la menos importante de todas. Por *hábito* entendemos aquí *el accidente ó modificación que recibe una substancia, en virtud de la aplicación á la misma de otra substancia*, *v. gr.*, de la aplicación de vestidos, armas, etc., al hombre. Aunque el hábito se da entre dos substancias, no por eso deja de ser accidente, porque consiste en la posición de una substancia junto á otra [1].

---

1 «Quod est in se substantia, non potest esse accidens alicujus, quamvis conjunctio unius substantiae ad alteram possit esse accidens, ut sic una substantia alicui accidentaliter advenire dicatur, sicut vestis homini». S. THOM., *In. lib. III Sent.*, dist. VI, q. III, a. II.

IV.—DE LA PERFECCIÓN DEL ENTE.

1.°—De la perfección en general.

LECCIÓN 25.ª

El tratado de la perfección del ente consta de tres secciones. Destinamos la primera á estudiar en general la perfección, explicando el concepto y las especies de la misma. Examinamos en la sección segunda la diversa perfección de los seres, ora en orden á su existencia, ora en orden á su entidad, ora en orden al modo con que poseen sus realidades. De aquí que se trate en esta sección primero del ente necesario y del contingente, después del ente simple y del compuesto, y del infinito y del finito, y por último del ente inmutable y del mutable. Dedicamos la tercera sección al estudio de la belleza, cuyo concepto se halla estrechamente unido al de la perfección.

Incluimos la primera sección en la lección presente.

Las palabras *perfecto* y *perfección* se derivan mediatamente del verbo latino *perficere*, que significa acabar, concluir, hacer totalmente. De manera que la voz *perfecto* equivale á *lo acabado*, á *lo totalmente hecho* [1]. Pero, no obstante su significación etimológica, la voz perfección no sólo se refiere á las cosas creadas ó producidas, sino también, y muy principalmente, al sér increado.

Perfecto, en general, se llama *todo sér al cual nada falta de lo que le pertenece*. Es menester, sin embargo, distinguir entre lo absoluta y lo relativamente perfecto. Denomínase *absolutamente perfecto* el ente

---

1 «Iam porro perfectum, iuxta etymon vocis, idem sonat ac *totaliter factum*». Liberatore, *Institutiones philosophicae*, vol. I, pág. 296

que es puro sér ó pura realidad, y que excluye esencialmente de sí todo defecto. Al sér de esta manera perfecto pertenecen y son por él actualmente poseidas todas las realidades posibles. El sér absolutamente perfecto es, por tanto, infinito. Sólo Dios es absolutamente perfecto. Las cosas finitas no son puro sér, sino mezcla de sér y de no sér, carecen de muchas realidades, y en este sentido absoluto son todas imperfectas. Pero se llama *relativamente perfecto* el sér que actualmente posee todas las realidades de que es capaz, según su naturaleza. El sér relativamente perfecto no posee todas las realidades posibles; mas no le falta realidad alguna de las que pertenecen á una especie determinada de cosas. En este sentido relativo, hay seres finitos perfectos. Un hombre lo será, por ejemplo, si posee todas las realidades substanciales y accidentales, que le pertenecen como tal hombre, ó de que le hace capaz su naturaleza humana.

Como lo perfecto, divídese la perfección en *absoluta* y *relativa*, siendo la primera propia del sér infinito, y la segunda de los seres finitos. Pero la palabra perfección se usa en dos acepciones distintas, que importa mucho no confundir. Llámase, primeramente, *perfección* cada una de las realidades que constituyen perfecto el sér, ora se distinga realmente, ora tan sólo mentalmente de las demás realidades de este sér. Así, por ejemplo, la inteligencia y la voluntad del hombre, la inmensidad y la omnipotencia de Dios son perfecciones. Denomínanse estas perfecciones *parciales*, porque son partes reales ó virtuales de la cosa perfecta. En general, cualquier realidad recibe el nombre de perfección parcial. Por el contrario, llámase *perfección total* la posesión por un sér de todas las realidades ó perfecciones parciales, que naturalmente le pertenecen. Se da á esta perfección el calificativo de total, porque resulta de la unión ó de la identificación de dichas perfecciones parciales, que se

refieren al sér que las posee, á la manera que las partes se refieren al todo. La perfección total es la que se divide en absoluta y relativa.

De lo expuesto se infiere que la perfección de un sér, es decir, su perfección total, no debe confundirse con su bondad metafísica ó trascendental. Sabemos que todo sér es bueno con bondad metafísica [1], pero no basta que tenga esta bondad para que sea perfecto. La razón de perfecto añade á la de bueno la idea de la posesión por el sér llamado perfecto de cuantas realidades puede naturalmente poseer. De manera que todo lo perfecto es bueno porque es ente, pero no todo lo bueno es perfecto. La perfección total viene á ser, por tanto, como una especie de bondad.

Empezando por estudiar las perfecciones parciales, hay que distinguir en las mismas su *extensión* y su *comprensión*. Indica la primera el número de cosas á que una perfección se extiende, y la segunda el númers de realidades que supone y en cierto modo contiene una realidad ó perfección parcial. Acerca de la extensión y de la comprensión de estas perfecciones, merece notarse que á medida que crece la una disminuye la otra. Así, por ejemplo, la perfección de la sensibilidad tiene mayor comprensión que la perfección de la vida, pero ésta goza de mayor extensión. La perfección de sér tiene la comprensión mínima y la extensión máxima.

Divídense las perfecciones parciales en *esenciales* y *accidentales*, según que constituyan al sér en lo que es, ó sobrevengan al sér ya constituido. La racionalidad, *v. gr.*, es una perfección esencial del hombre, pero la virtud es una perfección accidental del mismo.

También se dividen las perfecciones parciales en *simples, puras* ó *simpliciter* y *mixtas* ó *secundum quid*. Llámanse *puras* aquellas perfecciones cuyo con-

1 Véase la lección 13.ª

cepto propio no expresa imperfección ó defecto alguno, y por eso no excluyen la coexistencia en el mismo sujeto de una perfección más elevada. Si de estas perfecciones se remueve la limitación con que existen en algún ente, pueden llegar á ser infinitas. De ellas cabe decir que es absolutamente mejor tenerlas que no tenerlas, ó, como escribió San Anselmo [1], que son absolutamente mejores que lo que no es ellas [2]. La vida, la justicia, la inteligencia, la voluntad son, por ejemplo, perfecciones puras, que, si en el hombre existen de una manera limitada, en Dios se dan de una manera infinita, siendo compatibles con la existencia absoluta del sér divino. Llámanse *mixtas* aquellas perfecciones cuyo concepto propio expresa una mezcla de perfección y de imperfección, de sér y de defecto de sér, y por eso excluyen del mismo sujeto una perfección más elevada. Envolviendo esencialmente estas perfecciones algún defecto, nunca pueden llegar á ser infinitas. De ellas cabe decir que para ciertos seres es absolutamente mejor no tenerlas que tenerlas [3]. La extensión, por ejemplo, es una perfección mixta, porque exije la materialidad del sujeto que la posee. Así se comprende que para el alma humana sea absolutamente mejor carecer de extensión que poseerla. La razón es también perfección mixta, porque mediante ella no es posible entender intuitivamente, sino tan sólo discursivamente. Dios carece formalmente así de extensión como de razón, porque estas realidades pugnan con la absoluta existencia divina.

---

1 San Anselmo, tan ilustre por sus virtudes como por la elevación y profundidad de sus conceptos, nació en Aosta en 1033 y murió, ocupando la silla arzobispal de Cantorbery, en 1109. Sn idea dominante era conciliar la razón con la fé. Las obras filosóficas más notables de San Anselmo son las tituladas *Monologium*, *Proslogium*, *De veritate* y *De libero arbitrio*.

2 «....omnino potiores sint quam non ipsae». *Monologium*, cap. XV.

3 «Melius autem est in aliquo non ipsum quam ipsum: ut non-aurum quam aurum. Nam melius est homini esse non aurum, quam aurum». San Anselmo *lug. cit.*

Las perfecciones parciales pueden ser contenidas por diferentes seres de tres maneras, á saber, formal, virtual y eminencialmente. Contiénese una perfección parcial *formalmente, formaliter,* en un sujeto, cuando éste la posee según el modo de ser propio, según la razón específica propia de dicha perfección. De este modo se contiene, por ejemplo, la virtud de calentar en el fuego, y la razón ó entendimiento discursivo en el hombre. Hállase *virtualmente, virtualiter,* una perfección parcial en un sér, cuando éste no posee formalmente tal perfección, pero tiene poder suficiente para dar la existencia á un sér que formalmente la posea. En este sentido se dice que las perfecciones del efecto se contienen virtualmente en la causa del mismo. Así, por ejemplo, las perfecciones, que se hallan formalmente en una estatua, se contienen virtualmente en el escultor que la ha producido. También se dice que un sér posee virtualmente una perfección cuando, no hallándose en él de un modo formal, puede hacer lo mismo que otro sér que la contenga de este modo. El sol, *v. gr.,* posee virtualmente la perfección de quemar, que formalmente se halla en el fuego. En fin, encuéntrase *eminencialmente, eminenter,* en un sér una perfección parcial, cuando este sér la posee de una manera mas elevada y noble que otro sér inferior á él. Así, por ejemplo, la imaginación de las bestias se contiene eminencialmente en el hombre, porque el hombre posee una imaginación más perfecta que los irracionales. También se hallan eminencialmente en Dios todas las perfecciones de los seres finitos, es decir, de una manera infinitamente más noble y elevada que en éstos. Pero todavía cabe distinguir dos modos de poseer *eminenter* una perfección, á saber, *eminenter-formaliter* y *eminenter-virtualiter*, según que dicha perfección se contenga en un sér formal ó virtualmente, á la vez que eminencialmente. Hállanse del primer modo en Dios las perfecciones puras de los seres creados, y del segundo

las mixtas. La voluntad y la extensión de los seres finitos se contienen, por ejemplo, en Dios, eminencialmente; pero la primera *eminenter-formaliter*, según el concepto propio de la voluntad, y la segunda *eminenter-virtualiter*, porque, áun careciendo de extensión, Dios puede causar en los órganos de nuestros sentidos las mismas impresiones que las substancias extensas por Él creadas.

Viniendo ahora á la perfección total, debe distinguirse la perfección en cuanto á la entidad, de la perfección en cuanto á la virtud, y de la perfección en cuanto al fin [1]. La perfección *entitativa ó en cuanto á la entidad* consiste en la posesión de todo lo que se requiere para la completa integridad del sér. Entitativamente perfecta es, por ejemplo, una bestia según que consta de alma sensitiva y cuerpo. La perfección *en cuanto á la virtud* consiste en la idoneidad deun sér para la ejecución cabal de las acciones que le son propias. Tal es, por ejemplo, la perfección que posee el médico, cuando es hábil para curar enfermos. Por último, la perfección *en cuanto al fin* es la propia de aquellas cosas que alcanzan cumplidamente el fin á que están ordenadas, ó que ya lo han conseguido. Poseen esta perfección, por ejemplo, el reloj que marca exactamente la hora, y el hombre que ha obtenido la suma felicidad [2].

La perfección en cuanto á la entidad se subdivide en *esencial* y *cuantitativa*. La perfección esencial consiste en la posesión por un sér de todas las realidades que son indispensables para la constitución del mismo. Así es, *v. gr.*, esencialmente perfecto el hombre, porque consta de alma racional y cuerpo. Perfección cuantitativa es la propia de aquellas cosas corpóreas,

---

1 «Perfectio autem alicujus rei *triplex est*. *Prima* quidem, secundum quod in suo esse constituitur. *Secunda* vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur ad suam perfectam operationem necessaria. *Tertia* vero perfectio alicujus est per hoc, quod aliquid aliud attingit, sicut finem». S. THOM., *Sum theol.*, p. I, q. VI, a. III.

2 Véase á STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, vol. II, págs. 39 y 40.

á las cuales no falta parte alguna de las que según su naturaleza deben tener. El cuerpo humano será *v. gr.*, perfecto cuantitativamente, cuando no le falte órgano alguno. Claro está que todos los séres, sin excepción, gozan de perfección esencial, porque ningún sér puede carecer de sus determinaciones esenciales. Si alguna le faltase, no sería el sér que es, sino otro distinto. Por eso, en rigor, no es verdadera perfección la llamada esencial, puesto que se reduce á la misma entidad de la cosa [1].

Si comparamos entre sí las tres especies de perfección que acabamos de explicar, no será difícil advertir que la perfección en cuanto al fin supone la perfección en cuanto á la virtud, porque es imposible que un sér alcance su fin, si no es idóneo para conseguirlo, ó si carece del poder de ejecutar las acciones indispensables para ello; y supone también la perfección entitativa, porque mal podría obrar un sér, cuya integridad no fuese completa. A su vez, es claro que la perfección en cuanto á la virtud supone la perfección entitativa.

A tres cosas hay que atender para determinar la mayor ó menor perfección relativa de un sér. La primera es el fin, porque cuanto más noble sea éste, tanto más noble y elevada será también la virtud de que el sér disponga para conseguirlo, y, por consiguiente, tanto más perfecto el sér. Puede ocurrir, sin embargo, que varios seres tengan un mismo fin, y en este caso, será más perfecto el más apto para conseguirlo, el que con mayor facilidad lo alcance, el que más seguramente lo posea, etc La segunda cosa que debe considerarse es el número de potencias y de actos, que el sér necesite emplear ó ejecutar para conseguir su fin, porque cuanto menor sea este número, tanto mayor será la

---

1 Véase á STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, vol. II, pág. 40 y á SANSEVERINO, *Instit. seu elem. philos. christ.*, vol. II, pág. 78.

perfección del sér, que se encontrará más cerca de su fin, ó más fácilmente lo conseguirá [1]. Hay que atender, por último, á la perfección de las operaciones que el sér ejecute, porque la mayor perfección de estas operaciones supone mayor nobleza en el fin, y exige mayor perfección en la virtud y en la entidad del agente [2].

Considerada la perfección total desde otro punto de vista, divídese en *natural* y *adquirida*, según que un sér la posea en virtud de su propia naturaleza, ó en virtud del ejercicio de su actividad. Así, por ejemplo, la perfección del niño es natural, pero la perfección del adulto es en parte adquirida por el ejercicio de sus potencias. La perfección adquirida del hombre se refiere al órden físico, al intelectual ó al moral.

A la perfección se opone la *imperfección*, la cual puede, como aquélla, ser entendida en dos sentidos. Llámase imperfección, en sentido *absoluto*, la carencia de alguna realidad, la presencia de algún defecto en un sér. Así concebida la imperfección, cabe afirmar que todos los seres finitos son imperfectos. Tomada la imperfección en sentido *relativo*, consiste en la carencia de alguna realidad en un sér capaz de poseerla. Tal es, por ejemplo, la imperfección del hombre vicioso. Además, recibe el nombre de imperfección *parcial* cada uno de los defectos de alguna cosa. La imperfección parcial se divide en *negativa* y *privativa*, según que el defecto incluido por ella tenga ó no su fundamento en la naturaleza de la cosa. Por ejemplo, la limitación es una imperfección negativa del hombre, porque se funda en la misma naturaleza humana; pero el vicio es una imperfección privativa, porque, lejos de fundarse en nuestra naturaleza, estamos, por el contrario, naturalmente ordenados á la virtud. Toda imperfección privativa es un mal.

1 Véase á S. Thom., *Sum theol.*, p. I, q. LXXVII, a. II.

2 Consúltese á Ortí y Lara, *Lec. sumar. de Metaf.*, vol. I, págs. 316 á 318 ó á Baldinotti, *De Metaph. gener.*, cap. V.

2.°—De la diversa perfección de los seres.

LECCIÓN 26.ª

Del ente necesario y del contingente.

La *necesidad*, en general, es *determinatio ad unum*, y la *contingencia indifferentia ad opposita*, en otros términos, entiéndese por necesidad la *determinación de una cosa á ser, de tal modo que no puede no ser*, y por contingencia *la indiferencia de una cosa respecto del sér y del no sér, de modo que, si es, puede no ser*. En su virtud, se llama necesario á lo que es sin que pueda no ser, y contingente á lo que puede ser y no ser. Por ejemplo, es necesario que el círculo sea redondo; mas no lo es el movimiento de un cuerpo, porque un cuerpo está indiferente respecto del movimiento y del reposo [1].

La necesidad se divide en *absoluta* é *hipotética*. La primera es independiente de toda condición, precede á cualquier condición que libremente se ponga, y por eso se denomina también *antecedente*. La segunda supone alguna condición, de la cual se siga, y por eso recibe el nombre de *consiguiente*. Así, continuando los mismos ejemplos, es de necesidad absoluta que un círculo tenga sus diámetros iguales; pero no es absolutamente necesario el movimiento de un cuerpo: tan sólo en la hipótesis de que el cuerpo se mueva, puede decirse, mientras se mueve, que su movimiento es necesario, no con necesidad absoluta, sino con necesidad hipotética [2].

---

1 Véase á Liberatore, *Institutiones philosophicae*, vol. I, pág. 360.

2 «... necessarium dicitur aliquod *dupliciter*, scilicet *absolute*, et *ex suppositione*. Necessarium absolute judicatur aliquid ex habitudine terminorum; utpote quia prae-

De dos maneras es la necesidad absoluta, porque esta necesidad puede tomarse en dos sentidos, á saber, en sentido *estricto* y en sentido *lato*. En el primer sentido, únicamente cabe llamar absoluta la necesidad que se funda en la misma esencia del sér necesario, de modo que no se derive de otra cosa. En el segundo sentido, denomínase también absoluta á la necesidad, que, áun cuando no dependa de una condición, se deriva de otra cosa necesaria más elevada. La necesidad de la existencia de Dios, *v. gr.*, es necesaria en sentido estricto ó *per se*, porque se funda en la misma esencia divina; pero la necesidad de las esencias de las cosas finitas sólo es necesidad en sentido lato ó *per derivationem ab alio*, porque procede de la esencia de Dios [1].

Algunos tratadistas distinguen, además, la necesidad *metafísica*, de la *física* y de la *moral*. Llámase metafísicamente necesario aquello, cuyo opuesto contradictorio es intrínsecamente imposible. Así, por ejemplo, es metafísicamente necesario que un sér inteligente sea espiritual. Denomínase físicamente necesario aquello, cuyo opuesto contradictorio es físicamente imposible, *v. gr.*, que el calor dilate los cuerpos. En fin, se llama moralmente necesario aquello, cuyo opuesto contradictorio es moralmente imposible, *v. gr.*, que una madre ame á sus hijos. De estas especies de necesidad, sólo la primera es absoluta; la segunda y la tercera no son más que dos formas de necesidad hipotética [2].

---

dicatum est in definitione subjecti; sicut necessarium est hominem esse animal: vel quia subjectum est de ratione praedicati, sicut hoc est necessarium, numerum esse parem, vel imparem; sic autem non est necessarium Socratem sedere. Unde non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione. Supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere, dum sedet». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. XIX, a. III, citado por LIBERATORE, *loc. cit.*, á quien seguimos principalmente en esta lección.

1 Véase la lección 9.ª

2 STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, vol. II, pág. 18.

Vengamos ahora, después de apuntar estas nociones generales, á definir el ente necesario y el contingente. *Ente necesario* es *el que de tal manera es ó existe que no puede no ser ó no existir, sino que siempre ha sido y será, ó ha existido y existirá. Ente contingente* es *aquel que de tal modo existe que puede dejar de existir, y ha comenzado á existir.* La necesidad del ente necesario, según su concepto propio, tal como lo hemos definido, es absoluta. El ente contingente, mientras existe, puede llamarse hipotéticamente necesario. Dios y los seres posibles son seres necesarios, y la necesidad de Dios y de los posibles es absoluta; pero sólo la de Dios es necesidad en sentido estricto ó *per se:* la de los posibles es necesidad en sentido lato, porque deriva de la esencia divina. Dios es el único sér absolutamente necesario existente, el único sér á quien conviene la existencia de un modo esencial. Mas todas las cosas finitas actuales son contingentes, porque están indiferentes respecto de la existencia que poseen, y porque son capaces de perderla. De lo cual se infiere que los seres son y se denominan contingentes por razón de su existencia.

Aunque todos los seres finitos ó creados son contingentes, y no absolutamente necesarios, hay, sin embargo, algunos que, lejos de poseer tendencia al no ser, se hallan, por razón de sus principios constitutivos, natural y directamente determinados á la existencia. Tales son los espíritus finitos, como por ejemplo, el alma humana. Las substancias materiales están siempre en potencia para no ser, porque su materia siempre se encuentra en disposición de recibir otra forma substancial distinta de la que actualmente posee. Pero eso no cabe respecto de los espíritus, porque carecen de toda materia. En consideración á esta determinación natural y como necesaria de los espíritus finitos á la existencia, se puede decir de ellos que son entes necesarios. Semejante manera de necesidad de las subs-

tancias espirituales creadas las hace absolutamente indestructibles respecto de los agentes finitos, mas no respecto de la causa creadora, que les ha dado la existencia, de suerte que Dios puede aniquilarlas, aunque sabemos que no las aniquilará [1]. La necesidad en cuanto á la existencia de los espíritus finitos es, por consiguiente, una necesidad *sui generis*, porque no los despoja en absoluto de su natural contingencia, y, mejor que el nombre de necesidad, le cuadra el de *incorruptibilidad*. No poseen, por tanto, los espíritus finitos verdadera necesidad absoluta: su necesidad, en rigor, no es más que hipotética, puesto que supone el acto libre divino de crearlos y conservarlos [2].

Del *sér absolutamente necesario* afirmamos que *no ha tenido principio, y que tampoco tendrá fin.* Cuanto á los seres posibles, vimos en la lección 8.ª que poseen una eternidad negativa, porque nunca han comenzado á ser posibles, ni dejarán de serlo. Por lo que toca á Dios, único sér absolutamente necesario existente, es indudable que nunca ha tenido principio, ni jamás tendrá fin, porque está determinado esencialmente á la existencia, porque existe por necesidad de su propia naturaleza. Si hubiese tenido principio ó pudiese tener fin, Dios se hubiera encontrado alguna vez ó sería capaz de encontrarse en estado de mera posibilidad, podría no existir, y no sería absolutamente necesario en cuanto á la existencia.

Por el contrario, *todo sér contingente ha tenido principio y puede tener fin.* Ningún sér contingente existe por necesidad de su propia naturaleza, antes bien se encuentra indiferente respecto de la existencia. Luego todas las cosas contingentes habrán necesitado, para existir, de la acción de una causa real-

---

1 Consúltese á S. Tiiom, *Sum. contr. gent.*, lib. II, cap. XXX, *qualiter in rebus creatis esse possit necessitas absoluta.*

2 Véase á Liberatore, *lug., cit.*

mente distinta de ellas, porque, siendo imposible que un sér obre antes de existir, no cabe suponer que las cosas contingentes se hayan dado á sí mismas la existencia. En la acción de la mencionada causa se hallará, por tanto, el principio de las cosas contingentes. Pero estas cosas, aunque hayan comenzado á existir, no existen por sí mismas, no se mantienen por sí mismas en la existencia, respecto de la cual se han indiferentemente; y de aquí que, para seguir existiendo, necesiten ser conservadas ó mantenidas en la existencia por alguna causa, y, en último término, por la causa primera. En el momento en que semejante conservación falte, el sér contingente perecerá. Por eso todo sér contingente puede tener fin. Mas no decimos que todo sér contingente lo tendrá, pues algunos, como el alma racional, existirán siempre.

De lo expuesto se infiere que *la existencia de seres contingentes supone y exige la existencia de un sér absolutamente necesario.* Si todos los seres contingentes actuales han habido menester de una causa que los produjese, actuando, por decirlo así, la indiferencia de los mismos respecto de la existencia, por fuerza debe haber un sér absolutamente necesario, que de nadie haya recibido la existencia, sino que exista eternamente por sí. Si negásemos la existencia de este sér, de ninguna manera podríamos explicarnos la de los seres contingentes. Además, si todos los seres fuesen contingentes, todos existirían en virtud de otro sér, todos dependerían de otro sér, y faltaría el sér por el cual existiesen y del cual dependiesen. En otros términos, negar la existencia del sér absolutamente necesario equivale á incurrir en una palmaria contradicción. Resulta, pues, de un modo indudable que existe un sér absolutamente necesario, y que este sér es, en el orden real, anterior á los seres contingentes. No así en el orden lógico ó de nuestros conocimientos, porque nosotros primeramente aprendemos los seres

contingentes, y, partiendo del conocimiento de la existecia de éstos, llegamos á persuadirnos de la existencia del sér absolutamente necesario [1].

No terminaremos esta lección sin advertir que *el sér absolutamente necesario existente es el sér absolutamente perfecto ó infinito.* Ninguna imperfección, ciertamente, puede recibir de su esencia, que es la existencia absoluta, la actualidad purísima, fuente de toda realidad; ni menos puede recibirla de los seres contingentes, porque dependen de él. Luego posee todas las perfecciones posibles.

LECCIÓN 27.ª

Del ente simple y del compuesto.

Llámase *simple el sér que carece de composición ó de partes,* en otros términos, *el que no consta de muchos seres, ni puede resolverse en muchos. Compuesto* es *el sér que consta de muchos seres ó de partes mutuamente unidas.* Así, por ejemplo, Dios es un sér simple, y el hombre es compuesto.

Opónese la composición á la simplicidad como la multitud á la unidad. Pero el concepto de simplicidad añade algo al de unidad. Uno, en general, es el ente actualmente indiviso. Simple es el sér indivisible, actual y potencialmente indiviso. De suerte que todo lo simple es uno, mas no todo lo uno es simple. También el sér compuesto, como actualmente indiviso, es uno, aunque divisible. Por eso se dice que el ente simple es *más uno* que el ente compuesto. En suma, el ente simple es uno con unidad de simplicidad, mientras que el ente compuesto es uno con unidad de composición [2].

---

1 Véanse las lecciones 80.ª y 81.ª y á Zigliara, *Summa philosophica*, vol. I, págs. 105 y 106.

2 Véase la lección 10ª.

Asímismo el concepto de composición añade algo al de multitud. La multitud resulta de que una cosa no sea otra, es división de cosas. Pero para que haya composición, se requiere la conjunción de estas cosas de forma que vengan á constituir otra cosa actualmente indivisa. Toda composición supone, por tanto, multitud de cosas, mas no toda multitud de cosas exije su composición. Además, la composición no debe confundirse con la *unión*, porque ésta es la mera junta de dos cosas, áun cuando no constituyan otra tercera. La composición supone siempre imperfección en las partes ó cosas componentes y constitutivas de otra; pero la unión no la supone en los seres que se juntan [1].

El entendimiento es la facultad encargada de elaborar las ideas de simplicidad y composición, partiendo de los datos de la experiencia externa. Ésta nos da á conocer las cosas materiales, todas ellas compuestas, y el entendimiento distingue las partes, que en dichas cosas existen íntimamente unidas. Considerando después las cosas materiales de una manera abstracta, únicamente en cuanto constan de partes, forma nuestro entendimiento las ideas generales de compuesto y de composición. Una vez en posesión de estas ideas, pasa el entendimiento á concebir sus opuestas, ó sea, las de simple y de simplicidad, que puede, por último, aplicar á los actos del alma, cuyo conocimiento adquiere por medio de la observación interna. En el orden cronológico de nuestro conocimiento, lo compuesto es antes que lo simple, porque primeramente aprendemos lo compuesto. De aquí que la idea de lo compuesto entre en la definición de lo simple. Por el contrario, en el orden real ú ontológico, lo simple es antes que lo compuesto [2].

---

1 S. Buenaventura In lib. III *Sentent.*, dist. I, q. I.

2 Por eso decían los Escolásticos: *nullum compositum potest esse primum ens.*

Lo simple, como tal, es más perfecto que lo compuesto, porque la unidad del primero es más perfecta que la del segundo, según hemos indicado antes. Lo simple es actualmente indiviso é indivisible: lo compuesto no es más que actualmente indiviso. Ahora bien, identificándose la unidad con el mismo sér de las cosas, más perfecto será el ente cuya unidad sea también más perfecta. A lo cual debe añadirse que lo compuesto siempre lleva consigo alguna imperfección, porque constar de partes significa dependencia y limitación. Significa dependencia, porque la existencia del sér compuesto pende de la conjunción de sus partes constitutivas; y significa limitación, porque, siendo limitadas estas partes, por lo mismo que son partes, no pueden constituir, juntándose, un todo ilimitado [1]. Tal es, y no otra, la razón que nos explica la proporción que ordinariamente se observa entre el grado de la perfección de un sér y el grado de su simplicidad. Así, Dios, cuya simplicidad es absoluta, posee una perfección infinita. No todo lo simple, sin embargo, es más perfecto que todo lo compuesto, porque es claro que los elementos constitutivos de una cosa, por simples que sean, nunca llegan á tener una perfección tan grande como la del compuesto que constituyen [2].

Aunque nosotros concibamos negativamente la simplicidad, esto es, como propiedad de los seres que carecen de partes, sin embargo, la simplicidad es una

---

1 *Nullum compositum potest esse absolute perfectum*, decían con razón los Escolásticos.

2 «... ubi perfecta bonitas in uno simplici invenitur, simplex est nobilius quam compositum. Quando autem e contrario simplex est imperfectum, compositum vero perfectum; tum compositum est nobilius quam simplex». S. THOM., In IV *Sententiarum*, dist. XI, q. II, a. I. En este pasaje, como observa LIBERATORE (*Instit. philosoph.*, vol. I, pág. 365), las palabras *imperfectum* y *perfectum* deben entenderse en el sentido de substancia incompleta y completa, como por ejemplo, el alma racional y el hombre.

perfección *positiva*, y también es, en rigor, positiva su idea. La simplicidad, en efecto, es exclusión de composición; pero la composición es esencialmente imperfecta, luego la simplicidad será exclusión de una imperfección, y, por tanto, posesión de perfección, ó perfección positiva. Del mismo modo, la noción de simplicidad expresa la negación de composición ó de una imperfección, y, por consiguiente, es una noción positiva, porque incluye la afirmación de una perfección.

Hay varias especies de composición. Divídese ésta primeramente en *física, metafísica* y *lógica*. Llámase físicamente compuesto aquello que consta de partes físicas, ó sea, de partes no sólo realmente distintas, sino también separables, como por ejemplo, las partes de nuestro organismo. El hombre, *v. gr.*, es compuesto físicamente, porque consta de alma y cuerpo. Recibe la denominación de metafísicamente compuesto aquello cuyas partes son metafísicas, es decir, realmente distintas, pero no separables, como por ejemplo, la esencia y la existencia, la naturaleza y la personalidad, la potencia y el acto, etc. El alma humana, *v. gr.*, es metafísicamente compuesta, porque consta de muchas potencias realmente distintas entre sí y de la substancia de la misma alma, pero inseparables de ésta y la una de la otra. En fin, llámase lógicamente compuesto aquello que consta de partes lógicas, esto es, de partes, cuya realidad se halla en los conceptos de nuestra mente, ó tales como el género y la diferencia. Así, por ejemplo, el hombre es lógicamente compuesto, porque consta de *animal* y *racional*.

Divídese, además, la composición en *esencial, integral* y *accidental*. La composición esencial, llamada también *substancial*, es la propia de los compuestos que constan de partes esenciales ó constitutivas, absolutamente necesarias para la existencia del sér. Así, el hombre, *v. gr.*, se compone esencial ó substancial-

mente de alma racional y cuerpo. Denomínase integral la composición de las partes reclamadas para la integridad ó totalidad del compuesto. Aquí cabe distinguir entre el compuesto integral *homogéneo* y el *heterogéneo*. Las partes del primero son homogéneas, á saber, tienen las mismas cualidades, y sólo se distinguen en la extensión del compuesto, como por ejemplo, las partes de un diamante. Las del segundo son heterogéneas, es decir, tienen distintas cualidades, como por ejemplo, los órganos del cuerpo humano. Acerca de estas partes integrales ó integrantes del compuesto, merece advertirse que no son todas ellas absolutamente exigidas para la existencia del sér que componen, lo cual las distingue de las esenciales ó constitutivas. El hombre, *v. gr.*, puede existir sin una mano. Por último, llámase accidental la composición de partes que pertenecen á distinta categoría, como la de un accidente con su respectiva substancia. Así, por ejemplo, el hombre sabio es compuesto accidentalmente. Importa distinguir esta especie de composición de aquella otra composición accidental, también llamada *per accidens*, propia de los compuestos que constan de partes que no tienen orden natural entre sí, áun cuando sean substanciales. En este sentido un edificio es un compuesto accidental ó *per accidens*.

Cualquiera que sea la índole de la composición, para que ésta tenga lugar, es menester que una de las partes de la cosa figure como elemento *determinable* ó *perfectible*, y otra como elemento *determinante* ó *perficiente*. La primera es el elemento potencial, y la segunda el elemento actual [1]. Así, por ejemplo, en el compuesto físico humano, el cuerpo es el elemento determinable, y el alma el elemento determinante. Lo cual viene á confirmar lo que antes hemos dicho acerca de la imperfección natural de todo compuesto, porque pa-

---

1 De aquí el axioma escolástico: *in omni composito est actus et potentia.*

tentiza que en éste hay siempre un elemento potencial, elemento que, á lo menos, resulta del hecho de hallarse en potencia las partes del compuesto respecto del todo que constituyen [1]. Por eso Dios, como acto purísimo, de ninguna manera mezclado con potencia, es absolutamente simple [2].

Divídese la simplicidad en *absoluta* y *relativa*. La primera excluye del sér simple todo linaje de composición, y sólo es propia de Dios. La segunda excluye del sér que la posee la composición física, mas no la metafísica, ni menos la lógica; excluye la composición esencial y también la integral, mas no la accidental en sentido propio. De suerte que la simplicidad de los seres relativamente simples no es absolutamente incompatible con la composición de los mismos: es incompatible con las especies de composición que excluye, pero no lo es con las especies de composición no excluidas. El alma humana, *v. gr.*, es relativamente simple, porque no consta de partes físicas, de partes reales substanciales, ni de partes integrales; pero es compuesta metafísica, lógica y accidentalmente, por razón de la distinción real entre su esencia y su existencia, entre sus varias potencias, etc. Mas los seres que incluyen composición física esencial ó integral no son simples, ni siquiera con simplicidad relativa, sino propiamente compuestos. Tales son todas las substancias materiales. De aquí que los cuerpos llamados simples por la Química en cierto sentido, *v. gr.*, el oro, el platino, el oxígeno, etc., carezcan de simplicidad y sean compuestos, filosóficamente hablando.

Lo que llevamos expuesto es suficiente para marcar la distinción radical, que media entre el sér simple y el compuesto; pero todavía cabe señalar otras dos di-

1 «...in omni composito oportet esse potentiam et actum... quia vel una partium est actus respectu alterius, vel saltem omnes partes sunt sicut in potentia respectu totius...» S. THOM., *Sum theol.*, p. I, q. III, a. VII.

2 Véase la lección 86ª.

ferencias que los diversifican, y que confirman más y más la superior perfección del primero sobre el segundo. Una de estas diferencias consiste en que el sér compuesto puede tener, y generalmente tiene, por origen la nueva ordenación ó disposición de las partes que lo forman; mientras que el sér simple no puede salir de otro sér simple, porque, careciendo éste de partes substanciales, no es posible que salga ó se desprenda de él parte alguna, ni menos puede resultar de un sér compuesto, porque en tal caso, sería, á su vez, compuesto, y no simple. La otra diferencia consiste en que el sér compuesto puede perecer, mediante la separación ó disolución de sus partes, lo cual no puede ocurrir, tratándose de un sér que carece de ellas, ó sea, de los seres simples.

Aunque el concepto de *todo* es parecido al de compuesto, no se confunden, porque el primero añade algo al segundo. El todo es, en efecto, una especie de compuesto: es un compuesto al cual no falta parte alguna de las reclamadas por su naturaleza. Así, por ejemplo, un hombre manco es un compuesto, pero no un todo. El concepto de todo también se distingue del de perfecto, porque sin partes es imposible que haya todo, pero entre las cosas perfectas, unas, las dotadas de mayor perfección, son simples, y otras compuestas.

La distinción real, que algunos filósofos [1] suponen entre el todo y el conjunto de sus partes, es inadmisible. Dicha distinción es puramente mental. Para convencerse de esta verdad, y refutar al mismo tiempo el principal argumento, que aquellos filósofos presentan en favor de su doctrina, basta considerar que, si la perfección del todo es mayor que la que resulta de sumar las perfecciones propias de cada una de sus partes, miradas éstas aisladamente, no es mayor, sino igual á la que se obtiene sumando las perfecciones

1 Tales como Avicena, Scoto, etc.

de las partes en cuanto unidas, ó sea, después que se han conferido mutuamente, mediante su composición, una perfección nueva.

LECCIÓN 28.ª

Del ente infinito y del finito.

El estudio del ente infinito y del finito es sumamente importante y útil. La idea de lo infinito es, en efecto, la más grande, por decirlo así, de nuestro entendimiento; nos marca la distinción radical, que media entre Dios y el mundo, y es de frecuente aplicación en algunas ciencias [1].

Ente *finito* es *el que tiene límites*. Ente *infinito* es *el que carece de límites, ó no es finito*. Tales son los conceptos primitivos de uno y otro ente, conceptos que hace falta desarrollar.

Ente finito es aquel que no es pura realidad, pura perfección, sino que contiene también defectos ó imperfecciones. Estos defectos forman los límites de su realidad. En otros términos, finito es *el sér que no tiene todas las perfecciones posibles*. Luego las cosas no son finitas en razón de ser limitadas por otras de la misma naturaleza, como pretendió Spinoza [2], porque el sér finito se limita por sí mismo, á saber, en cuanto no es pura realidad.

La idea de lo finito, objetivamente considerada, ó sea, según el objeto que representa, es en parte positiva y en parte negativa, porque expresa una *realidad limitada*. Se equivocarían, por tanto, los que creye-

---

1 «El examen de la idea de lo infinito, aunque no tuviese más objeto que la contemplación del grandor de la misma, debería ocupar un puesto preferente en los estudios filosóficos». Balmes, *Filosofía fundamental*, 1878, vol. IV, pág. 10 (lib. VIII, cap. II).

2 «Ea res dicitur in uno genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest». *Ethica*, p. I, def. II.

sen que el concepto de lo finito es puramente negativo. Si no hubiese algo real, un sér cuya perfección fuese limitada, de ninguna manera se podría hablar de semejante limitación. Dicha idea es positiva, en cuanto expresa una realidad, y es negativa, en cuanto expresa la limitación de esta realidad. El *límite* es indudablemente negación, porque es el término más allá del cual nada hay de la cosa limitada [1]. Considerando ahora la idea de lo finito subjetivamente, esto es, en cuanto al modo de concebirla, puede decirse que es completamente positiva, si concebimos lo finito como aquello que tiene límites; pero puede decirse que es positivo-negativa, si concebimos lo finito como aquello que no tiene todas las perfecciones posibles.

Por el contrario, sér infinito es aquel que es *pura realidad, pura perfección,* y que excluye de sí esencialmente todo defecto, toda imperfección. Nada hay que limite la realidad de este sér. El ente infinito *posee en el más alto grado todas las perfecciones posibles*: es la plenitud ilimitada de todas las perfecciones [2]. Luego definir lo infinito como aquello que no tiene fin sería absurdo, porque hay cosas que carecen de fin, sin ser infinitas, como por ejemplo, el alma racional, que nunca dejará de existir.

La idea de lo infinito, objetivamente considerada, es *absolutamente positiva,* porque consta de dos elementos positivos, á saber, un sér ó una realidad y la carencia de todo límite, que equivale á la posesión de

---

1 «Los límites de una línea son los puntos mas allá de los cuales la línea no se extiende;... el límite de los conocimientos de un hombre es el punto á donde llegan y del cual no pasan». BALMES, *Filosofía fundamental*, vol. IV, pág. 14, (lib. VIII, cap. IV).

2 ARISTÓTELES (*Fisic.*, lib. III, cap. VI) definió lo infinito, diciendo ser aquello que no es agotado por cosa alguna de las que participan de él, sino que, por el contrario, aunque sea mucho lo que de él reciban estas cosas, siempre pueden recibir algo más. Semejante definición es aplicable á las tres especies de infinito, que en esta misma lección explicaremos.

todas las perfecciones posibles. La carencia de límites no es un elemento negativo, sino positivo, porque el límite es negación ó imperfección, y la negación de negación ó la carencia de imperfección es afirmación ó perfección. Considerando ahora la idea de lo infinito subjetivamente, ó sea, según nuestra manera de concebirla, si de una parte es positiva, porque expresa un sér perfectísimo, de otra es más bien negativa, porque nuestro entendimiento, por razón de la debilidad de su virtud, concibe comúnmente lo infinito como aquello que no tiene límites ó que carece de todo defecto, aunque también puede concebirlo como el sér que actualmente posee cuantas perfecciones son posibles, y en este caso su concepto de lo infinito es totalmente positivo.

La idea de lo infinito y la de *todo absoluto* son realmente distintas. De otro modo: el sér infinito no es todo lo que existe, ó el conjunto de todos los seres, como pretendieron algunos filósofos antiguos, y, principalmente entre los modernos, los partidarios del llamado ontologismo panteístico [1]. En efecto, si el sér infinito fuese el conjunto de todas las cosas existentes, sería un ente compuesto, y, como tal, esencialmente imperfecto, y dejaría de ser infinito. Además, tampoco podría ser infinito ó perfectísimo un ente que resultase de la conjunción de todos los seres finitos, porque cada uno de éstos llevaría al sér infinito sus propias imperfección y limitación. Por último, la esencia de lo infinito no consiste, como malamente se ha afirmado, en que fuera de él nada haya, porque si suponemos una extensión única, de suerte que fuera de ella ninguna extensión se dé, no por eso dicha extensión será infinita, sino finita, como toda extensión [2]; y

1 Véase la exposición y refutación de este error en ZIGLIARA, *Della luce intellettuale e dell' ontologismo*, 1874, vol. II, págs. 183 y sigts., y en ORTÍ Y LARA, *Lec. sumar. de Metaf.*, vol. I, págs. 371 y sigts.

2 En la lección 30.ª demostraremos que una extensión infinita es imposible.

porque si existiese un número infinito de cosas, aunque quitásemos á éste número cien unidades, no dejaría de ser infinito [1], y sin embargo tendría fuera de sí aquellas cien unidades. Convengamos, por tanto, en que un sér es infinito, cuando posee esencialmente todas las perfecciones posibles, por más que fuera de él existan otras cosas.

No menos distintas son la idea de sér infinito y la de *ente en común*. La primera expresa un sér que posee todas las perfecciones, y está dotado, por decirlo así, de infinidad comprensiva; mientras que la segunda expresa un sér, cuya infinidad no es más que extensiva, en el sentido de que se extiende á todas las cosas, porque la razón de ente es trascendental. La primera representa una esencia que actualmente contiene todas las perfecciones posibles; la segunda ninguna perfección determinada representa, sino únicamente el sér en abstracto. La primera expresa aquel sér que ninguna adición puede recibir, porque es absolutamente perfecto; la segunda expresa una realidad, á la cual, como tal, nada se añade, pero que puede recibir adición. En suma, la idea de ente infinito representa la entidad máxima, el mayor objeto que se puede concebir, y la razón comunísima de ente significa la entidad mínima, la entidad absolutamente indeterminada. Por eso el ente infinito existe realmente, y el ente comunísimo no existe, según lo concebimos [2].

Divídese lo infinito en absoluto ó *simpliciter* y relativo ó *secundum quid*. *Sér absolutamente infinito* es aquel que posee actualmente todas las perfecciones posibles en todos los géneros de sér, ó en otros térmi-

---

1 Véase la lección últimamente citada.

2 En la lección 5.ª indicamos las diferencias que median entre el sér ontológico y el teológico. Como Dios y las divinas perfecciones son las únicas realidades actualmente infinitas, es claro que aquellas diferencias distinguen la razón comunísima de ente, del ente infinito, y, por consiguiente, hay que tenerlas presentes en este lugar.

nos, es el infinito considerado en la razón de sér. Tal es únicamente Dios. *Ente relativamente infinito* es aquel que posee todas las perfecciones posibles en cierto género de sér. Así, cada uno de los atributos divinos, como la inteligencia, la omnipotencia, etc., considerado con precisión de los demás y respecto de su objeto propio, es relativamente infinito, porque posee todas las perfecciones posibles en el orden de la inteligencia, en el del poder, etc. Si por ventura existiese una extensión actualmente infinita, no lo sería absoluta, sino relativamente, porque tendría todas las perfecciones posibles en el orden de la cantidad permanente, pero no en los demás géneros de ser. El ente relativamente infinito contendrá, por tanto, eminencialmente todas las perfecciones posibles en su género, y por ninguna cosa perteneciente á este género será sobrepujado. La justicia divina, *v. gr.*, contiene por modo eminencial la justicia humana, la cual se queda muy por debajo de aquélla. Ya se comprenderá que el infinito absoluto es el infinito propiamente tal, porque sus perfecciones se extienden sin límite en todos los órdenes de sér. El infinito relativo se limita á cierto género de sér, en el cual es verdaderamente infinito; por eso se le llama infinito *secundum quid*, en oposición al infinito absoluto, que es infinito *simpliciter*.

Algunos tratadistas subdividen el infinito relativo en *actual (infinitum in actu)* ó *categoremático* y *potencial (infinitum in potentia)* ó *sincategoremático* [1]. El infinito categoremático contiene actualmente todas las perfecciones posibles pertenecientes á su respectivo género. De aquí que se le llame actual, y

---

1 Llámanse en Lógica términos *categoremáticos* aquellos que por sí mismos denotan alguna cosa, y términos *sincategoremáticos* aquellos que sólamente significan alguna cosa, cuando otro término les acompaña. Ejemplo de los primeros son hombre, caballo, etc., y de los segundos cuatro, varios, etc.

también categoremático, porque por sí mismo, ó en cuanto á las perfecciones que posee, es verdaderamente infinito. Así es que en el orden de sér propio de este infinito, no es posible encontrar, ni se puede concebir otro sér mayor ó más perfecto que él. La bondad y demás atributos divinos son categoremáticamente infinitos. El infinito sincategoremático es aquel que, siendo actualmente finito, áun en su género, puede aumentar ó crecer de tal modo, que no quepa fijar un límite á su acrecentamiento. De aquí que se le llame potencial, porque sólo es infinito en potencia, mas no actualmente, y sincategoremático, porque por sí mismo, ó según las perfecciones que actualmente posee, no es infinito. Así es que en el orden de sér propio de un infinito sincategoremático, siempre se puede concebir otro sér mayor que él. Tal es, por ejemplo, el número. Por grande que éste sea, siempre es capaz de recibir nuevas unidades, y siempre podemos concebir un número mayor que el que se suponga [1]. El infinito sincategoremático se designa ordinariamente con el nombre de lo *indefinido*.

Pero la verdad es que esta subdivisión de lo infinito relativo no puede admitirse, porque el infinito potencial ó indefinido no es verdaderamente infinito. El infinito potencial tiene actualmente límites; luego es finito. Que un número pueda crecer indefinidamente, sin que quepa asignar un límite á su aumento, nada significa en favor de su infinidad, antes al contrario pueba que todo número actual es esencialmente finito, porque siempre cabe concebir otro mayor que él. Es más, en la realidad nada hay que sea indefinido, porque esta palabra, como observa Balmes [2], sólamente

1 «Das *infinitum in potentia* ist demnach allerdings schrankenlos, aber es ist dies blos im *negativen* Sinne, in dem Sinne nämlich, dass keine Schranke seiner Vermehrbarkeit oder Vergrösserungsfähigkeit vorhanden ist». STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, vol. II, pág. 49.

2 *Filosofía fundamental*, vol. IV, pág. 12 (lib. VIII, cap. III).

expresa una manera de concebir, ó mejor, una vaguedad en el concepto, ó una indecisión en el juicio. Cuando no conocemos los límites de una cosa, y, por otra parte, no nos atrevemos á afirmar su infinidad, la llamamos indefinida. "Infinito é indefinido expresan cosas muy diversas. Infinito significa carencia de límites; indefinido significa que los límites se retiran continuamente; se prescinde de la existencia de los mismos y sólo se dice que no se los puede asignar„ [1].

Después de lo que llevamos expuesto resulta por modo indudable que *lo finito y lo infinito son cosas contradictorias*, de suerte que el uno niega el otro. Por esta razón es completamente imposible que un ente sea á la vez finito é infinito, y no lo es menos que lo finito sea una parte ó un momento del desarrollo de lo infinito, como pretendieron algunos filósofos antiguos, y entre los modernos Hegel. Si lo finito fuese una parte de lo infinito ó resultase del supuesto desarrollo de éste, lo infinito no sería verdaderamente infinito, porque contendría en sí lo finito, ó sería á la vez infinito y finito, lo cual es, como contradictorio, absurdo [2].

LECCIÓN 29.ª

Origen y valor objetivo de las ideas de lo finito y de lo infinito.

Que la idea de lo finito existe en nuestro entendimiento es una verdad que nadie puede negar, porque la observación interna lo atestigua así á cada uno de los hombres. Todos ellos, además, hacen frecuente uso de las palabras limitación, imperfección, defecto, etc., expresivas del concepto de lo finito. Por eso los filósofos no discuten acerca de la existencia de este con-

---

1 Balmes, *lug. cit.*

2 Consúltese á Stöckl, *obr. cit.*, vol. II, pág.s 54 y 55.

cepto en el entendimiento. Surge la discusión cuando se trata de determinar el *origen* ó la formación *de la* repetida *idea de lo finito.*

No es innata la idea de lo finito, porque, según veremos en la PSICOLOGÍA [1], ninguna idea de nuestro entendimiento lo es. Todas nuestras ideas son adquiridas: el alma racional, y, por tanto, su entendimiento vienen á la vida totalmente desprovistos de ellas.

Descartes y sus discípulos, con los ontologistas, pretendieron que la noción de lo finito se funda en la previa noción de lo infinito, por lo cual sostenían la opinión de que sólo poniendo mentalmente límites á lo infinito, podemos llegar á concebir lo finito. Semejante doctrina resulta inadmisible, porque ninguna razón sólida la abona. No lo es, en efecto, el argumento de que la idea de lo finito, significando negación de toda realidad ó perfección ulterior, supone el conocimiento de la perfección infinita que excluye; porque el concepto de lo finito, lejos de expresar la negación de lo infinito, ni siquiera expresa la negación de todas las perfecciones finitas que el sér finito no tiene, bastando, para concebir lo finito, considerar la falta de alguna perfección en cierto sér. Que lo finito y lo infinito se opongan con oposición de contradicción no prueba que lo segundo se conozca por lo primero (y si lo probase, también probaría que lo primero se conoce por lo segundo), porque se puede conocer una de dos cosas contradictorias, *v. gr.,* lo que es esférico, sin conocer previamente la otra, lo que no es esférico. Dicen, además, los ontologistas, en favor de su tesis, que lo finito con relación á lo infinito es lo negativo, y que lo negativo sólo puede ser conocido por lo positivo. Esto último es cierto, pero en vez de servir para defender la doctrina ontologista, por el contrario, sirve para refutarla, porque en la lección anterior vimos que nues-

---

1 Véase la lección 57ª.

tro conocimiento de lo infinito es más bien negativo, y positivo el de lo finito. Verdad es que para conocer lo finito necesitamos conocer algo positivo; mas este algo no es lo infinito, sino aquella misma realidad positiva que es finita, ó sea, que tiene límites en sus perfecciones. En el orden real es indudablemente antes lo infinito que lo finito, pero en el órden lógico ó de nuestro conocimiento no [1].

Contra la doctrina últimamente refutada, no es difícil probar que llegamos á concebir la idea de lo finito, sin necesidad de poseer previamente la noción de lo infinito. Basta, en efecto, para adquirir la idea de lo finito, considerar que nosotros y los demás seres creados no poseemos exactamente las mismas perfecciones, sino que hay ciertas realidades que se dan en algunos seres, mas no en otros, ó que se dan en distinto grado, áun en individuos pertenecientes á una sola especie; y considerar también que nosotros y los seres que nos rodean mudamos de tal suerte, que unas veces adquirimos determinadas realidades, y otras veces las perdemos. Este dato experimental es suficiente para que nuestro entendimiento advierta que nosotros y los seres mundanos somos limitados, porque nos faltan ciertas realidades ó perfecciones. En otros términos, por medio de la experiencia aprendemos los límites de diversas cosas, y el entendimiento forma la idea de límite en general, que, unida á la de sér, nos da la noción abstracta de lo finito.

Otro procedimiento podemos emplear, además, para adquirir la idea de lo finito. Consiste este procedimiento en percibir algún sér de modo que se lo considere como uno de los muchos á que puede aplicarse la razón abstracta de su esencia, la cual no es agotada ó absorbida por ninguno de dichos seres. Así, por ejemplo, adquirimos la idea de lo finito, cuando consi-

---

1 Consúltese á ORTÍ Y LARA, *Lec. sumar. de Metaf.*, vol. I, pág.s 333 á 336.

deramos á un hombre como á uno de los muchos individuos que poseen la esencia humana, sin que ninguno de ellos la posea tan ilimitadamente que impida su posesión á los demás [1].

Los defensores de la opinión contraria, antes rebatida, nada conseguirían diciendo que la esencia abstracta de que hablamos es la noción de lo infinito, y que de ella vienen á ser una limitación los seres particulares á que dicha esencia se aplica, porque la razón abstracta de una esencia no incluye ni excluye por sí límites, sino que únicamente expresa de un modo indeterminado la esencia de ciertos objetos, prescindiendo de los límites que éstos tengan en la realidad, y por eso no puede ser llamada, en rigor, finita, ni menos infinita. No puede ser denominada infinita, porque sólo merece con justicia el nombre de infinito aquello que carece de límites, y porque la mencionada razón abstracta no excluye límites, aunque tampoco los incluye, por prescindir de ellos. La misma razón abstracta de hombre, que hemos puesto por ejemplo, no incluye, ciertamente, los límites que tiene cada uno de los hombres; pero tampoco los excluye absolutamente, porque se contenta con prescindir de tales límites [2].

La idea de lo finito tiene verdadero *valor objetivo*. Según el modo abstracto con que lo concibe nuestro entendimiento, claro está que lo finito no existe en la realidad; pero hay en ésta cosas que son indudablemente finitas, porque carecen de algunas, ó, por mejor decir, de muchas perfecciones.

---

1 «Breviter: ad finitum concipiendum, satis est sic apprehendere aliquid, ub ab eo indeterminate excludatur ulterior gradus perfectionis. Haec autem exclusio optime concipitur vel ope mutabilitatis, quae in obiecto conspicitur, vel ope graduum perfectionis, qui in aliis entibus apparent; vel ope quidditatis abstractae, quae non tota, sed ex parte tantum, in ente illo relucet». LIBERATORE, *Institutiones philosophicae*, vol. I, pág. 370.

2 Véase á ORTÍ Y LARA, *obr. cit.*, pág. 334.

Por lo que toca á la idea de lo infinito, casi no hace falta probar que esta idea existe en el entendimiento de todos los hombres. Todos, en efecto, hablamos de lo infinito, y de lo que no tenemos idea no podemos hablar, y menos filosofar. Además, distinguimos la noción de lo infinito de la de lo finito, y somos capaces de distinguirla de las ideas de ente en común, del conjunto de todos los seres y de lo indefinido, según explicamos en la lección anterior.

No faltan, sin embargo, quienes nieguen la posesion de dicha idea por el entendimiento humano, alegando la razón de que las cosas finitas, como son nuestras ideas, no pueden representar lo infinito, y también la de que una inteligencia finita, como la del hombre, no es capaz de abarcar las infinitas perfecciones del sér infinito. Mas estos argumentos sencillamente se refutan, haciendo notar que nuestra idea de lo infinito no expresa lo infinito de un modo adecuado y completo, sino inadecuada é incompletamente; y advirtiendo también que la inteligencia humana, á causa de su limitación, no puede conocer todas y cada una de las innumerables perfecciones del sér infinito, pero sí puede conocer imperfectamente algunas, las suficientes para formar idea de lo infinito; en otros términos, puede entender lo infinito, pero el conocimiento que de él obtenga no será nunca un conocimiento comprensivo y acabado [1]. Por eso nuestra idea de lo infinito tiene cierto aspecto negativo, según sabemos, en cuanto concebimos lo infinito como aquello que carece de todo defecto ó de toda imperfección, y es obscura, porque expresa más bién lo que el sér infinito no es que lo que es.

Acerca del *origen de la idea de lo infinito* se han presentado muchas opiniones; pero aquí sólo trataremos de las principales.

Partiendo algunos, con Descartes, del falso supuesto

---

1 Véase á Ortí y Lara, *Lec. sumar. de Metaf.*, vol. I, págs. 350 y 351.

de que conocemos lo finito por lo infinito, han pretendido que la idea de lo infinito es innata; pero una vez rebatido aquel supuesto, carece de fundamento esta última afirmación. Por otra parte, como más de una vez hemos consignado, ninguna idea hay innata en nuestro entendimiento, sino que todas son adquiridas.

Los ontologistas, partiendo del mismo supuesto que Descartes, llegan á una conclusión distinta, á saber, enseñan que la idea de lo infinito es intuitiva, porque la adquirimos merced á la intuición inmediata que tenemos de Dios. Pero semejante intuición de Dios es completamente absurda, como veremos en la TEODICEA [1]. Allí demostraremos que nuestro conocimiento de Dios es discursivo. La conciencia, en efecto, nada nos dice acerca de esta intuición. Afirmar que la tenemos, es, por tanto, puramente gratuito. Aún más, la idea de lo infinito no puede ser intuitiva, porque no es una idea clarísima, como debiera ser en tal caso, sino, por el contrario, una idea obscura. Tampoco puede ser intuitiva la idea de lo infinito, porque es una noción abstracta é indeterminada. La supuesta idea intuitiva de lo infinito se referiría siempre á un objeto único, simplicísimo y no indeterminado, sino con la determinación de una existencia necesaria y de una perfección infinita; percibiríamos la infinidad como un atributo divino no predicable en modo alguno de otros seres, y sólo la pregunta de si es posible, por ejemplo, una extensión infinita constituiría una verdadera contradición [2]. Por último, la intuición de lo infinito, que nos proporcionaría un conocimiento perfecto del mismo, no cabe en una inteligencia limitada como la nuestra.

No menos absurda que las anteriores es la opinión de Locke, quien pretende que formamos el concepto

---

1 Véase la lección 80.ª

2 BALMES, *Filosofía fundamental*, vol. IV, págs. 20 y 21 (lib. VIII, cap. VI).

de lo infinito, acumulando ó sumando todas las perfecciones que vemos en las cosas, y concibiéndolas aumentadas hasta lo infinito en esta suma. "Por medio de la reflexión, dice [1], formamos los conceptos de sér, duración, conocimiento, poder, felicidad y de otras distintas propiedades y fuerzas; extendemos hasta lo infinito cada uno de estos conceptos, y mezclándolos después así engrandecidos, elaboramos el concepto compuesto de lo infinito„. Semejante doctrina es consecuencia inmediata de la teoría profesada por Locke acerca del conocimiento intelectual [2], y es tan inadmisible como ella. En efecto, la idea de lo infinito, según la concibe el filósofo inglés, no es ni puede ser la verdadera idea de lo infinito, porque lejos de representar un sér propiamente uno y simple, existente por sí mismo, que posea todas las perfecciones posibles y que excluya de sí absolutamente todo límite, no representa más que una adición ó colección de diversas realidades, no representa, á lo sumo, más que un sér compuesto, resultado de la adición de perfecciones; y y todo sér compuesto es esencialmente imperfecto, y, por tanto, finito [3]. La idea que resulta de la elaboración explicada por Locke es, si se quiere, la idea de lo indefinido, del infinito potencial, pero de ningún modo es la idea del verdadero infinito, ó sea, del infinito actual. La sucesiva acumulación de perfecciones, aunque éstas sean extendidas hasta lo infinito, como dice Locke, no es capaz de producir un sér que actualmente tenga todas las perfecciones, sino un sér,

---

1 En su obra titulada *Essay concerning human unterstanding*, l. II, c. XXIII, 33.

2 Si toda nues tra actividad intelectual se limitase, como suponía Locke, á formar ideas compuestas con las ideas simples, que nos proporciona la percepción, es claro que la idea de lo infinito no podría ser más que una idea compuesta de ideas simples, en la forma que el filósofo inglés enseñaba. Pero la actividad del entendimiento humano es bastante mayor de lo que pretendía Locke, según veremos en la PSICOLOGÍA.

3 Así lo demostramos en la lección 27.ª

cuyas perfecciones vayan creciendo sucesivamente. Por último, siendo finito el número de las perfecciones de las cosas finitas, el ente que resultase de la acumulación de todas estas perfecciones debería ser finito.

La idea de lo finito es, en verdad, el fundamento sobre el cual nos apoyamos para elevarnos á la idea de lo infinito. A pesar de que la idea de lo finito contiene un elemento negativo, á saber, la noción del límite, también contiene un elemento positivo, en cuanto denota una realidad que es sujeto de la limitación. Si de estos dos elementos removemos totalmente el primero, nos queda una idea expresiva de una realidad; mas no de una realidad cualquiera, sino de una realidad purísima, de una realidad absolutamente positiva, que excluye de sí todo límite, y, por consiguiente, adquirimos la idea de lo infinito. En otros términos, la idea de lo finito trae consigo la idea de límite. Pero la experiencia nos enseña que los límites de unas cosas no son los de otras, y de aquí que á menudo nos hallemos en el caso de negar ciertos límites, de lo cual fácilmente pasamos á concebir la idea general de negación de límite. Ahora, si á la noción de sér en general añadimos esta idea de negación de límite también en general, tenemos constituida la idea abstracta ó indeterminada de lo infinito [1]. La forma de esta idea es en parte negativa, pero su contenido es totalmente positivo, como se ha explicado en la lección anterior, porque, siendo el límite una imperfección, negarlo es afirmar una perfección.

La idea abstracta de lo infinito es sumamente vaga é incompleta, pero cabe perfeccionarla, por más que nunca podamos concebir comprensivamente lo infinito, dada la limitación de nuestro entendimiento. El único medio de que disponemos para perfeccionar dicha idea

---

1 BALMES, *obr. cit.*, vol. IV, págs. 22 á 25 (lib. VIII, cap. VII). Consúltese á ZIGLIARA, *Della luce intellettualle etc.*, vol I, págs. 147 y sigts.

es considerarla en Dios, una vez nos elevemos al conocimiento de su existencia. En la TEODICEA demostraremos la existencia de Dios, como causa primera de todas las cosas, y como sér supremo y absolutamente necesario. Entonces veremos, según apuntamos ya en la lección 26.ª, que la existencia de seres contingentes exije y supone la de un sér absolutamente necesario; ó, en otras palabras, que la existencia de seres producidos, ó que comienzan á existir, reclama la existencia de ciertas causas, y, en último término, la de una causa primera, que por ninguna otra haya sido producida, sino que *ab aeterno* exista por necesidad de su propia naturaleza. Pues bien, esta causa primera debe contener de un modo más elevado y noble, *eminenter*, cuantas perfecciones se dan en los seres que de ella dependen, con más todas las perfecciones posibles, excluyendo de sí esencialmente todo límite, y siendo, por tanto, la plenitud del sér, la realidad máxima. En efecto, ningún límite han podido poner en la causa primera los seres dependientes de la misma, ni tampoco le ha podido venir de su esencia, que es la existencia absoluta. Además, la causa primera es creadora. Los seres finitos son incapaces de crear, porque, para dar la existencia total á una cosa, se requiere un poder infinito, como más adelante veremos. Luego la causa primera, cuya es la virtud infinita de crear, será también infinita [1].

Tal es el camino que naturalmente sigue nuestro entendimiento para llegar al conocimiento de lo infinito. Pero contra la doctrina, que acabamos de exponer, se dice: lo finito no puede contener lo infinito, luego no es posible elevarse del conocimiento de lo finito al conocimiento de lo infinito. Y se añade: lo infinito es más perfecto que lo finito; es así que lo menos perfecto no puede proporcionarnos el conoci-

1 Véanse las lecciones 81ª, 83.ª y 89.ª

miento de lo más perfecto, luego lo finito no puede engendrar el conocimiento de lo infinito [1]. A lo primero contestamos que es cierto que lo finito no puede contenerse entitativamente en lo infinito; pero que esto no lo pretendemos nosotros, pues nos limitamos á afirmar que lo infinito se contiene lógica é imperfectamente en lo finito, por razón de la relación real de dependencia en que lo finito se halla respecto de lo infinito, relación que puede llevarnos, y en efecto nos lleva, al conocimiento del sér infinito. Al segundo argumento respondemos que, partiendo del conocimiento de lo finito, nunca puede llegar nuestro entendimiento á conocer perfectamente lo infinito, pero sí puede llegar y llega á conocerlo de un modo imperfecto [2].

De lo expuesto se infiere que la idea de lo infinito, como la de lo finito, tiene verdadero *valor objetivo*, de suerte que no es una mera ficción de nuestro entendimiento, porque si nada hay en la realidad que sea infinito, según el modo abstracto con que concebimos esta idea, existe un sér verdaderamente infinito, un sér que posee todas las realidades y perfecciones posibles, excluyendo esencialmente de sí todo límite.

LECCIÓN 30.ª

Del sujeto de la infinidad.

Acerca del *sujeto de la infinidad* discuten largamente los filósofos, habiendo diversidad de opiniones entre los mismos Escolásticos. Por eso importa fijar bien los términos de la presente cuestión. Trátase aquí de averiguar qué cosas pueden ser infinitas. La infinidad

---

1 El ab. *Julio Fabre* presenta estas dificultades en su *Cours de Philosophie*, lib. V, cap. II.

2 Consúltese á Zigliara, *Della luce intellectuale etc.*, vol. I. pág.s 153 y sig.tes y *Summa philosophica*, vol. I, pág. 413.

á que nos referimos no es, á la verdad, la infinidad potencial ó sincategoremática, porque mostramos en la lección 28.ª que ésta no es verdadera infinidad, sino la infinidad actual ó categoremática. En otros términos, inténtase determinar *qué entes pueden ser absolutamente infinitos* y *qué entes pueden ser relativa y actualmente infinitos.* Tales son las dos partes que esta cuestión comprende.

Pero antes de estudiarlas ocurre preguntar: ¿hay algo en la realidad que posea la mal llamada infinidad potencial? Más claro, ¿existe algún sér actualmente finito, que pueda crecer ó ser aumentado *indefinidamente,* esto es, de tal modo que no quepa señalar un límite á su acrecentamiento? Sí, por cierto. Por grande que una extensión sea, Dios puede añadirle siempre una nueva extensión; por grande que sea una multitud ó un número de cosas, Dios puede siempre añadir nuevas cosas á esta multitud ó á este número. Así se infiere, en primer lugar, de la naturaleza de la extensión y de la multitud, porque la extensión, como tal, no exige una determinada magnitud en la cosa extensa [1], y porque tampoco la multitud, como tal, implica esencialmente un límite, no habiendo, además, especie alguna que sólo pueda comprender un determinado número de individuos [2]. Infiérese, en segundo término, de la omnipotencia divina, en virtud de la cual Dios puede hacer todo lo que no es absolutamente contradictorio, y no lo es, según acabamos de indicar, el indefinido aumento de una extensión ó de una multitud. También puede crecer ó ser aumentada indefinidamente la perfección de los seres creados, en el

1 Hay ciertas cosas naturales que no pueden pasar de cierta magnitud; pero la limitación de la extensión de estas cosas no depende de la extensión misma, sino de la forma substancial, que cada cosa posee. Tal sucede, por ejemplo, en un animal, cuya forma substancial, su alma sensitiva, señala un máximum al crecimiento de su cuerpo. Mas la extensión por sí misma no se limita.

2 Véase á S. THOM, *Sum. theol.*, p. I, q. VII, a. IV.

sentido de que por muy perfecta que una cosa sea, siempre es posible concebir otra más perfecta, y que Dios la cree, porque el poder de Dios es infinito, y ningún efecto hay que agote su causalidad, de manera que siempre puede producir otro efecto dotado de superior perfección [1].

Estudiemos ahora la primera parte de la cuestión, que al principio hemos planteado. *¿Qué seres pueden ser sujeto de la infinidad absoluta? Nada más que el sér absolutamente necesario existente.* En las lecciones 26.ª y 29.ª hemos apuntado las razones que demuestran que el sér absolutamente necesario existente ó Dios es también absolutamente infinito, y en la TEODICEA ampliaremos dichas razones. Pero ningún sér creado ó esencialmente contingente puede ser absolutamente infinito, en otros términos, ningún sér contingente puede ser realidad purísima, ni tener actualmente todas las perfecciones posibles, porque todos los seres creados ó contingentes están indiferentes respecto de la existencia, ninguno existe por necesidad de su propia naturaleza, y, por tanto, han de carecer, á lo menos, de una perfección, de la perfección fundamentalísima de la existencia absoluta [2]. Con semejante capital defecto, al cual acompañan otros muchos, como la experiencia lo enseña, ningún sér creado ó contingente puede poseer una infinidad absoluta. Todo sér creado tiene, además, una esencia finita, porque está determinada en su respectiva especie, y en esta esencia finita se recibe la existencia, que es realmente distinta de dicha esencia [3], pero que ha de ser tan finita como ella. En fin, todo sér contingente es producido, y, por tanto,

---

1 Véase la lección 89.ª

2 «... hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse ejus, quia esse subsistens non est esse creatum; unde contra rationem facti est, quod sit simpliciter infinitum». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. VII, a. II. ad 1.um

3 Véase la lección 9.ª

dependiente de su respectiva causa, que, en último término, es siempre la causa primera ó creadora [1]; luego todo sér contingente es finito, porque incluye la imperfección de la dependencia de otro sér. Por si todo esto no bastara, en la TEODICEA probaremos que no puede existir más que un sólo sér absolutamente necesario é infinito [2]. Dios es de este modo infinito: luego no pueden serlo los demás entes.

Convengamos, por consiguiente, en que un sér contingente ó creado absolutamente infinito envuelve ó implica contradicción, es metafísicamente imposible, de suerte que ni siquiera Dios podrá producirlo, porque lo absurdo ó contradictorio es nada, é incapaz de ser término de la acción de causa alguna. Así y todo, queda perfectamente á salvo la omnipotencia divina, porque el poder infinito de Dios supone que Dios puede producir siempre un efecto más perfecto que los que ha producido, sin llegar jamás á uno que agote por completo su causalidad, como antes se ha dicho. La esencia divina es imitable de innumerables modos, y Dios puede producir innumerables seres que la imiten, de manera que la perfección de los mismos vaya creciendo indefinidamente, aunque sin igualarse nunca á la perfección infinita.

Un efecto infinito, por tanto, no puede ser producido por la causa primera, ni menos por las causas segundas; los efectos de aquélla y los de éstas son finitos. Pero eso no quita la distinción radical que media entre la causa primera y las causas segundas, distinción radical que de muchos modos se manifiesta. Así, la causa primera es infinita, y las causas segundas finitas; aquélla crea, y éstas se limitan á transformar un sujeto preexistente; la primera es acto purísimo, las segundas no obran, sino pasando de la potencia al

---

1 Véase la lección 26.ª

2 Véase la lección 84.ª

acto; ningún efecto agota la virtud de la causa primera, capaz siempre de producir otro efecto mayor, pero las causas segundas sólo pueden comunicar cierto grado de perfección á sus efectos, porque ellas mismas son limitadas [1].

Viniendo ya á la segunda parte de la cuestión propuesta, se pregunta *qué seres ó realidades son sujeto de la infinidad relativa.* Desde luego es claro que las innumerables *perfecciones divinas* son, como el mismo Dios, infinitas, pero infinitas cada una en su género, esto es, relativamente. La bondad divina, *v. gr.*, es relativamente infinita, porque excluye de sí todo límite en el orden de la bondad. No debe olvidarse que las perfecciones divinas se identifican con la divina esencia, porque Dios es un sér simplicísimo. Mas los filósofos discuten si alguna de las realidades pertenecientes al orden contingente ó creado puede ser actualmente infinita con infinidad relativa, y la discusión versa casi exclusivamente acerca de la *extensión* y de la *multitud.* Unos se contentan con decir que la posibilidad de la existencia de una extensión y de una multitud infinitas en su respectivo orden es dudosa [2]; otros afirman dicha posibilidad, á lo menos la de una extensión infinita, [3] y los terceros, en fin, niegan así la posibilidad de la existencia de una extensión infinita como la de una multitud infinita [4]. Nosotros creemos que la doctrina sostenida por estos últimos es la verdadera, y así lo vamos á demostrar, comenzando por la extensión.

Hemos visto que la extensión, como tal, ó según su

---

1 Véase al card. GONZÁLEZ, *Filosofía elemental*, 1884, vol. II, pág.s 103 y 106.

2 Así lo cree, sin salir de nuestra España, el P. MENDIVE, *Elementos de Ontología*, Valladolid, 1882, pág.s 138 á 141.

3 Tal es la opinión sustentada por nuestro BALMES. Véase su *Filosofía fundamental*, vol. IV, pág.s 29 á 50 (lib. VIII, cap.s IX á XIV).

4 Esta es la doctrina profesada por SANTO TOMÁS DE AQUINO. Modernamente la defienden casi todos los escritores, que reconocen por maestro á este insigne filósofo.

naturaleza, no exije su propia limitación. La noción del límite no entra en la idea de la extensión, sin que tampoco sea excluida esencialmente por ella. Por sí misma, la extensión no es limitada ni ilimitada. Así se comprende que el concepto abstracto ó indeterminado de una extensión infinita no repugne á nuestro entendimiento, que no acierta á descubrir contradicción alguna entre las nociones de extensión y de negación de límite. Pero la cuestión cambia totalmente de aspecto, si se trata no ya de la extensión en abstracto, sino en concreto, conviene á saber, de una extensión existente en la naturaleza, como accidente de cierta substancia corpórea. *Una extensión actualmente infinita es imposible,* ó lo que es lo mismo, no puede haber cosa alguna dotada de una extensión infinita [1]. Pruébanlo las siguientes razones:

1.ª La extensión es un accidente de los cuerpos, los cuales, siendo finitos, exigen indispensablemente que su extensión lo sea también.

2.ª Todo cuerpo reclama una figura correspondiente á su forma substancial, y la figura es aquello que termina y limita la extensión del cuerpo, según vimos en la lección 20.ª

3.ª Una de las propiedades de la extensión, como de toda cantidad, consiste en ser capaz de aumento y disminución; pero lo infinito carece esencialmente de esta propiedad, luego ninguna extensión puede ser infinita.

4.ª Toda extensión es divisible en partes, como la substancia extensa. Las partes, en que una extensión se divida, serán finitas ó infinitas. Si estas partes son finitas, la extensión que compongan también lo será.

---

1 «...licet infinitum non sit contra rationem magnitudinis in communi, est tamen contra rationem cujuslibet speciei ejus, scilicet contra rationem magnitudinis bicubitae, vel tricubitae, sive circularis, vel triangularis, et similium;... unde non est possibile esse aliquam magnitudinem infinitam». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. VII. a. III, ad 2 um.

Si fuesen infinitas, es claro que compondrían una extensión infinita, pero mayor que cada una de dichas partes. Repugnando un infinito mayor que otro infinito, ninguna extensión podrá constar de partes infinitas.

5.ª La supuesta extensión infinita debería constar de un número infinito de partes, de un número infinito de metros, de quilómetros, etc. Es claro que el número infinito de los quilómetros de dicha extensión debería ser mayor que el número infinito de los metros de la misma. Pero ya se ha manifestado que un infinito no puede ser mayor que otro infinito. Además, un número infinito es imposible, como probaremos en seguida.

6.ª Si fuese posible la existencia de una extensión infinita, tambien sería posible la existencia de una cosa, mayor que la cual ninguna otra cupiese producir; y esto equivaldría á poner un límite á la omnipotencia divina.

7.ª Por último, si existiese una extensión infinita, Dios podría quitarle, *v. gr.*, un quilómetro, porque toda extensión es divisible. La parte que de la extensión infinita quedase debería ser infinita, porque si no lo fuese, no podría, sumada con la parte que se ha quitado, constituir una extensión infinita. Y tendríamos que admitir un infinito, la extensión total, mayor que otro infinito, la extensión parcial que resultase de quitar un quilómetro á aquélla, lo cual es absurdo. También lo es tener que considerar infinita dicha extensión parcial, cuando podría ser aumentada, por lo menos, es un quilómetro. Tamaños absurdos sólo se evitan, negando la posibilidad de una extensión infinita [1].

Pasemos ahora á la multitud. Ya hemos dicho que la multitud no implica esencialmente un límite. El concepto de la multitud, que expresa la coexistencia de cosas, una de las cuales no es la otra, si no excluye

---

1 Consúltese á Ortí y Lara, *Lec. Sumar. de Metaf.*, vol. I, págs. 402 á 405.

absolutamente la noción de límite, tampoco la incluye. Así, cabe unir la idea abstracta de multitud con la de negación de límite, porque entre ellas nuestro entendimiento no advierte contradicción, y formar la noción abstracta de multitud infinita. Esta noción abstracta no repugna. No podemos decir lo mismo de la noción abstracta de un número infinito. Las ideas de número y de negación de límite envuelven contradicción. El número es la multitud medida por la unidad, como vimos en la lección 11.ª El concepto de número envuelve el concepto de medida, y el concepto de medida supone el de límite. *Infinitum pertransiri non potest,* decían los antiguos con mucha verdad, lo infinito no puede ser recorrido, porque lo infinito no tiene límites, y, por tanto, no es posible medir aquello que es verdaderamente infinito. Luego la idea de un número infinito repugna á nuestro entendimiento.

Si la idea de número infinito envuelve contradicción, es claro que no será posible un número actualmente infinito. *Tampoco lo es una multitud actualmente infinita,* aunque el concepto abstracto de esta multitud no repugne, por las siguientes razones:

1.ª En la actualidad nada hay que sea simplemen- multitud. La idea indeterminada de multitud tiene verdadero valor objetivo; pero ninguna multitud existe según el modo abstracto con que el entendimiento es capaz de concebirla. Las multitudes, que actualmente existen ó pueden existir, son ó han de ser multitudes de cosas determinadas, de individuos pertenecientes á cierta especie ó á cierto género, ó de individuos, que, por lo menos, convengan en la razón de sér. Así es que estas multitudes de cosas determinadas serán ó podrán ser medidas por alguna unidad, ora por la específica, ora por la genérica, ora por la trascendental. De suerte que la multitud sólo existe y puede existir como número. Incluyendo actualmente límite todo número, también toda multitud actual será nece-

sariamente finita. Más brevemente: toda multitud actual es mensurable, es un número; luego ninguna multitud actual puede ser infinita [1]. Y nada significa, para evitar esta conclusión, decir que si una multitud fuese infinita, no sería mensurable, contando una unidad en pos de otra, pero sí percibiéndolas simultáneamente, ó que no podría ser medida por el hombre, sino únicamente por Dios; porque si se reconoce que la supuesta multitud infinita es mensurable, esto basta para impedir la infinidad de dicha multitud, pues aquello que es verdaderamente infinito de ningún modo puede ser medido.

2.ª La existencia ó la posibilidad de la existencia de una multitud infinita pondría limitación en la omnipotencia divina, que no podría producir una multitud mayor que la supuesta infinita.

3.ª Carácter esencial de toda multitud es ser susceptible de aumento y disminución; luego ninguna multitud puede ser infinita, porque lo infinito no puede disminuir, ni menos aumentar.

4.ª La supuesta multitud infinita constaría de un número infinito de unidades, de centenas, de millones, etc., porque si estos números fuesen finitos, aquella multitud también sería finita. Luego tendríamos que admitir el absurdo de la existencia de un infinito (el número infinito de millones) mayor que otro infinito (el número infinito de centenas). Eso aparte de que un número infinito es imposible.

5.ª Si existiese una multitud infinita, Dios podría quitarle, por ejemplo, cien unidades. La parte, que de la multitud infinita quedase, debería ser infinita, porque, si no lo fuese, no podría, sumada con aquellas

---

1 «...omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita, quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde *impossibile est, esse multitudinem infinitam actu*». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. VII, a. IV.

cien unidades, constituir una multitud infinita. Y de aquí resultarían dos absurdos, á saber: 1.° el de una multitud infinita, la total, mayor que otra infinita, la multitud parcial; 2.° el de una multitud, que, careciendo de cien unidades, sería, á pesar de ello, infinita.

Estas razones son más que suficientes para probar que una multitud actualmente infinita es imposible, aunque todavía se podrían presentar otras. Pero algunos dicen: el número de los seres absolutamente posibles es infinito; es así que Dios puede producir todo lo que es absolutamente posible, luego Dios podrá producir una multitud infinita de seres. No vamos á discutir si es ó no infinito el número de los seres posibles; algunos fundadamente lo niegan, entendiendo más bien que dicho número es tan sólo potencialmente infinito. De todos modos, Dios no conoce los seres posibles según que pueden existir constituyendo una sola multitud infinita, sino constituyendo una multitud ó distintas multitudes, que pueden crecer indefinidamente; ni menos cabe que produzca á la vez todos los seres posibles, de suerte que formen una multitud actualmente infinita, porque Dios no puede hacer lo que es absolutamente imposible, y una multitud ó un número infinito lo son, como se ha demostrado [1].

No concluiremos el estudio de lo infinito y de lo finito, sin indicar la acepción en que se usan estas palabras en las ciencias *matemáticas* [2]. Llámase finita, en sentido matemático, toda cantidad continua ó discreta que consta de un determinado número de unidades. Llámase, por el contrario, infinita, en sentido matemático, una cantidad continua ó discreta, según que la concebimos aumentada ó disminuida sin término, de suerte que prescindamos de todo límite en cuanto al aumento, ó en cuanto á la disminución de la misma.

---

1 Véase á LIBERATORE, *Institutiones philosophicae*, vol. I, págs. 375 y 376.

2 Consúltese á STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, vol. II, págs. 50 y 51.

En este sentido hablan los matemáticos de lo infinitamente grande y de lo infinitamente pequeño, porque la magnitud y la pequeñez de una cosa, consideradas en abstracto, pueden ser concebidas como creciendo sin término, la primera por la constante adición y la segunda por la constante substracción de partes.

De esto se infiere que lo infinito, en sentido matemático, no es más que un mero *ente de razón*. En la realidad es completamente imposible que existan un infinitamente grande y un infinitamente pequeño. Es imposible un infinitamente grande, porque ninguna cantidad y ningún número pueden ser actualmente infinitos. Es imposible un infinitamente pequeño, porque éste supondría que una cosa cuanta existente es divisible hasta lo infinito, lo cual no se puede admitir por las razones que presentamos en la lección 19.ª Al infinito matemático, por consiguiente, no corresponde realidad objetiva alguna: es un mero producto de nuestro entendimiento, que resulta de concebir lo que sólo es potencialmente infinito ó indefinido, como si fuese infinito en la realidad ó actualmente infinito.

LECCIÓN 31.ª

Del ente inmutable y del mutable.

Llámase *mutable el ente que puede encontrarse en diversos estados ó de diversos modos*. Llámase *inmutable el que siempre se encuentra por necesidad de su propia naturaleza en un mismo estado ó de un mismo modo*. El agua, que es capaz de encontrarse en los estados sólido, líquido y gaseoso, el hombre, que puede estar sano y enfermo, son ejemplos de ente mutable. Pero Dios es un sér inmutable, porque siempre es del mismo modo.

Á veces, por mutación se entiende la adquisición ó pérdida de alguna realidad por aquello que está en

potencia; otras veces, el movimiento, que es una especie de mutación, á saber, la mutación local; pero, en general, se llama *mutación ó mudanza el tránsito de un ente de un estado á otro, de un modo de encontrarse á otro.* La *mutabilidad* es, como su misma denominación lo indica, *la aptitud de un sér para mudar ó para haberse de diversas maneras.*

Toda mutación exige tres elementos, á saber: 1.° el término *a quo*, ó sea, el estado ó modo de encontrarse que abandona la cosa mutable para que la mutación tenga lugar; 2.° el término *ad quem*, esto es, el estado ó modo de encontrarse á que pasa el ente mutable, cuando muda; 3.° el mismo *sujeto mutable*, que pasa al término *ad quem* y procede del término *a quo*. Así, por ejemplo, el deshielo es una mutación, que exige el estado sólido, que el agua abandona, el estado líquido, que adquiere el agua, y la misma agua, que pasa de un estado á otro.

Los términos *a quo* y *ad quem* pueden ser positivos ó negativos; pero siempre es menester que haya entre ellos alguna *oposición*. De lo contrario, la mutación no sería posible. Por eso dijo Santo Tomás que toda mutación es entre cosas opuestas [1]. El hombre *v. gr.*, puede pasar de la ignorancia á la ciencia ó de la ciencia y á la ignorancia, de la salud á la enfermedad ó de la enfermedad á la salud. Y aquí es menester advertir que la mutación es de una ú otra especie y recibe una ú otra denominación, en atención al término *ad quem*, porque éste es el nuevo estado ó modo que viene de su mudanza al ente mutable, aquello, ora positivo, ora negativo, que el sujeto mutable adquiere por la mutación. Así, por ejemplo, se dice que el hombre enferma, cuando pasa de la salud á la enfermedad, y que sana, cuando pasa de ésta á aquélla. Los antiguos llamaron *privación* al término *a quo* negati-

1 «Omnis mutatio est inter opposita». In V. *Physic.*, lect. II.

vo, *forma* ó *acto* al término *ad quem* positivo, y *materia* en general ó *potencia* al sujeto mutable [1].

El tercer elemento requerido por toda mutación es el sujeto mutable, que, después de la mutación, debe permanecer el mismo que antes, aunque modificado ó poseyendo un nuevo estado. Por eso, como enseña Santo Tomás de Aquino, pertenece al concepto de la mutación que *una misma cosa* se halle de diverso modo ahora y antes [2]. De aquí el axioma escolástico que dice: "todo lo que de algún modo muda, en algo permanece y en algo pasa" [3]. Así es que la *creación*, ó producción total, y la *aniquilación*, ó destrucción total de una cosa, no son verdaderas mutaciones. Antes de la creación, el sujeto creado, y después de la aniquilación, el sujeto aniquilado son meramente posibles ó no existen; de suerte que no cabe decir propiamente que permanecen los mismos, porque una cosa es ser posible y otra muy distinta ser actual. Tan sólo en un sentido lato é impropio, la creación y la aniquilación pueden reducirse á la especie de mutación llamada substancial y que en seguida explicaremos.

Divídese la mutación en *intrínseca* ó *absoluta* y *extrínseca* ó *relativa*. La mutación intrínseca afecta directamente al sujeto mutable, el cual, mediante la mutación, adquiere ó pierde alguna realidad. Así, por ejemplo, el agua muda intrínsecamente, cuando se calienta. La mutación extrínseca no afecta directamente al sujeto mutable, porque sólo determina en éste un nuevo respecto á otra cosa, que intrínsecamente muda y que se refiere por alguna razón á dicho sujeto. Tal es, por ejemplo, la mutación que una persona experi-

---

1 ZIGLIARA, *Summa philosophica*, vol. I, pág. 419.

2 «Nam de ratione mutationis est, quod aliquid idem se habeat aliter nunc, et prius». *Sum. theol.*, p. I, qu. XLV, art. II, ad 2.um

3 «Omne quod quocumque modo mutatur, manet quoad aliquid et quoad aliquid transit».

menta, cuando otra, que estaba á su derecha, pasa á su izquierda. He aquí porque se dice que esta mutación únicamente se atribuye al sujeto mutable con denominación extrínseca [1]. Pero tratándose de la mutación intrínseca ó absoluta, debe observarse que el fundamento de ella es doble, porque si, de una parte, es intrínseco, en cuanto se halla en la potencia ó aptitud que tiene la cosa mutable para pasar por diversos estados, de otra, es extrínseco, en cuanto se halla en el poder que reside en un sér distinto de la cosa mutable y capaz de actuar la potencia de la misma. Este sér distinto de la cosa mutable es alguna causa, y, en último término, la causa primera. Por ejemplo, cuando el agua fria se muda en caliente, esta mutación descansa en la aptitud, que tiene el agua para recibir el calor, y en la virtud del fuego, capaz de actuar la potencia del agua.

La mutación intrínseca se subdivide en instantánea y sucesiva, y en substancial y accidental. Sus mismos nombres indican la naturaleza de estas especies de mutación.

Mutación *instantánea* es la que se verifica en un instante, ó sea, de tal suerte que no haya término medio entre el nuevo y el anterior estado del sujeto mutable, ó entre la aptitud del mismo para encontrarse de algún modo y el acto de encontrarse de este modo. Tal es, *v. gr.*, la mutación que experimenta el entendimiento humano, cuando adquiere una idea. Mutación *sucesiva* es la que se verifica por partes ó sucesivamente, ó sea, de tal suerte que haya un término medio entre el nuevo y el anterior estado del sujeto mutable, ó entre la aptitud del mismo para encontrarse de algún modo y el acto de encontrarse de este modo, término medio que debe recorrer el repetido sujeto mutable. Tales son, *v. gr.*, la calefacción del agua y el

---

1 Consúltese á ZIGLIARA, *lug. cit.*.

traslado de un cuerpo de un lugar á otro [1]. Esta especie de mutación, exclusiva de las cosas materiales, es la que se llama propiamente *movimiento* y la que constituye el fundamento del tiempo [2].

Mutación *substancial* es la que se verifica en aquello que pertenece á la constitución de la substancia. De suerte que se dice que un sér muda substancialmente, cuando adquiere una nueva forma substancial, esto es, cuando se convierte en otra substancia. Así muda, por ejemplo, la madera, cuando se convierte en fuego, y los alimentos, cuando se convierten en parte de nuestro organismo. Debe advertirse que, después de toda mutación substancial, no permanece la substancia del sujeto mutable, porque la forma substancial del mismo desaparece y es reemplazada por otra nueva, sino aquel principio que está en potencia para recibir las diversas formas substanciales é indiferente respecto de ellas, principio que se conoce con el nombre de *materia primera*. La mutación substancial se llama *generación*, cuando se la considera por parte de la nueva forma substancial que adquiere la substancia, y *corrupción*, cuando se la considera por parte de la forma substancial que la substancia pierde. La generación y la corrupción, por tanto, siempre van juntas; lo cual explica el célebre aforismo de las escuelas que dice: "la generación de una cosa es la corrupción de otra, y viceversa„ [3]. Cierta corrupción de la madera es, *v. gr.*, generación del fuego.

Mutación *accidental*, por el contrario, es la que se verifica en aquello que sobreviene á la substancia. De suerte que se dice que una cosa muda accidentalmente, cuando adquiere una nueva forma accidental, un nuevo accidente. Así muda, por ejemplo, un pedazo

---

1 Compárese esta división de la mutación con la división de la acción en instantánea y sucesiva (lec. 22.ª).

2 Véase la lección 24.ª

3 «Generatio unius est corruptio alterius, et vice versa».

de cera, cuando de redondo se hace cuadrado. No siendo la mutación más que accidental, permanece la substancia del sujeto mutable, y con ella la forma substancial del mismo. La mutación accidental sólo se dice generación ó corrupción, en un sentido impropio ó *secundum quid*, porque no mira al sér substancial ó *simpliciter* de la cosa que muda [1].

Después de lo que llevamos expuesto, no es difícil demostrar que *la mutabilidad y toda mutación suponen siempre potencialidad, composición é imperfección en el sujeto mutable.* Suponen potencialidad, porque no es posible que una cosa mude, si no está en potencia respecto de aquello que gana ó pierde en virtud de la mutación, por lo cual algunos definen la mutación: tránsito de la potencia al acto. Suponen composición, porque, mediante la mutación, el sujeto mutable gana ó pierde alguna realidad, que viene á ser ó deja de ser una parte de él [2]. Por último, suponen imperfección, porque el sujeto mutable, en virtud de su mutación, adquiere ó pierde alguna realidad [3], y, por consiguiente, no puede ser infinito ó perfectísimo, porque el sér infinito, que posee esencialmente todas las perfecciones ó realidades, ninguna puede ganar ni perder.

De lo cual se infiere que *Dios,* como acto purísimo, absolutamente simple é infinito, *es absolutamente inmutable* [4]. Asímismo es inmutable Dios, como sér absolutamente necesario existente, porque el modo de ser de una cosa se sigue á la naturaleza de la

---

1 Véase á LIBERATORE, *Institutiones philosophicae*, vol. I, pág. 364.

2 «.... quia omne, quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit: sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam; in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. IX, a. I.

3 «....quia omne, quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud, ad quod prius non pertingebat». S. THOM., *lug. cit.*

4 Consúltese á S. THOM., *lug. cit.*

misma, y estando Dios determinado necesariamente á existir por su propia naturaleza, también su naturaleza le determina necesariamente á existir de un modo y no de otro [1].

En cambio, *los seres contingentes son esencialmente mutables,* porque, no estando necesariamente determinados á la existencia por su propia naturaleza, sino indiferentes respecto de ella, son naturalmente capaces de encontrarse en distintos estados, de existir de un modo ó de otro. Compréndese, además, que todos los seres contingentes puedan ser sujetos de mutaciones, si se considera que incluyen, en mayor ó menor grado, potencialidad, composición é imperfección. Pero las especies de mutación, que un sér contingente pueda experimentar, dependerán de la naturaleza de este sér. Así, los seres contingentes espirituales, que carecen de partes substanciales é integrales, no podrán experimentar mutaciones substanciales, que son propias y exclusivas de los cuerpos; pero las experimentarán accidentales, en cuanto incluyen composición accidental [2].

En lo que acabamos de consignar se funda la división que algunos [3] hacen de la *inmutabilidad* en *absoluta* y *relativa*. La inmutabilidad absoluta es la verdadera inmutabilidad, la que excluye todo linaje de mutación, la que pertenece únicamente á Dios, al sér absolutamente simple. La inmutabilidad relativa es propia de aquellos seres que excluyen toda mutación substancial, pero que incluyen mutaciones accidentales ó mutabilidad accidental. Ésta pertenece á los espíritus finitos, es decir, á los seres relativamente simples.

---

1 MENDIVE, *Elementos de Ontología,* 1882, pág. 149.

2 Consúltese á S. THOM., *lug. cit.*, a. I y II.

3 Véase á ZIGLIARA, *Summa philosophica*, vol, I, pág.s 420 y 421.

3.º—De la belleza.

LECCIÓN 32.ª

El estudio de lo bello ha llegado á constituir, en tiempos relativamente modernos, una ciencia especial, aunque de índole esencialmente filosófica, ciencia que desde Alejandro Baumgarten, filósofo alemán del siglo pasado [1], ha venido recibiendo, por lo común, la denominación poco exacta de *Estética* [2]. Esta ciencia es la encargada de desarrollar una teoría completa acerca de la belleza [3], y por eso nos limitamos aquí á exponer algunas indicaciones generales.

Según Santo Tomás de Aquino, llámanse bellas las cosas que agradan á la vista [4]. Bellas son ciertamente aquellas cosas que nos agradan ó causan deleite en nuestro ánimo, cuando las vemos, conocemos ó consideramos. Esto no es más que una definición descriptiva de la belleza, porque la explica según el efecto que en nosotros produce; pero, partiendo de ella, no es difícil llegar á la definición esencial de la belleza. Si buscamos la razón del placer que nos produce la contemplación de una cosa bella, la encontramos en la *perfección* de esta cosa. Sólo aquello, que es perfecto ó acabado en su género, es capaz de despertar nuestra complacencia. Lo imperfecto no nos agrada.

---

1 Baumgarten publicó su *Aesthetica* en Francfort el año de 1758.

2 La palabra *Estética* se deriva mediatamente del verbo griego αἰσθάνομαι, que significa *sentir*.

3 Desarróllala Jungmann en su admirable obra titulada *La belleza y las bellas artes según las doctrinas de la filosofía socrática y de la cristiana*, cuya lectura recomendamos eficazmente á los aficionados á esta clase de estudios.

4 «... pulchra enim dicuntur, quae visa placent». *Sum. theol.*, p. I, q. V, a. IV, ad 1^um.

El concepto de la belleza, por tanto, se enlaza íntimamente con el de la perfección.

Pero no nos agrada lo perfecto precisamente en cuanto es perfecto, porque, si así fuere, tan sólo nos produciría placer la contemplación de un objeto, después de haber investigado y descubierto su perfección, lo cual es evidente que no ocurre. El fundamento del placer estético se halla más bien en una cierta manera con que lo perfecto se ofrece ó manifiesta á nuestra contemplación. Lo perfecto resplandece, brilla, por decirlo así, en virtud de su propia perfección; con este resplandor se presenta á nuestra contemplación, y excita nuestra complacencia. Mas este resplandor no debe entenderse en un sentido puramente sensible, porque también lo suprasensible ó espiritual brilla, en virtud de su perfección, con cierto resplandor ideal, y así se ofrece á nuestro entendimiento y nos causa deleite.

Ahora bien, si bello es lo que nos agrada cuando lo conocemos, deberemos poner la razón objetiva de lo bello en aquella realidad, merced á la cual lo perfecto produce placer en nuestro ánimo, y, por consiguiente, en el resplandor de la perfección. He aquí la definición esencial de lo bello. La *belleza* es *el resplandor con el cual y bajo el cual lo perfecto, en virtud de su propia perfección, se presenta á nuestras facultades cognoscitivas,* ó, más brevemente, es *el resplandor de lo perfecto (splendor perfecti)* [1].

De lo expuesto se infiere que la belleza tiene verdadero *valor objetivo,* en otros términos, que es un atributo *real* de los seres, y no una cosa puramente

---

1 «Die Schönheit ist der *Glanz*, mit welchem und unter welchem das *Vollkommene* in Kraft seiner Vollkommenheit an unsere Erkenntniss herantritt.—*Splendor perfecti*». STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, vol. II, pág. 44. Este sabio filósofo advierte que la definición, que acabamos de apuntar, coincide con la doctrina enseñada por Santo Tomás de Aquino, cuando señala como requisito esencial de lo bello la *claridad*, que, objetivamente considerada, es el mismo resplandor de que se habla en el texto.

subjetiva. A pesar del antiguo adagio *de gustibus non est disputandum,* la belleza es absolutamente la misma para todos los hombres. Podrá ocurrir que ciertas personas ó ciertos pueblos posean un gusto depravado, que en otros hombres las facultades perceptivas de lo bello no estén suficientemente educadas, que alguno no aprecie la belleza por estar influido por prejuicios de escuela, etc. [1]; pero aquello que es perfecto y brilla en su perfección es por necesidad bello en sí mismo, independientemente del placer que su contemplación produzca.

Lo que hay es que la belleza de las cosas se refiere á nuestras facultades cognoscitivas [2], y por esta razón ofrece también un aspecto subjetivo. Y aquí merece advertirse que el llamado *sentido de lo bello,* por otros denominado *sentimiento estético* y *buen gusto,* no es una facultad especial del alma y distinta de las demás, como infundadamente pretendieron los filósofos de la escuela escocesa, sino la mayor ó menor aptitud que poseen nuestros sentidos más nobles, á saber, la vista [3] y el oido [4], y la imaginación y el entendimiento para distinguir y admirar la belleza. La percepción de la belleza de los seres espirituales es obra exclusiva del entendimiento; pero la percepción de la belleza de las cosas materiales comienza en los sentidos y termina en el entendimiento, única potencia capaz de comprender la belleza y de juzgar acerca del resplandor de la

---

1 Véase á ROSSIGNOLI, *Principii di Filosofia secondo la dottrina di S. Tommaso*, 1889, pág. 42.

2 «Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam». S. THOM., *Sum theol., lug. cit.*

3 Cuando Santo Tomás dice, en el pasaje arriba citado, que son bellas las cosas *quae visa placent*, la palabra *visa* debe entenderse en sentido lato y metafórico, porque no es la vista la única facultad con que percibimos lo bello.

4 «... illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt; scilicet visus, et auditus rationi deservientes: dicimus enim pulchra visibilia, et pulchos sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis: non enim dicimus pulchros sapores, aut odores». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I de la p II. q. XXVII, a. I, ad 3 um.

perfección de las cosas. De aquí que la denominación de sentido de lo bello, con que ordinariamente se expresa nuestra aptitud para percibir la belleza, sea una denominación impropia, porque dicha aptitud reside principalmente en la inteligencia, facultad radicalmente distinta de los sentidos y muy superior al orden sensible. Así se explica que las bestias sean incapaces de percibir y admirar lo bello, por más que ciertos objetos bellos les causen á veces impresiones agradables [1].

Lo bello, como tal, no se refiere á las potencias apetitivas. Prodúcenos deleite lo bello, en cuanto lo conocemos y porque lo conocemos, y no por razón de algún bien que nos pueda proporcionar. De suerte que el placer que nos produce la contemplación de lo bello es *un placer puro y desinteresado.* Sólo *per accidens* puede una cosa bella ser objeto de nuestro apetito, en el caso de que descubramos en ella cierto bien, cuya posesión de algún modo nos convenga. Pero áun en este caso, la cosa es bella en cuanto se conoce, y no en cuanto se apetece. Así, por ejemplo, una paloma mensagera es bella, y su contemplación nos deleita, independientemente del servicio que pueda prestarnos.

Todo lo cual nos persuade de que el deleite, que nos produce la contemplación de lo bello, no es un deleite sensible, sino *intelectual.* La percepción de una cosa bella deleita el entendimiento, que es la verdadera facultad estética, porque con el entendimiento tiene dicha cosa proporción y conformidad. Cuando son los sentidos las potencias por las cuales comienza la percepción de lo bello, también el enten-

---

1 DARWIN sostuvo que, si no todos, á lo menos algunos irracionales poseen facultades estéticas. Pero únicamente pueden aceptar esta afirmación aquellos filósofos que, como Baumgarten, pretenden equivocadamente que la percepción de la belleza pertenece á los sentidos. Careciendo los brutos de entendimiento, y siendo ésta la potencia que propiamente percibe lo bello, es claro que los irracionales no pueden percibirlo, ni menos concebir la idea general ó abstracta de belleza.

dimiento es quien experimenta el deleite, porque en tal caso los sentidos aprenden lo bello en cuanto sirven al entendimiento, y porque en la facultad intelectiva es en donde se termina siempre la percepción de la belleza.

Según su esencia, todas las cosas, sin excepción, son bellas, porque todas están dotadas de perfección esencial y porque la belleza es el resplandor de la perfección. Si á veces no percibimos claramente la belleza intrínseca ó esencial de ciertas cosas, no la percibimos, justamente porque nuestras potencias cognoscitivas son limitadas. En este sentido, ó sea, en consideración á la perfección esencial de los seres, puede afirmarse, con algunos tratadistas [1], que la belleza es una propiedad *trascendental* del ente. Pero semejante afirmación es inadmisible, si se trata de la belleza adecuada ó completa, porque ésta no es tan sólo el resplandor de la perfección esencial de las cosas, sino también y muy principalmente de la perfección accidental de las mismas. De suerte que si todos los seres son bellos, en cuanto son esencialmente perfectos, no todos los seres son adecuadamente bellos, porque muchos carecen de perfección accidental, ó sea, de alguna ó algunas de aquellas realidades reclamadas por su naturaleza. Así, un hombre vicioso puede decirse bello, según que es hombre, á saber, según que posee la perfección esencial humana; pero no puede llamarse bello, en sentido adecuado, sino feo ó deforme, porque no es accidentalmente perfecto, cuando le falta la realidad de la virtud.

La belleza está intimamente unida con la verdad y la bondad de las cosas, hasta el punto de que no se distingue de ellas real, sino mentalmente ó según nuestro modo de concebir. Una misma cosa se dice

1 Así, el CARD. ZIGLIARA hace figurar la belleza ente las propiedades trascendentales del ente (*Summa philosohica*, vol. I, pág. 371), y SANSEVERINO (*Instit. seu elem. philos. christ.*, vol. II) y LIBERATORE (*Instit. philosoph.*, vol. I) la estudian en la parte que destinan á aquellas propiedades.

buena, en cuanto es apetecible, y bella, en cuanto su contemplación deleita [1]; y una misma cosa se dice verdadera y bella con relación al entendimiento, según que es simplemente capaz de determinar en nosotros un conocimiento verdadero de ella, ó según que, además, es capaz de producir deleite en nuestro entendimiento, cuando la conoce. Ninguna cosa, en efecto, puede ser bella, si no es al mismo tiempo verdadera [2] y buena. Aquello que por alguna razón se oponga á la verdad ó á la verosimilitud, ó sea malo, no podrá ser perfecto, y, por consiguiente, tampoco podrá ser bello.

No es la belleza atributo exclusivo de las cosas corpóreas, sino que también pertenece á los seres espirituales. Ya hemos consignado el sentido lato en que usamos la palabra resplandor para definir la belleza. Los espíritus poseen su perfección propia y brillan con el resplandor ideal de su perfección, siendo, por consiguiente, bellos. Es más: la belleza de los espíritus sobrepuja á la belleza de los cuerpos, porque la perfección espiritual es superior á la perfección corpórea.

Pero si prescindimos ahora de la belleza de los espíritus, para fijarnos únicamente en la de los cuerpos, advertiremos que la perfección de una substancia corpórea exige que haya mutua *harmonía* entre todas las partes de la misma, de suerte que se presenten con unidad en la variedad y con variedad en la unidad. Sólo podrá llamarse perfecto el cuerpo cuyas partes guarden entre sí *proporción* tan exacta, que formen un todo harmónicamente combinado. Ahora bien; la belleza es el resplandor de la perfección; luego sólamente serán bellos los cuerpos que posean dicha proporción ó harmonía entre sus partes. Consi-

---

1 Véase á S. THOM., *Sum theol.*, p. I, q. V, a. IV. ad I^um y p. I de la p. II, q. XXVII, a. I, ad 3^um.

2 Por eso PLATON definía la belleza: *el resplandor de lo verdadero.*

derada la belleza desde este punto de vista, cabe decir que lo *bello* es *lo proporcionado* y *harmónico*, ó bien, *aquello que consiste en la debida proporción* [1], y que la *belleza* es *la unidad en la multitud y en la variedad* [2]. Todavía cabe añadir á estas definiciones la de que lo *bello* es *lo ordenado*, porque hay orden en un sér, como veremos más adelante [3], cuando las partes iguales ó desiguales de una cosa ocupan su respectivo lugar ó están en justa proporción, constituyendo un conjunto harmónico [4].

No hay que olvidar, sin embargo, que semejantes definiciones de la belleza miran propiamente á las cosas corpóreas. Sólo en cierto sentido translaticio y análogo pueden, á lo más, referirse á los seres espirituales finitos, porque éstos carecen de partes substanciales ó físicas. No puede decirse, en rigor, que las partes metafísicas de los espíritus finitos constituyan un todo harmónico, porque el todo supone composición substancial ó integral: únicamente puede decirse en un sentido análogo, y es claro que en una mera analogía no puede consistir la belleza de dichos espíritus. Todavía menos pueden aplicarse á la belleza divina las mencionadas definiciones, porque Dios es absolutamente simple.

Áun respecto de los cuerpos, semejantes definiciones expresan, mejor que la esencia, la ley fundamental ó las condiciones *sine quibus non* de su belleza. Como en los espíritus, también en los cuerpos la esencia de la belleza está en el resplandor de la perfección. El mismo Santo Tomás, cuando quiere dar una definición esencial de la belleza de los cuerpos, no dice que sea la debida proporción, sino el resplandor

1 «... pulchrum in debita proportione consistit». S. THOM., *lug. cit.*

2 «Unitas in multitudine et varietate». SAN AGUSTIN, *De vera religione*, c. XXXII.

3 Véase la lección 42.ª

4 Consúltese á STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, vol. II, pág. 45.

que, procediendo de la forma intrínseca de la substancia material, como del principio del sér y de la perfección de la misma, se extiende ó difunde sobre las partes proporcionadas de la materia, y, en general, sobre todas las cualidades y manifestaciones de la cosa [1].

Divídese, ante todo, la belleza en *absoluta* y *relativa*. La belleza absoluta es Dios. Porque Dios posee la perfección absoluta é infinita, también posee la absoluta é infinita belleza. La belleza relativa pertenece á los seres creados. Esta belleza es puramente espiritual, ó puramente material, ó corpóreo-espiritual, como la humana. Pero en todas sus especies, la belleza relativa no es más que una manifestación ó como participación de la belleza absoluta; de suerte que la norma ó el modelo de toda belleza relativa está en las ideas divinas, que son asímismo el ejemplar de toda perfección.

Otras divisiones se hacen de la belleza. La división en *física*, *intelectual* y *moral* se refiere principalmente al hombre y no necesita explicación. También se distingue entre belleza *sensible* é *ideal*, según que la perciba el entendimiento por conducto de los sentidos, ó sin necesidad del concurso de éstos. Llámase, además, *ideal* la belleza de aquellas cosas que son las más perfectas en su especie, y áun la belleza concebida como tipo de una especie de cosas por nuestro entendimiento. Por último, se divide la belleza en *natural* y *artificial*. La primera se da objetivamente en el mundo de la materia ó del espíritu. La segunda es obra ó producto de las bellas artes. De esta última no trata la Ontología, cuyo objeto es el ente real ó *ens naturae*, y no el ente *per accidens*, como se dijo en la lección 4.ª

---

1 Esta definición se halla en el opúsculo de SANTO TOMÁS DE AQUINO titulado *De pulchro et bono*, descubierto el año de 1869 por el abate UCCELLI, en la Biblioteca Nacional de Nápoles, y es como sigue: «*resplendentia formae super partes materiae proportionatas, vel super diversas vires et actiones*».

Con el concepto de lo bello tiene íntima conexión el concepto de lo sublime. Determina lo sublime la grandeza de la perfección. Así es que llamamos *sublime á aquello cuya perfección es tan grande que sobrepuja á la medida ordinaria* [1], y *sublimidad* al *resplandor de una perfección tan grande que nos llena de asombro, estupor ó reverencia.* Las divisiones de lo sublime son análogas á las de lo bello, y la Estética se encarga de explicarlas. Nosotros sólo distinguiremos entre la sublimidad *absoluta* y la sublimidad *relativa.* La primera es propia de Dios, cuya perfección es infinitamente más grande que la de todos los seres creados. La sublimidad de éstos no es más que relativa.

Además de la belleza y de la sublimidad, estudia la Estética ciertas cualidades poseidas por algunos objetos y que son análogas á lo bello y á lo sublime. Tales son las de lo agradable, bonito, lindo, gracioso, elegante, grandioso, magestuoso, noble, magnífico etc.

Lo contrario á lo bello es lo *feo.* Llamamos feo á aquello que nos desagrada, cuando lo contemplamos, porque posee ciertos defectos ó imperfecciones, que pugnan con la perfección correspondiente á su naturaleza. Lo feo no debe confundirse con lo *ridículo,* ni éste con lo *risible,* como enseña la Estética.

---

1 Nuestro sabio maestro el Dr. Milá y Fontanals define, en sus *Principios de Literatura general y española*, pág. 41 de la ed. de 1873, lo sublime con las sig.es palabras: «lo más grande, lo incomparablemente grande, lo que se presenta como irreductible á una medida».

V.—DE LAS CAUSAS DEL ENTE.

1.º—De la causa en general.

LECCIÓN 33.ª

El quinto y último tratado de la Ontología comprende tres secciones. Estudiaremos en la primera la causa en general; en la segunda los varios géneros de causa, y en la tercera el orden y la ley, cuyos conceptos se enlazan con el de causa. Incluimos la primera sección en la lección presente.

La causa es una especie de principio. Por eso es indispensable saber qué cosa sea principio para definir la causa.

Entendemos por *principio,* en general, *aquello que de algún modo contiene la razón de una cosa,* ó, en otros términos, *aquello de lo cual una cosa se sigue ó procede de algún modo* [1]. *La cosa que procede de un principio, ó cuya razón se contiene en un principio* se llama *principiado.*

Para que haya principio y principiado, es menester que entre ambos medie una *conexión intrínseca,* que consiste en que el principiado tenga de alguna manera su razón en el principio, ó de alguna manera proceda de él. Tal es, por ejemplo, la conexión que media entre el axioma y la conclusión, ó entre el padre y el hijo. En sentido lato é impropio, recibe, sin embargo, á veces el nombre de principio aquella cosa que tiene conexión extrínseca con otra, en virtud de proceder ambas de un mismo principio. Así se dice, *v. gr.,* que la aurora

1 «... hoc nomen, principium, nihil aliud, significat, quam id, a quo aliquid procedit. Omne enim, a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium.» S. Thom., *Sum. theol.*, p. I, q. XXXIII, a, I.

es principio del día, y la primera estrofa principio de un poema.

La relación entre el principio y el principiado puede tener lugar, ora en el orden lógico ó de nuestro conocimiento, ora en el orden real ú ontológico. De aquí dos maneras de principio, á saber, principio de conocimiento *(principium cognitionis)* y principio real *(principium reale)*. Llámase *principio de conocimiento* aquel, cuyo conocimiento contiene la razón del conocimiento de alguna cosa, de suerte que este último conocimiento procede de aquél. *Principio real,* por el contrario, es aquel que contiene la razón del sér de alguna cosa, de suerte que de él procede el sér de esta cosa. Los principios de conocimiento son objeto de la Lógica. La Metafísica únicamente estudia los principios reales.

Todo principio real es *anterior* al principiado, porque, de otra suerte, no podría contener en sí la razón de éste. Pero la prioridad del principio respecto del principiado puede ser de tres modos, á saber, de tiempo, de naturaleza y de origen. Dicha prioridad es de *tiempo* cuando el principio es anterior en la existencia al principiado, *v. gr.,* la que tiene el padre como procreador del hijo. Es de *naturaleza* cuando principio y principiado han comenzado á existir simultáneamente, pero el sér del primero determina el sér del segundo. Así, por ejemplo, la libertad es principio de la imputabilidad; pero la primera no es anterior en el orden de tiempo á la segunda, porque ambas han comenzado á existir simultáneamente: la prioridad de aquélla es tan sólo de naturaleza, porque sin libertad no es posible la imputabilidad. La misma prioridad tiene el sol respecto de la luz. Por último, la prioridad del principio respecto del principiado es *de origen* cuando, si bien el segundo procede del primero, ambos poseen la misma naturaleza y el mismo sér, de suerte que de ningún modo se distinguen. Semejante prioridad úni-

camente tiene lugar en la Trinidad divina, porque el Hijo procede del Padre, y de ambos el Espíritu Santo, y los tres sólo poseen una naturaleza y un sér [1].

Desde el punto de vista de la mayor ó menor proximidad con que el principiado procede del principio, se distingue entre principio próximo, principio remoto y principio último. Llámase *próximo* el principio de que inmediatamente procede el principiado. El principio próximo, á su vez, puede ser principiado respecto de otro principio, y en tal caso este principio se llama principio *remoto* del primer principiado. Y todavía puede ocurrir que el principio remoto tenga su razón en otro principio, que, respecto del mismo principiado, se denomina principio *último*. Así, por ejemplo, la imputabilidad es el principio próximo, la libertad el principio remoto, y la naturaleza racional del hombre el principio último del mérito y demérito de las acciones humanas.

Hemos dicho que del principio real procede el sér de alguna cosa. Mas esto puede ocurrir de dos maneras, porque el sér de las cosas comprende dos elementos, que son la esencia y la existencia. El principio real puede ser principio de la esencia, ó principio de la existencia de una cosa. De aquí la división del principio real en *principium essendi* y *principium existendi*. El primero contiene la razón de la esencia de una cosa; el segundo encierra la razón de la existencia de un ente. El alma y el cuerpo, por ejemplo, son principios *essendi* del hombre, porque constituyen la esencia del mismo; pero los padres son principios *existendi* del hijo, porque dan á éste la existencia.

En un sólo caso el principio de la existencia se identifica, según la naturaleza y según el sér, con el principiado, no distinguiéndose éste de aquél más que en la personalidad, lo cual tiene lugar cuando la priori-

---

1 Véase á STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, vol. II, pág. 87.

dad del principio es puramente de origen. Pero en todos los demás casos el sér del principio *existendi* es realmente distinto y dependiente del sér del principiado, y entonces este principio recibe el nombre de *causa*. He aquí confirmado lo que al comenzar hemos dicho, conviene á saber, que la causa es una especie de principio. Toda causa es, por tanto, principio; mas no todo principio causa [1].

La definición de la causa resulta naturalmente de cuanto llevamos expuesto. *Causa* es *el principio que de algún modo contiene la razón de la existencia de una cosa, y del cual ésta se distingue realmente y depende* [2]. El principiado correspondiente á la causa,

---

1 «... principium communius est, quam causa». «... hoc nomen, causa, videtur importare diversitatem substantiae, et dependentiam alicujus ab altero, quam non importat nomen principii». S. THOM., *Sum theol.*, p. I, q. XXXIII, a. I, ad 1 um.

2 Esta definición es muy parecida á la que da STÖCKL, en la pág. 88 del vol. II de su *Lehrbuch der Philosophie* (ed. 6.ª): «*Ursache im Allgemeinen nennen wir also jedes Princip, welches in irgend einer Weise den Grund der Existenz eines Anderen, das von ihm dem Sein nach verschieden ist, in sich schliesst.—Principium, quod aliquo modo rationem continet, cur aliud ab ipso diversum existat*». RÉGNON, en la pág. 130 de su *Métaphysique des causes d' après Saint Thomas et Albert le Grand*, 1886, dice: «*la cause d' un être est en général ce en vertu de quoi cet être est ce qu' il est*». Pero esta definición ofrece el inconveniente de no expresar que la causa es *principium existendi*, inconveniente que obliga al mismo autor á añadir: «*la cause est ce qui influe sur l'existence et les propriétés essentielles de l'être*» SCHIFFINI, en la pág. 653 de sus *Principia Philosophica ad mentem Aquinatis*, y ORTÍ Y LARA, en la pág. 208 del vol. I de sus *Lecciones sumarísimas de Metafísica y Filosofía natural*, aceptan la definición de SUÁREZ (*Metaph.* d. XII, sect. II, n. 4): «*causa est principium per se influens esse in aliud*», que el segundo traduce: «causa es el principio que influye *per se* el sér en otra cosa». La definición de LIBERATORE es: *quidquid aliqua ratione concurrit ad effectionem alterius*» (*Institutiones Philosophicae*, 1883, pág. 376 del vol. I), y la de ZIGLIARA: «*id vi cujus aliquid producitur* (*Summa philosophica*, pág. 479 del vol. I). HERNÁNDEZ FAJARNÉS, en la pág. 269 de sus *Principios de Metafísica, Ontología*, acepta la siguiente definición: «*Causa est principium influxu suo determinans aliquid sibi insufficiens ad existendum*», que traduce: «principio que determina con su influjo la existencia de un sér insuficiente por sí mismo para existir». BALMES, en la pág. 172 del vol. IV de su *Filosofía fundamental*, define la causa: «todo aquello que hace pasar algo del no sér al sér», definición parecida á la que presenta el cardenal GONZÁLEZ, en la pág. 67 del vol. II de su *Filosofía elemen-*

ó sea, la cosa que recibe la existencia de la causa, y que es realmente distinta y dependiente de ella, se llama *efecto*. Por *causalidad* en general se entiende aquello por lo cual una cosa es causa del efecto, ó aquello que constituye un sér en causa. Más brevemente: la causalidad es el influjo causal.

Porque son principio y principiado, entre la causa y el efecto media una *conexión*, que ha de ser propiamente *intrínseca*, como vimos al tratar del principio. Además, para que una cosa pueda ser considerada como efecto de una causa, es menester que cumpla tres requisitos, á saber: 1.° que haya recibido la existencia de la causa; 2.° que se distinga realmente de la causa; 3.° que sea dependiente de la misma. Todo esto no es más que una consecuencia de la noción de la causa y del efecto.

La división aristotélica de la causa en cuatro géneros ha sido aceptada por muchos filósofos. Fúndase esta división en la distinta manera con que puede contenerse en la causa la razón de la existencia del efecto, ó, en otros términos, en la distinta manera con que puede influir la causa en la existencia ó en la producción del mismo. Dichos géneros son los siguientes: causa eficiente, causa material, causa formal y causa final [1]. Llámase causa *material* la materia de la cual una cosa es hecha [2]. Causa *formal* es la nueva

---

tal, 1884: «principio que contiene en sí la razón suficiente del tránsito de una cosa del no sér al sér». Es claro que en estas definiciones las palabras sér y no sér deben entenderse en el sentido de sér y no sér actual. El mismo Balmes en la pág. 112 de su *Metafísica* pone esta otra definición: «Causa es lo que da el sér á otro, ó lo que hace que una cosa que no era, sea».

1 «... est autem *quadruplex* genus causae; scilicet: *finalis*, *formalis*, *efficiens* et *materialis*». S. THOM., *Sum. theol.*, p. II de la p. II, q. XXVII, a. III.

2 El cardenal GONZÁLEZ, en la *obr. cit.*, advierte que «cuando se trata de efectos espirituales ó simples, como la acción de entender, de querer, etc., aunque estos efectos no tienen ni exigen materia propiamente dicha, puede, no obstante, decirse que el sujeto de cuya potencialidad y virtualidad se saca el acto, tiene razón de causa material respecto de éste».

forma que se introduce en la materia. Causa *eficiente* es el agente que produce la nueva forma en la materia. Causa *final* es el fin que con su acción se propone conseguir la causa eficiente. Estos cuatro géneros de causas sólo pueden darse en la producción de una substancia físicamente compuesta ó material, *v. gr.*, en la producción de una estatua [1] de mármol que represente á Séneca. Es causa material de la estatua el mármol, y causa formal la forma representativa de Séneca, que en el mármol introduce el escultor. Éste es la causa eficiente. El fin que se proponga obtener el escultor con su obra, *v. gr.*, un premio en un certamen, es la causa final. Pero á la producción de una substancia espiritual, como el alma humana, no concurren más que la causa eficiente y la causa final.

A esos cuatro géneros de causas añaden algunos la *instrumental;* mas esta causa se reduce á la eficiente, es una causa eficiente que obra en virtud de otra, como por ejemplo, el cincel, que obra en virtud de la acción del escultor. Con mayor razón añaden otros la causa *ejemplar*, que es la forma ideal, el tipo, la idea existente en el entendimiento del agente y que éste procura imitar en su obra. Considerada esta idea en cuanto es aquello que el agente se propone realizar en la materia, puede reducirse á la causa final; pero considerada en cuanto es la forma ideal, que el agente procura imitar en su obra, más bien puede reducirse á la causa formal, siendo como la forma extrínseca del efecto. Nosotros creemos, sin embargo, que la causa ejemplar es una causa distinta de las demás. Trataremos de la causa ejemplar después de estudiar las causas material y formal. En fin, la causa llamada *objetiva*, que es el objeto cuyo conocimiento determina ó guía la operación del agente, también puede reducir-

---

1 Este ejemplo de la estatua, que explica muy bien los cuatro géneros de causas, es puesto por muchos tratadistas, como Régnon, Liberatore, Zigliara, González, etc.

se á la formal; y no trataremos especialmente de ella, porque sólo muy remotamente influye en la producción del efecto.

Si comparamos ahora entre sí los cuatro géneros de causas, desde el punto de vista de su *esencia causal*, no es difícil descubrir que la principal de todas las causas es la eficiente, porque es aquella que más directamente influye, con la acción que ejecuta, en la producción del efecto. Así es que cuando la palabra causa se usa sin calificativo alguno, se entiende la eficiente. Pero esto de ningún modo significa que la materia, la forma y el fin no sean causas, como equivocadamente pretenden algunos. La materia y la forma influyen realmente en la existencia del efecto que constituyen, y también el fin influye en dicha existencia, á lo menos intencionalmente. De suerte que tanto la materia y la forma como el fin contienen de algún modo la razón de la existencia del efecto, y por esta razón son verdaderas causas.

Si se atiende á la *nobleza* de la causalidad de los cuatro géneros de causas, se advertirá que la menos noble de todas es la causa material, porque representa el elemento potencial. Pues el acto es más noble que la potencia, la causa formal será más noble que la material, cuya perfección ó acto es la forma. La causa eficiente es más noble que las dos anteriores, porque la materia se somete á la acción del agente, que produce la forma. Por último, la causa más noble de todas es la final, porque es aquello que mueve al agente á obrar.

En cuanto al *orden* con que las cuatro causas ejercitan su causalidad, figura, en primer lugar, la causa material, porque es el sujeto preexistente á la acción del operante; en segundo lugar, la causa final, porque mueve al agente á obrar; después la causa eficiente, que con su acción introduce la nueva forma en la materia, y, en fin, la causa formal.

Todavía si se comparan entre sí los cuatro géneros de causas, se puede observar que la causa material y la formal se corresponden mutuamente, porque la materia recibe la forma, y ésta actúa la materia; y que también se corresponden la causa eficiente y la final, porque el fin mueve al agente á obrar, y el agente con su operación consigue el fin.

De la comparación de las causas con el efecto que producen resulta, en primer término, que toda causa es *antes* que el efecto, porque la prioridad pertenece al principio, y no al principiado; pero la prioridad de la causa respecto del efecto no siempre es de tiempo, sino á veces simplemente de naturaleza. Resulta, además, de dicha comparación: 1.° que la causa material y asímismo la formal son menos nobles que el efecto, como partes que son de éste; 2.° que la composición de las causas material y formal es tan noble como el efecto, porque es el efecto mismo; 3.° que la causa final, cuando el agente obra rectamente, es más noble que el efecto [1], porque éste no es más que un medio para conseguir el fin; 4.° que la causa eficiente propiamente tal es más noble que el efecto, ó por lo menos tanto, porque toda causa eficiente debe contener de alguna manera la perfección del efecto [2]; 5.° que la causa eficiente instrumental puede ser menos noble que el efecto.

Otra división de la causa es en *intrínseca* y *extrínseca* al efecto. Son intrínsecas las causas material y formal, porque su unión constituye el efecto. Son extrínsecas las causas final, eficiente y ejemplar, porque quedan fuera del mismo. Por último, divídese la causa en *real* é *intencional*. Son causas reales la material, la formal y la eficiente, porque influyen físicamente en

---

1 A veces el fin es menos noble que el efecto, *v. gr.*, cuando la limosna se hace por vanagloria; pero esta acción no se halla rectamente ordenada.

2 Véanse las lecciones 25.ª y 34.ª

la producción del efecto; pero las causas final y ejemplar son intencionales, porque sólo influyen idealmente en esta producción.

2.°—De los varios géneros de causas.

A.—De la causa eficiente.

LECCIÓN 34.ª

Noción de la causa eficiente.

Entendemos por *causa eficiente aquella causa extrínseca que contiene la razón de la existencia de una cosa, de tal modo que produce esta cosa por medio de la acción que ejecuta.*

Se dice que la causa eficiente es extrínseca, para indicar que no compone el efecto. Lo que distingue á la causa eficiente de todas las demás causas es que produce el efecto por medio de una acción. Si esta acción es inmanente, su término intrínseco sólo impropiamente puede llamarse efecto, porque se queda en el mismo operante, lo cual ocurre, por ejemplo, cuando el alma entiende y produce una idea. Si dicha acción es transeunte, la causa eficiente produce un verdadero *efecto*, porque lo produce fuera de sí, lo cual tiene lugar, por ejemplo, cuando el sol ilumina la tierra [1].

La causa eficiente contiene de algún modo la perfección del efecto que produce. Es verdad de sentido común que nadie da lo que no tiene [2]. Si la causa eficiente no poseyese de alguna manera las perfecciones del efecto, es claro que no podría dárselas. Además,

---

1 Véase la lección 22.ª

2 «*Nemo dat quod non habet*».

en esta misma hipótesis, las perfecciones del efecto carecerían de causa, lo cual es contrario al principio de causalidad, que explicaremos en la lección 38.ª Pero es menester advertir que nos referimos á la perfección ó perfecciones esenciales del efecto, como también á aquellas perfecciones del mismo que inmediatamente se derivan de su esencia, y no á las perfecciones accidentales. De estas perfecciones del efecto puede muy bien carecer la causa eficiente. Tal sucede en el caso de que padres imbéciles ó feos engendren un hijo dotado de talento ó hermosura.

De tres maneras pueden contenerse en la causa eficiente las perfecciones del efecto, á saber, *formal, virtual* y *eminencialmente*. La causa eficiente, que posee una naturaleza idéntica á la del efecto, contiene formalmente las mismas perfecciones que éste. Así es cómo poseen, por ejemplo, los padres las perfecciones del hijo. Contiene la causa virtualmente las perfecciones del efecto, según que es capaz de producirlas, áun cuando no las posea formalmente. De esta manera se hallan, *v. gr.*, en el escultor las perfecciones de la estatua que produce. Por último, contiene la causa eminencialmente dichas perfecciones, cuando las posee de un modo más elevado y noble que el efecto. De este modo se contiene en la inteligencia divina la razón humana [1].

Para que una causa eficiente finita pueda obrar, produciendo su efecto, son convenientes ó indispensables ciertos requisitos, que, si no influyen en la producción del efecto, disponen la causa eficiente para obrar, ó quitan los obstáculos que impiden la acción de la causa. Dichos requisitos reciben el nombre de *condicio-*

---

1 Véase la lección 25.ª Esta verdad de que la causa contiene de algún modo las perfecciones del efecto es expresada por el principio siguiente: «*Quidquid est in effectu, debet esse prius aliquo modo in causa, videlicet vel formaliter, vel virtualiter, vel eminenter*».

nes. Estudiaremos estas condiciones en la lección 37.ª Aquí sólo hacemos constar que son cosa muy distinta de la causa eficiente.

Importa no confundir la condición con la *ocasión*. No es ésta un requisito requerido por la acción de la causa eficiente, sino aquello cuya presencia hace obrar, ó, por lo menos, excita á obrar á la causa. Sin necesidad de semejante ocasión ú oportunidad puede la causa eficiente obrar; mas cuando la ocasión se presenta, obra la causa en aquel momento mejor que en otro. Nosotros, por ejemplo, á cualquier hora podemos meditar acerca de la incomparable grandeza de Dios; pero una tempestad nos ofrece ocasión para hacerlo. En atención á la influencia que la ocasión ejerce en la acción de la causa eficiente, algunos la han considerado equivocadamente como causa, llamándola causa ocasional. No se puede decir, en verdad, que la ocasión contenga de algún modo la razón de la existencia del efecto. Por la misma razón tampoco es causa la condición, aunque influye en la acción de la causa eficiente de un modo más inmediato que la ocasión.

La idea de causa eficiente es patrimonio de todos los hombres: en el entendimiento de todos existe. Pruébanlo las continuas aplicaciones que los hombres, áun los más ignorantes, hacen de esta idea, aplicaciones que se revelan en su lenguaje ordinario. Las palabras hacer, obrar, producir, etc., por todos los hombres empleadas, nada significarían, si no existiese la idea de causa en el entendimiento de quien las usa.

Debemos, sin embargo, investigar el *origen y valor objetivo de la idea de causa eficiente*. He aquí una cuestión acerca de la cual han discutido y discuten todavía prolijamente los filósofos. Las distintas opiniones defendidas por éstos pueden, con todo, reducirse á tres teorías, á saber, la teoría sensualista y escéptica, principalmente profesada por Locke y Hu-

me [1]; la teoría idealista ó subjetivista, cuyo autor es Kant, y la teoría escolástico-tomista, que ocupa un justo y racional medio entre las dos anteriores, estando limpia de los errores de una y otra, y proclamando la *realidad objetiva de la idea de causa eficiente* [2].

Aceptando Hume el precedente sentado por Locke, afirma que la mera observación empírica de la constante sucesión de ciertos fenómenos es el único origen de la idea de causa. Advertimos frecuentemente, dice, que un fenómeno sigue ó acompaña siempre á otro. Esto nos induce á esperar que en lo porvenir cuando uno de dichos fenómenos se verifique, también se verificará y deberá verificarse el otro. De esta suerte convertimos la relación de sucesión en relación de causalidad, considerando que un fenómeno trae consigo el otro, que el primero es la causa y el segundo el efecto, y que éste no puede tener lugar sin aquél. La razón de lo cual, añade, no descansa en alguna exigencia del entendimiento, ni tampoco en alguna ley comprobada por la experiencia, porque no observamos otra cosa que la sucesión de los fenómenos, y nunca una conexión causal entre ellos. Dicha razón descansa tan sólo en la costumbre de figurarnos que siempre un fenómeno debe seguir á otro, como el efecto á su causa, costumbre que adquirimos al contemplar la simple y constante sucesión de los fenómenos. No hay, pues, en la realidad, concluye Hume [3], fuerza ó actividad alguna capaz de producir efectos.

---

1 David Hume nació en Edimburgo en 1711 y murió en 1776. Sus obras filosóficas más célebres son unos *Ensayos de moral, de política y de Literatura* y un *Tratado de la naturaleza humana*. Para Hume no hay más que fenómenos subjetivos, y nada sabemos sobre lo que les corresponde en la realidad. Sus teorías constituyen el más radical escepticismo.

2 Hay ciertas teorías que participan de los errores del sensualismo y del idealismo. Tal es, por ejemplo, la desarrollada por el filósofo escocés Hamilton, en sus *Lectures of Metaphysics* (lect. XL).

3 *Essay* II y *Treatise of human natur*, lib. II, part. IV, c. VI.

Hemos preferido resumir la doctrina de Hume á condensar la de Locke, porque aquélla no es más que un desarrollo de ésta, y tiene la ventaja de que por sí misma se encarga de patentizar que la teoría sensualista ó empírica, profesada por dichos filósofos, conduce derechamente al escepticismo, no enseñando el origen de la idea de causa, sino procurando mostrar que esta idea debe ser suprimida de nuestro entendimiento, por carecer de todo fundamento en la realidad. Pero prescindiendo ahora de probar la objetividad de la idea de causa eficiente, porque lo haremos al terminar el examen de estas teorias, no es difícil convencerse de que la simple observación de la sucesión de los fenómenos no basta para concebir aquella idea.

En primer lugar, observamos ciertos fenómenos que siempre se suceden, como el día á la noche y una estación del año á otra, y no por eso los consideramos como causa y efecto, ni realmente lo son. Si la teoría sensualista fuese verdadera, ninguna razón habría para negar, por ejemplo, que el otoño sea causa del invierno. Tampoco consideramos, además, como causa á la condición, que necesariamente debe preceder ó acompañar á la producción del efecto por el operante. Así, la proximidad de la madera al fuego precede, y debe preceder indispensablemente, á la combustión de la madera, y no por eso nos figuramos ni decimos que esta combustión sea efecto de aquella proximidad. En fin, confesamos á veces que la causa de un fenómeno nos es desconocida, pero afirmamos fundadamente y sin vacilación que semejante causa existe. Es claro que esta afirmación carecería de todo fundamento, si la idea de causa no tuviese más origen que la observación de la sucesión de los fenómenos. Tan lejos está la sucesión de ser lo que constituye la esencia de la causalidad eficiente, que muchas veces ocurre que la causa y el efecto son simultáneos, como lo son, por ejemplo, el sol y la luz que este astro produce.

Considera Kant [1] la idea de causa eficiente, de acuerdo con su doctrina acerca del conocimiento, como un concepto puramente subjetivo, que carece de toda correspondencia con la realidad; como una forma *a priori* de la razón, forma que únicamente adquiere algún valor, cuando la aplicamos mentalmente á los fenómenos experimentales. Pero esta opinión de Kant no es menos inadmisible que la de Hume, áun cuando parta de un principio opuesto, porque también este principio es falso. De ningún modo se puede admitir, como pretende Kant, que traslademos mentalmente á los fenómenos experimentales la idea de causa, porque, si así ocurriese, es claro que dependería completamente de nosotros ó de nuestra voluntad considerar ó no á alguna cosa en su realidad objetiva como causa de otra, considerar ó no, por ejemplo, al autor de un cuadro como causa eficiente del mismo, lo cual es á todas luces absurdo. Luego la idea de causa no puede ser una mera forma subjetiva de la razón, sino que debe tener verdadero fundamento en la realidad.

La idea de causa eficiente, como todas las ideas abstractas, *es obra del entendimiento, que la saca de los datos que le proporciona la experiencia,* así externa como interna. La experiencia por sí sola no es capaz de elaborar la idea de causa, pero tampoco el entendimiento, sin la ayuda de la experiencia, puede concebirla.

En efecto, por medio de los sentidos ó de la experiencia externa, percibimos, fuera de nosotros, numerosas mutaciones experimentadas por los seres existentes, y también la aparición de nuevos seres; y no sólo observamos estos fenómenos, sino que, además, advertimos muchas veces que la mutación de un sér ó la aparición de uno nuevo depende de otra cosa, sin la cual aquellos fenómenos no podrían tener lugar. Ve-

---

1 Consúltese su *Crítica de la razón pura*.

mos, por ejemplo, que la tierra está iluminada, y advertimos que esta iluminación depende del sol, de suerte que la iluminación cesa, cuando el sol se retira del horizonte. Conocemos, por tanto, que una cosa influye realmente de tal modo en otra que la trae á la existencia. He aquí el origen de las ideas de causa y de efecto. Concebimos como causa aquello que da la existencia á una cosa, y como efecto aquello que es traido á la existencia. Si prescindimos ahora de las determinaciones especiales con que aquella causa y este efecto se dan en la realidad, y sólo atendemos á la virtud que la primera tiene de dar la existencia á una cosa y á que la existencia del segundo se debe á la acción de algún sér, formamos las ideas abstractas de la causa y del efecto.

También la observación nos enseña que experimentamos en nuestro propio organismo ciertas impresiones, y que estas impresiones permanecen, á lo menos, mientras dura la acción de algún objeto externo sobre nuestros órganos. En virtud de esta observacion, consideramos al objeto externo como causa, cuyo efecto es la impresión que en nosotros produce. Si aplicamos ahora la misma abstracción que antes hemos indicado, llegaremos á concebir las ideas generales de causa y efecto.

Todavía más, si cabe, la experiencia interna facilita á nuestro entendimiento la elaboración de estas ideas. Percibimos que en nosotros se verifican ciertas mutaciones, que á una volición, por ejemplo, sucede otra volición, y á una intelección otra intelección, y además advertimos que estas mutaciones dependen de nosotros mismos, que somos nosotros quienes las producimos ó su causa. De aquí pasamos, por medio de la abstracción, á concebir la idea general de causa [1].

En fin, á penas, por medio de la experiencia, cono-

---

1 Véase á Stöckl, *Lehrbuch der Philosophie*, pág.s 92 y 93.

cemos alguna nueva mutación ó la aparición de algún sér, nuestro entendimiento considera que aquella mutación ó aquel sér no se habrán producido á sí mismos, porque ningún sér puede obrar antes de existir, y que tampoco habrán sido producidos por la nada, porque la nada es la exclusión de toda realidad, y afirma resueltamente que algún sér ya existente ó actual habrá dado la existencia á lo que comienza á existir, ó habrá determinado la mutación, que en una cosa existente se verifica, áun cuando desconozca aquel sér actual que semejantes efectos produce. Si prescinde ahora el entendimiento de que estos efectos sean tales ó cuales, y concibe únicamente un sér actual en cuanto es capaz de obrar dando la existencia á alguna cosa, obtiene la idea abstracta de causa eficiente.

De todo lo cual fácilmente se infiere que la idea universal de causa eficiente, como resultado de la virtud abstractiva de nuestro entendimiento aplicada á los datos de la experiencia externa é interna, no es una mera ficción de la mente, sino que posee verdadero *valor objetivo*. Como más de una vez hemos dicho á propósito de otras ideas abstractas, la causa eficiente no existe en la realidad según el modo abstracto con que nuestro entendimiento la concibe; pero hay en la realidad cosas, cuya acción determina la existencia de otras, y que son, por tanto, verdaderas causas eficientes; hay en la realidad cosas, que se corresponden con nuestro concepto abstracto de causa eficiente, porque en la misma realidad este concepto se funda.

LECCIÓN 35.ª

De las distintas especies de causa eficiente.

Hay varias especies de causa eficiente, é importa distinguirlas para conocer la causalidad peculiar de

cada una. Las especies que suelen enumerar los tratadistas son las siguientes:

Causa creadora y *causa no creadora.*—Causa creadora es aquella que produce todo el sér del efecto. Causa no creadora es aquella que introduce una nueva forma en una materia preexistente. Antes de la acción de la causa creadora, nada del efecto existía, sino que todo él era meramente posible. Antes de la acción de la causa no creadora, ya existía una parte del efecto, á saber, la materia, que con su acción transforma la causa no creadora. De suerte que la acción de la causa creadora, esto es, la creación, no se recibe en sujeto alguno preexistente, sino que la causa creadora da la existencia á las cosas, sacándolas de la mera posibilidad ó del no sér actual. Por eso se dice que la causa creadora saca las cosas de la nada, ó, con los Escolásticos, *ex nihilo sui et subjecti.* Así, antes de la creación de un alma racional, toda ella es meramente posible, y antes de la creación del mundo, ninguna parte de éste existía. Por el contrario, la acción de la causa no creadora se recibe en un sujeto ya existente ó actual, y se limita á darle una nueva forma substancial, como tiene lugar en la generación, y muchas veces nada más que un nuevo accidente, según ocurre en la producción de una estatua. La acción de la causa creadora, en fin, es instantánea; la de la causa no creadora puede ser sucesiva [1]. Dios es la única causa creadora, como probaremos en la Teodicea [2]. Todas las causas finitas son no creadoras.

Causa primera y *causa segunda.*—Causa primera es la que no depende de otra causa más alta que ella, porque es la más alta de todas. Causa segunda es aquella que depende de otra causa más alta. Mediata ó inmediatamente toda causa segunda depende de la causa

---

1 Véase la lección 22ª.

2 Véase la lección 89.ª

primera, y de la cooperación de ésta ha menester para obrar [1]. Únicamente Dios ó la causa creadora es causa primera. Todas las causas no creadoras, finitas ó creadas son causas segundas.

Causa universal y *causa particular.*—Causa universal es la que puede producir todos los efectos posibles y contribuye á la producción de todos los efectos, puesto que de su cooperación necesitan para obrar todas las demás causas. La única causa universal es Dios. Causas particulares son aquellas que por razón de su naturaleza sólo pueden producir ciertos y determinados efectos. Tales son todas las causas creadas [2]. Estas causas se llaman más ó menos particulares, según que sea menor ó mayor el círculo de los efectos que pueden producir. Así, por ejemplo, el hombre es una causa menos particular que un irracional.

Causa unívoca, causa equívoca y *causa análoga.*—Causa unívoca es la que produce un efecto perteneciente á la misma especie que ella. Lo es, por ejemplo, un hombre, en cuanto engendra á otro hombre. Causa equívoca es la que produce un efecto perteneciente á distinta especie que ella. Tal es, por ejemplo, el hombre, en cuanto produce una estatua. La causa equívoca recibe especialmente el nombre de análoga, cuando el efecto que produce sólo tiene con ella una remota semejanza. Dios es causa análoga de las cosas creadas [3].

Causa adecuada y *causa inadecuada.*—Causa adecuada es aquella que contiene totalmente la razón de la existencia del efecto, porque lo produce ella sola con su acción. Esta causa recibe también el nombre de *total.* Sirva de ejemplo el pintor, que es el único autor de un cuadro. Aquí debemos advertir que

---

1 Estudiaremos en la TEODICEA la cooperación divina ó el concurso de Dios en la acción de las causas segundas. Véase la lección 94.ª

2 S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. XXII, a. II, ad 1^um^ et 2^um^.

3 Véase á SANSEVERINO, *Instit. seu elem. philos. christ.*, vol. II, pág.ª 166 y 167.

cuando se dice que la causa adecuada produce ella sola el efecto, no se excluye aquel influjo que la causa primera ejerce en la acción de las causas segundas. Causas inadecuadas son las que contribuyen con su acción propia á la producción de un mismo efecto, de suerte que la producción de éste resulta de la acción combinada de aquéllas.

La relación que media entre dos ó más causas inadecuadas puede ser de coordinación y de subordinación. Es de *coordinación,* si las causas inadecuadas concurren con acciones semejantes á la producción del efecto. Tal sucede, por ejemplo, cuando un coche es arrastrado por cuatro caballos. Las causas adecuadas coordinadas reciben el nombre de causas *parciales* ó *concausas.* Pero dicha relación es de *subordinación,* cuando las causas inadecuadas contribuyen á la producción del efecto de tal modo que la una supone la otra, ora porque ésta contenga simplemente la razón de la existencia de aquélla, ora porque la determine ó aplique á la operación. En el primer caso, se dice que la subordinación es *puramente material;* en el segundo, la subordinación es *formal.* Así, por ejemplo, la subordinación de una escopeta á su fabricante es puramente material, porque el fabricante ha dado la existencia á la escopeta; pero la subordinación de este artefacto al cazador que lo dispara es formal, porque el cazador lo aplica á la operación con que produce su efecto.

Cuando hay subordinación entre dos ó más causas, todas ellas, como inadecuadas que son, contribuyen á la producción del efecto, pero de distinto modo. La subordinada á todas las demás produce *inmediatamente* el efecto, pero las causas á que ésta se subordina sólo lo producen *mediatamente.* Así, continuando el mismo ejemplo, la muerte de un venado es producida inmediatamente por la escopeta, pero sólo mediatamente por el cazador y por el fabricante del arma. Todavía

debe notarse que la causa, á que otra se subordina de un modo puramente material, no contribuye más que *indirectamente* á la producción del efecto, como el fabricante de la escopeta á la muerte del venado; pero la causa, á que otra se subordina de un modo formal, contribuye *directamente* á la producción del efecto, como el cazador á la muerte de la pieza.

Si la subordinación entre varias causas inadecuadas es formal, una contribuye á la producción del efecto, como causa *próxima,* otra ú otras como causa *remota,* y una tercera como causa *última.* Próxima es la causa que inmediatamente produce el efecto, ó sea, la que se subordina á todas las demás. Remota es la que determina la operación de la causa próxima. Última es la que determina la operación de las demás causas inadecuadas, sin que su operación esté determinada por otra causa. Entre la causa próxima y la última puede haber varias causas más ó menos remotas. Así, por ejemplo, causa próxima de la producción de un tejido es el telar, causas remotas la máquina de vapor que mueve este telar, el maquinista que mueve dicha máquina, etc., y causa última el jefe del establecimiento industrial en que dicho tejido se fabrica. Ya se comprenderá que sólo Dios es causa última en un sentido absoluto, porque todas las causas segundas son aplicadas á la operación por la causa primera. Además, todas las causas creadas se subordinan también de un modo material á Dios, que mediata ó inmediatamente ha dado la existencia á todas las cosas [1].

Causa per se y *causa per accidens.*—Causa *per se* es la que produce el efecto que intenta, ó á que por su naturaleza está ordenada. Causa *per accidens* es la que produce un efecto que no entra en su intención, ó á que no está ordenada según su naturaleza. El agricultor, por ejemplo, es causa *per se* del cultivo de la

---

1 Consúltese á STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie,* vol. II, pág.s 94 y 95.

tierra, pero es causa *per accidens* del hallazgo de algún objeto antiguo, cuando lo encuentra removiendo la tierra sin más fin que el de cultivarla. Asímismo una locomotora es causa *per se* del movimiento de un tren; pero es causa *per accidens* de la muerte de una persona á quien atropelle. Los sucesos llamados fortuitos, casuales etc., son efectos *per accidens* [1].

Causa libre y *causa necesaria.*—Causa libre es aquella que produce su efecto libremente, ó sea, con previo conocimiento de los distintos efectos que puede producir, con previa elección del efecto que con su acción produce, y siendo capaz de ejecutar, suspender y no ejecutar esta acción. Causa necesaria, por el contrario, es la determinada por su naturaleza á obrar, produciendo cierto efecto, y no siendo capaz de escoger entre varios efectos, ni de contener su acción cuando concurren las condiciones indispensables para que obre. El hombre, *v. gr.*, es causa libre [2]; pero las bestias, las plantas y los minerales son causas necesarias.

Acerca de las causas necesaria y libre debe notarse que, cuando concurren todas las condiciones requeridas para la acción de una causa necesaria, ésta obra, sin que sea dueña de contener su acción, y obra con toda la intensidad con que puede obrar; porque así como su naturaleza la determina á la operación, también determina la intensidad de la misma, de modo que la causa necesaria no puede dar á su acción una intensidad mayor ó menor [3]. Así, por ejemplo, el fuego, á penas se encuentra próximo al combustible, lo quema indispensablemente, y no es dueño de ejecutar la ac-

---

1 Véase á S. THOM., In V *Metaph.*, lect. V, y la lección 41.ª

2 Sin embargo, en la PSICOLOGÍA demostraremos que el hombre no es libre en todos sus actos. Véanse las lecciones 66.ª y 67.ª

3 Esta verdad es la expresada por el siguiente principio: *Causa necessaria, positis omnibus requisitis, tantum semper agit, quantum agere potest.*

ción de quemarlo con mayor ó menor energía, sino que la ejecuta con la mayor intensidad de que es capaz, según la especie de fuego á que pertenece. Por el contrario, cuando se trata de una causa eficiente libre, puede esta causa suspender su acción, aunque concurran todas las condiciones necesarias y convenientes para la producción del efecto. Así, por ejemplo, una persona honrada, aunque se encuentre en las mejores condiciones para cometer un delito, no lo comete. Además, la causa libre puede ejecutar su acción con mayor ó menor energía.

Causa física y *causa moral.*—Causa física es la que produce el efecto con su propia acción. Causa moral es la que, influyendo de alguna manera en las facultades cognoscitivas de la causa física, mueve á ésta á producir su efecto. El escultor, *v. gr.*, es causa física de la estatua; pero es causa moral de la misma la persona que movió á obrar á dicho artista por medio de un mandato, de una promesa, de una amenaza, etc.

Causa perficiente, causa disponente, causa ayudante y *causa consiliante.*—La causa perficiente completa el efecto, dándole la forma definitiva; la disponente prepara la materia para recibir la forma; la ayudante obra para conseguir el fin que se propone la causa perficiente, y la consiliante dirige con su ciencia á esta misma causa [1]. Así, por ejemplo, es causa perficiente de una biblioteca el ebanista que la hace, causa disponente el que preparó la madera, causa ayudante el que auxilia al ebanista para producir dicho mueble, y causa consiliante el que aconseja ó dirige al ebanista en su trabajo. No es difícil reducir estas cuatro especies de causa á las anteriores, porque las tres primeras son causas inadecuadas y la última causa moral [2].

---

1 Véase á S. THOM., In V. *Metaph.*, lect. II.

2 ZIGLIARA, *Summa philosophica*, vol. I, pág. 492.

Causa principal y causa instrumental.—Causa principal es la que produce el efecto por medio de una virtud que le es natural ó propia. Causa instrumental es la que produce el efecto por medio de una virtud que no le es propia, sino recibida de la causa principal, de manera que es movida por ésta. El leñador, por ejemplo, es causa eficiente principal, pero el hacha, de que se vale para cortar árboles, es causa eficiente instrumental. Debe advertirse, sin embargo, que la causa principal no podría producir el efecto, valiéndose de la instrumental, si ésta no poseyese cierta virtud propia. Así, el leñador no podría derribar un árbol con un hacha, que careciese de la virtud de cortar. Por eso hay que distinguir dos acciones en la causa instrumental, á saber, la que ejerce en fuerza de su propia virtud y la que ejerce en fuerza de la virtud que recibe de la causa principal. La causa instrumental no puede ejecutar la segunda sino ejecutando la primera [1]. En consideración á la acción propia de la causa instrumental, se afirma que esta causa es menos noble que el efecto.

El instrumento y el *medio* son cosas muy distintas. El instrumento es causa, y causa eficiente, porque influye con su acción en la existencia del efecto. El medio no es causa, porque no hace más que transmitir la acción de la causa eficiente á algún sujeto, de suerte que nada pone de su parte para la producción del efecto. Así, por ejemplo, los alambres, que comunican la lámpara eléctrica con la pila ó generador de la

---

1 «.... instrumentum habet *duas* actiones: *unam* instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis: *aliam* autem habet actionem propriam, quae competit sibi secundum propriam formam; sicut securi competit scindere ratione sui acuitatis, facere autem lectum, inquantum est instrumentum artis: non autem perficit instrumentalem actionem, nisi exercendo actionem propriam: scindendo enim facit lectum». S. THOM., *Sum theol.*, p. III, q. LXII, a. I, ad 2^{um}. Véase también á S. THOM., Qq. Disp., *De veritate*, q XXVII, a. IV.

electricidad, son medios, y no instrumentos, porque se limitan á transmitir el fluido eléctrico de la pila á la lámpara, sin que contribuyan á la producción de la luz.

Divídese el instrumento en *unido* ó *conjunto* y *separado*. El instrumento conjunto está unido físicamente á la causa principal, de manera que constituye con ella un solo sér. Cuando el instrumento se une moralmente á la causa principal, de modo que ésta y aquél sean dos seres distintos, el instrumento se llama separado. Ejemplo de instrumento unido son nuestros órganos vocales, y de instrumento separado un pincel, una pluma, etc. En un sentido lato, se llama también instrumento separado á la causa que se subordina á otra, esto es, que produce su acción y su efecto bajo el influjo de otra. Así, se dice que todas las causas segundas son instrumentos de la causa primera, y que el sirviente lo es de la persona á quien sirve.

El instrumento, además, puede ser *natural*, como las manos, ó *artificial*, como un pincel; *animado*, como un sirviente, é *inanimado*, como un hacha. Llámase, en fin, instrumento *físico* aquel que es movido y obra físicamente, como una pluma, y se denomina instrumento *moral* aquel que es movido ú obra moralmente, como un sirviente, una carta, etc.

LECCIÓN 36.ª

Del sujeto de la causalidad eficiente.

En la lección 34.ª demostramos el valor objetivo de la idea de causa eficiente, haciendo ver que hay en la realidad cosas que responden á esta idea, es decir, seres que con sus acciones producen efectos. Ahora vamos á investigar cuál sea el sujeto de la causalidad eficiente, en otros términos, *qué seres disfrutan de esta causalidad*. Aquí, como en tantos otros puntos, se

dividen las opiniones de los filósofos. Ninguno discute la causalidad eficiente de Dios, porque una vez se afirma la existencia del Sér Supremo, forzoso es considerarlo como causa primera de todas las cosas. La causalidad eficiente de Dios sólo puede ser negada por los ateos, que no merecen, ciertamente, el nombre de filósofos, porque una filosofía sin Dios es imposible. La discusión versa acerca de *si los seres finitos ó creados son ó no sujeto de la causalidad eficiente.*

Ciertos filósofos árabes, como Avicebrón [1], Algazel [2], etc., en los siglos XI, XII y siguientes, y algún filósofo escolástico, como Gabriel Biel [3], en el siglo XV, negaron la actividad ó causalidad eficiente de las cosas finitas, y muy especialmente la de los cuerpos, atribuyendo á Dios las acciones de los seres mundanos, y suponiendo que Dios las ejecuta inmediatamente ó por mediación de una substancia espiritual.

Posteriormente, en el siglo XVII, Arnaldo de Geulincx [4] y Nicolás Malebranche [5], desarrollando la doctrina explicada en el siglo anterior por Renato Descartes acerca de este particular, fundaron la teoría

1 AVICEBRÓN (Salomón ben-Gabirol), árabe judío natural de Málaga, falleció en Valencia por los años de 1070. Escribió la célebre obra titulada *Fons vitae.*

2 ALGAZEL (Al-Ghazzali) nació en Tous (Khorasan) en 1058 y murió en 1111. El carácter de la filosofía de Algazel es el escepticismo.

3 GABRIEL BIEL, natural de Spira (Alemania), falleció en 1495. Fué uno de los más notables discípulos y partidarios de Occam. Su filosofía es nominalista y escéptica.

4 ARNALDO DE GUELINCX nació en Amberes en 1625. Sus obras son una especie de comentario ó desarrollo de la filosofía cartesiana. Una de ellas se titula *Annotata majora in principia philosophiae Renati Descartes.*

5 MALEBRANCHE fué uno de los más eminentes discípulos de Descartes. Nació en París en 1638 y murió en 1715. «El autor de la *Investigación de la verdad* es un genio eminentemente metafísico, pero un genio que tiene más de brillante que sólido, así como tiene más de fecundo que de lógico y racional» (CARD. GONZALEZ, *Historia de la Filosofía*). Por lo que toca al ocasionalismo de Malebranche, véanse sus obras *De la recherche de la vérite*, p. II y *De la Méthode*, lib. VI, cap. III.

que se conoce con el nombre de *ocasionalismo*, según la cual los seres finitos ó creados carecen de actividad ó causalidad eficiente, no habiendo más causa eficiente que Dios. Las acciones que percibimos en el mundo no pertenecen, en opinión de los ocasionalistas, á las cosas creadas, sino á Dios, que las ejecuta en presencia de dichas cosas. Las cosas creadas, añaden, no son más que la *ocasión* de que Dios produzca ciertos efectos; y de aquí el nombre que lleva esta teoría. Pero hay dos especies de ocasionalismo, según que nieguen sus partidarios la causalidad eficiente de todos los seres creados, ó afirmen la actividad de los espíritus y áun de todas las substancias animadas, negando la de los cuerpos inanimados. Los primeros se llaman ocasionalistas *rígidos* y los últimos ocasionalistas *mitigados*. A éstos pertenece Malebranche [1].

Leibnitz [2], nacido pocos años después que Malebranche, aunque combatía el ocasionalismo, opinaba que la actividad de las cosas creadas es tan sólo inmanente, pero no transeunte, de suerte que ninguna cosa puede producir, como causa eficiente, un efecto en otra. Reducir á tan estrechos límites la actividad de las causas segundas equivalía á anularla.

Los materialistas, en fin, pretenden que los movimientos de los cuerpos son puramente pasivos y fundados en una propiedad esencial de los mismos cuerpos, sin que estos movimientos supongan causa alguna.

Pero todas estas opiniones son inadmisibles. Contra ellas vamos á sostener y defender la doctrina, profesada por los más grandes filósofos, según la cual *todas las cosas finitas,* así las espirituales como las materiales, *son* sujetos de actividad ó *verdaderas causas eficientes segundas.*

Las razones, que prueban *la causalidad eficiente de*

---

1 Consúltese á ZIGLIARA, *Summa philosophica*, vol I, pág. 495.

2 Véase la lección 22.ª

todas las cosas finitas en general, son principalmente las siguientes:

1.ª El orden y la harmonía del universo y la dependencia en que unas cosas están respecto de otras únicamente se explican, admitiendo la actividad de los seres mundanos. El orden y la harmonía del universo resultan de la unidad en la variedad, esto es, de que todas las cosas conspiran con sus respectivas acciones á la consecución de un mismo fin, que es el fin general del mundo. Una cosa sólamente puede depender de otra, porque ésta haya obrado dándole la existencia, ó porque la primera sea el paciente de las acciones de la segunda. Siendo indudable que hay orden en el universo y que unas cosas finitas dépenden de otras, también lo es la actividad de las causas segundas.

2.ª Si las cosas finitas no obrasen ni fuesen capaces de obrar, tampoco estarían hechas, como lo están realmente, del modo más adecuado para ejecutar las operaciones que ejecutan, ni estarían muchas de ellas dotadas, como lo están, de ciertos aparatos, á veces sumamente complicados, según puede observarse en los cuerpos orgánicos. Semejantes disposiciones y aparatos serían completamente inútiles. Luego negar la actividad de las causas segundas pugna con la sabiduría de Dios, creador del mundo, porque es impropio del sabio,como dice Santo Tomás [1], hacer algo en vano.

3.ª Todo sér tiende por naturaleza á aquello que lo completa y perfecciona. Es así que la operación completa, perfecciona y áun desarrolla al sér que la ejecuta, como el raciocinio y el amor al hombre, la acción de quemar al fuego, etc.; luego todo sér tien-

---

1 En la *Sum contr. gent.*, lib. III, cap. LXIX, y en la *Sum. theol.*, p. I, q. CXV y CV, presenta SANTO TOMÁS multitud de argumentos en favor de la causalidad eficiente de las cosas creadas. De estos argumentos extractamos algunos en el texto.

de naturalmente á la operación. Por eso se ha dicho que la actividad ó fuerza para obrar es una consecuencia y como una eflorescencia natural del sér [1], y que toda naturaleza está ordenada á su operación propia [2].

4.ª Además, la negación de la causalidad eficiente de las cosas finitas lleva consigo la ruina de casi todas, por no decir de todas, las ciencias humanas. Como vimos en la lección 9.ª, nuestro entendimiento no es capaz, dada su limitación, de conocer intuitiva ó inmediatamente la esencia y los atributos de las cosas, sino que muchas veces sólo llegamos á obtener este conocimiento, merced á la consideración de los efectos que las cosas producen. Si careciesen de actividad los seres finitos, desconoceríamos su esencia y sus atributos, y se harían imposibles las ciencias.

5.ª En fin, las doctrinas de los filósofos que niegan la actividad de las causas segundas, y en particular la ocasionalista, conducen directamente al escepticismo, y áun facilitan el camino que lleva al panteismo. Conducen al escepticismo, porque si los sentidos y la conciencia nos engañan, cuando atestiguan los primeros las acciones de las cosas externas, y la segunda nuestras propias acciones, también pueden engañarnos cuando nos dan testimonio de la existencia de las respectivas causas de aquellas acciones, y, por consiguiente, á lo menos, debemos poner en duda la existencia de las cosas finitas. Conduce asímismo indirectamente al panteismo la teoría ocasionalista, porque si las acciones de las cosas finitas fuesen acciones no producidas por ellas, sino por Dios, lógicamente se podría

---

1 Card. GONZÁLEZ, *Filosofía elemental*, pág. 76 del vol. II, 1884.

2 Los Escolásticos consideraban, con razón, á esta verdad como axiomática: «... *Scholastici in numero axiomatum merito habebant*, naturam esse et ordinari ad propriam operationem, *et aliud*, naturam inclinari ad sui perfectionem, *quae est vel actio vel aliquid quod per operationem natura consequitur*». ZIGLIARA, *Summa philosophica*, 1884, pág. 478 del vol. I.

sacar de esto la consecuencia de que la substancia de las cosas finitas es parte integrante de la substancia divina.

Á las razones expuestas pueden añadirse otras, que especialmente prueban la actividad de los espíritus finitos y la actividad de las substancias materiales.

El alma racional es el menos perfecto de todos los espíritus finitos. Si conseguimos probar, por tanto, que el alma humana es verdadera causa eficiente, siendo la causalidad una perfección, quedará también demostrada la causalidad eficiente de las demás substancias espirituales finitas, que no pueden carecer de la perfección que posea un espíritu menos perfecto que ellas.

Persuaden de la actividad ó *causalidad eficiente del alma humana* las siguientes razones: 1.ª El testimonio de nuestra conciencia, cuyo criterio es del todo infalible cuando se ciñe á su propio objeto, como dice Balmes [1] y enseña la Lógica, claramente nos revela que nosotros somos autores de las acciones que ejecutamos, que hay en nosotros un principio en virtud del cual entendemos, queremos, movemos nuestros miembros, etc. De ello están convencidos todos los hombres, así los sabios como los ignorantes, y lo están igualmente todos los pueblos. Así lo revelan sus costumbres, su legislación, sus documentos jurídicos, *v. gr.*, los contratos, etc. Las leyes son normas que regulan nuestras acciones, los contratos suponen la actividad de los contratantes, y unas y otros, además, se fundan en que nuestras acciones son libres. 2.ª La libertad humana es un hecho evidentísimo, atestiguado también por la conciencia de todos y cada uno de los hombres [2], y la libertad es inconcebible sin la actividad del sujeto libre. 3.ª El hombre es un sér vivo, y

---

1 *Lógica*, Barcelona, 1882, pág. 10 (lib. III, cap. I).

2 Demostraremos la existencia del libre albedrío de la voluntad humana en la lección 67.ª

la vida la recibe del alma. Luego el alma está dotada de vida. La vitalidad del alma es otra prueba de su actividad, porque los actos vitales proceden de un principio intrínseco al sér vivo [1]. 4.ª La actividad del alma humana, y su actividad libre, es el fundamento de la responsabilidad de nuestras acciones y de todo el orden moral. Sin negar esta responsabilidad y este orden, no es posible negar nuestra actividad. 5.ª Si fuese Dios, como pretenden los ocasionalistas rígidos, quien ejecutase nuestras acciones, habiendo acciones humanas moralmente malas, debería atribuirse á Dios la maldad de estas acciones, lo cual es absurdo.

Tampoco faltan razones con que probar especialmente la actividad ó *causalidad eficiente de las substancias materiales,* así orgánicas como inorgánicas. Las principales son las siguientes: 1.ª Los sentidos externos, cuyo criterio de verdad es tan legítimo como el de la conciencia, constantemente nos dan á conocer las acciones, que unas substancias materiales ejercen sobre otras. Ellos nos enseñan, por ejemplo, que el agua moja, que el fuego calienta y quema, que el calor dilata los cuerpos y el frío los contrae, que los ácidos corrompen los metales, que las plantas producen flores y frutos, que los animales ejecutan multitud de acciones, etc. [2]. 2.ª También la experiencia nos entera de las frecuentes impresiones que los cuerpos causan en nuestro organismo, tales como la de la luz en los ojos, la del calor en todo nuestro cuerpo, etc. Es claro que los cuerpos no podrían producir estas impresiones, si careciesen de causalidad eficiente.

Aunque las razones que llevamos apuntadas son más que suficientes para demostrar la actividad de las co-

---

1 MENDIVE, *Elementos de Ontología*, pág. 225.

2 «Nam quid notius in natura magisque compertum, quam torrere ignem, solem illuminare, germinare plantas, vesci animalia, ceteraque, quotquot sunt corpora propriis motibus agitari?» LIBERATORE, *Institutiones philosophicae*, vol. I, pág. 383.

sas finitas, es conveniente hacerse cargo de las que alegan en favor de su doctrina los filósofos que niegan dicha actividad, y en particular los ocasionalistas.

Malebranche [1] dice que no cabe atribuir causalidad eficiente á los seres creados porque esta causalidad es algo divino. Pero Malebranche y los que de tal modo argumentan olvidan la división capital de la causa eficiente en creadora y no creadora, no acertando á distinguir la verdadera creación de la simple transmutación de un sujeto preexistente. La virtud creadora es propia únicamente de Dios, porque para sacar las cosas de la nada se requiere un poder infinito. Mas la introdución de una mera forma en una materia preexistente es acción que no excede á la natural limitación de todas las cosas finitas.

Todavía replican los ocasionalistas: Dios, como causa universal, hace todas las cosas perfectísimamente; luego es en vano conceder causalidad eficiente á las criaturas. Á esto se contesta que, en efecto, Dios es causa primera de todo, pero no causa única. La causalidad primera y universal de Dios de ninguna manera excluye la causalidad de los seres contingentes, los cuales, hechos por Dios á su imagen y semejanza, participan, en cierto modo, del sér y de la actividad divinos. Sólo supone dicha causalidad universal que Dios es capaz de producir todos los efectos posibles, ó, si se quiere, que Dios interviene en la producción de todos los efectos, áun en la de aquellos que son obra de las causas segundas, á cuyas operaciones concurre. Lejos de ser incompatible, como algunos ocasionalistas suponen, la actividad de las criaturas con la causalidad primera ú omnipotencia de Dios, por el contrario, según observa Suárez [2], la enaltece admirablemente,

1 En su obra ya citada *De la recherche de la vérité*.

2 «Quocirca tantum abest, ut haec efficientia causarum secundarum deroget divinae efficacitati vel auctoritati, ut potius illam maxime commendet et declaret». *Metaph.* D. XVIII, sect, I, n. 9.

porque tanto mayor es la perfección de la causa, cuanto mayor es la del efecto. Siendo la actividad de los seres finitos una perfección, su posesión por estos seres arguye mayor poder en Dios, que los ha creado dotándolos de aquella perfección.

La doctrina que nosotros defendemos no niega el concurso de Dios en la acción de las causas segundas, concurso que en el párrafo anterior hemos consignado. Pues bien, dicen los ocasionalistas, si ninguna causa segunda es capaz de obrar sin el auxilio de la causa primera, los efectos de las causas segundas serán también obra de Dios, y, por consiguiente, será superflua ó inútil la actividad de las causas segundas. Á esto se responde que Dios contribuye, ciertamente, á la existencia de los efectos que producen las causas finitas; pero Dios y estas causas no obran en el mismo orden, al producir totalmente dichos efectos, sino en órdenes distintos, á saber, Dios como causa primera y universal y los seres finitos como causas segundas y particulares, según explicaremos en la TEODICEA [1]. Lo cual viene á probar la infinita bondad de Dios, que, pudiendo producir por sí mismo todos los efectos, ha concedido á sus criaturas virtud suficiente para producir algunos [2].

Por último, los ocasionalistas mitigados pretenden probar su doctrina, diciendo que los cuerpos son infinitamente diversos y como contrarios á la substancia divina, y, por tanto, que siendo Dios acto purísimo, los cuerpos deberán carecer de toda actividad. Pero este argumento no tiene eficacia alguna, porque tan infinitamente distan de Dios los cuerpos como los espíritus. Aunque mucho más perfectos que los cuerpos, no por eso los espíritus creados dejan de ser finitos, y entre lo finito y lo infinito media siempre una distan-

1 Véase la lección 94.ª

2 ZIGLIARA, *Summa philosophica*, 1884, pág. 500 del vol. I.

cia, que puede llamarse infinita. Por consecuencia, no hay razón para atribuir causalidad eficiente á los espíritus y negársela á los cuerpos. Además, no son los cuerpos aquello que más se opone á Dios, sino la materia primera [1], que es pura potencia, en el sentido que explicaremos en la lección 39.ª Según que ejercen el acto de existir, los cuerpos son semejantes á Dios y verdaderas causas eficientes, como hemos demostrado [2].

LECCIÓN 37.ª

Causalidad de la causa eficiente.

La causa eficiente finita puede ser concebida de dos maneras, correspondientes á los dos *estados* en que puede encontrarse. Estos estados son el *potencial* y el *actual*, ó, como decían los Escolásticos, *in actu primo* é *in actu secundo*.

Hállase la causa eficiente finita en estado potencial ó *in actu primo*, cuando, poseyendo la fuerza ó virtud necesaria para obrar ó producir un efecto, todavía no obra ó no lo produce. Hállase la causa en estado actual ó *in actu secundo*, cuando, además de poseer la virtud suficiente para obrar, esta virtud se ha reducido al acto, ejerciendo su actividad ó produciendo el efecto. Así, por ejemplo, el fuego está en acto primero, mientras no quema la madera; cuando la quema, está en acto segundo.

---

1 «... corpus non est id quod maxime distat a Deo; participat enim aliquid de similitudine divini esse secundum formam, quam habet: sed id, quod maxime distat a Deo, est materia prima, quae nullo modo est agens, cum sit in potentia tantum». S. Thom., *Sum. theol.*, p. I, q. CXV, a. I, ad 4.um

2 Card. González, *Filosofía elemental*, 1884, pág. 79 del vol. II. Véase, además, la crítica, que del ocasionalismo hace este mismo filósofo en el cap. XXXIII, pág. 422 del vol. I de sus *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, 1886.

En la lección 34.ª indicamos que hay ciertas *condiciones*, cuyo cumplimiento es conveniente ó indispensable para que una causa segunda obre. De estas condiciones trataremos en la última parte de la lección presente, y en ellas se funda la subdivisión del primer estado de las causas eficientes finitas en estado potencial *remoto* ó *in actu primo remoto* y estado potencial *próximo* ó *in actu primo proximo*. Hállase una causa eficiente *in actu primo remoto*, cuando tiene virtud para obrar, pero todavía no obra, ni concurren las condiciones convenientes ó indispensables para su operación. Hállase *in actu primo proximo*, cuando todavía no obra, pero ya concurren dichas condiciones. Así, continuando el mismo ejemplo, el fuego se encuentra en acto primero remoto, cuando está distante de la madera que puede quemar; cuando se encuentra junto á ella, está en acto segundo próximo. Merece aquí advertirse que una causa eficiente necesaria no puede permanecer en acto primero próximo, sino que inmediatamente pasa al acto segundo, mientras que la causa eficiente libre puede permanecer en dicho acto, porque la primera no es capaz de contener su acción y la segunda sí, como explicamos en la lección 35.ª

Estos estados de la causa eficiente sólo pertenecen, según se ha indicado, á las causas eficientes finitas. La causa eficiente infinita ó primera no es capaz de encontrarse, ora en uno, ora en otro estado, porque es absolutamente inmutable y acto purísimo. La causa primera posee virtud, y virtud infinita, para obrar; pero semejante virtud está siempre actuada, no envolviendo potencialidad alguna.

Sabemos que por causalidad se entiende aquello por lo cual una cosa es causa de otra [1]. Mas la causalidad de la causa eficiente no es la misma en sus dos esta-

---

1 Véase la lección 33ª.

dos. La causalidad de la causa eficiente *in actu primo* es la virtud ó fuerza que posee para obrar, *virtus agendi;* la causalidad de la causa eficiente *in actu secundo* es aquello que la constituye en tal acto segundo, á saber, la operación actual, el obrar, *agere*. Por donde se ve que la causalidad verdaderamente propia de la causa eficiente, aquella en virtud de la cual la causa eficiente contiene la razón de la existencia del efecto é influye realmente en el mismo, es la segunda, ó sea, el obrar, la actual operación. De aquí que á menudo se diga que la causalidad de la causa eficiente consiste simplemente en *obrar*.

En la operación actual de las causas eficientes segundas intervienen *distintos principios,* que ahora vamos á determinar, buscándolos, como es natural, en la misma causa eficiente que obra.

Primeramente es indudable que, siendo las cosas creadas ó finitas verdaderas causas eficientes, según se demostró en la lección anterior, á ellas mismas, y no á algo realmente distinto de ellas, deben atribuirse las acciones que ejecutan. En esta verdad y en la de que los supuestos ó substancias subsistentes son las que se poseen totalmente á sí mismas en cuanto al sér y al obrar [1], se funda el axioma *actiones sunt suppositorum*. Ahora bien; se dice que uno de los principios que intervienen en la operación actual de las causas segundas es el *principium quod*, á saber, el principio *que* obra. Este principio no es otro sino el *supuesto* ó la substancia cuya es la operación de que se trate. Así, por ejemplo, el escultor es el *principium quod* de la operación de esculpir, porque en efecto el escultor es el *que* esculpe.

Pero ninguna substancia sería capaz de obrar, si no poseyese una naturaleza determinada, porque la naturaleza de un sér consiste en su misma esencia, se-

---

1 Véase la lección 17.ª

gún que es el principio primitivo y radical de las operaciones del mismo [1]. La *naturaleza de la causa* es, por tanto, aquello en virtud ó por razón de lo cual la causa puede ejecutar su operación, y de aquí que merezca el nombre de *principium quo*. A este principio *por el cual* la causa obra se aplican, además, los calificativos de *radical* y *total*: el primero, porque la naturaleza es la raiz de todas las operaciones del sér y aquello que lo impulsa á la operación en general, y el segundo, ora porque la naturaleza es el conjunto de las determinaciones esenciales de la cosa, ora porque no inclina al sér que la posee á ejecutar cierta operación, sino á ejecutar todas aquellas operaciones de que es capaz. La naturaleza humana del escultor, *v. gr.*, es el principio *quo* radical total de la operación de esculpir la estatua.

Las substancias materiales, cuya actividad hemos demostrado, constan de dos elementos constitutivos, como veremos más adelante [2], á saber, la materia primera y la forma substancial. La materia primera es el elemento potencial ó determinable, y la forma substancial el elemento actual ó determinante de la substancia corpórea, aquello que especifica la materia y distingue esencialmente unas substancias materiales de otras. De aquí que la *forma substancial* sea también un principio, *en virtud del cual* la substancia pueda obrar, y reciba el nombre de *principium quo* y los calificativos de *radical* y *parcial*. Es la forma substancial principio radical de la operación, como la naturaleza, porque es el primer acto que se recibe en la materia primera, y, por consiguiente, la raiz y la fuente de donde brotan todos los demás actos ú operaciones de su respectiva substancia. Pero es un principio parcial, porque sólo es una de las partes constitutivas

---

1 Véase la lección 9.ª

2 En la lección 39.ª

de la substancia activa. El alma racional del escultor, *v. gr.*, es el principio *quo* radical parcial de la operación de esculpir, porque el alma racional es la forma substancial del hombre.

En fin, sabemos que ninguna cosa finita puede obrar, si no se halla adornada de ciertas potencias realmente distintas de su substancia [1]. Estas potencias son, por tanto, principios de que inmediata ó próximamente se vale la cosa para el ejercicio de su actividad, son principios *en cuya virtud* la cosa finita es capaz de obrar y obra. De aquí que la potencia ó potencias de que la causa eficiente se valga para obrar se llamen principios *quibus próximos*. Tales son, *v. gr.*, las facultades artísticas del escultor, ó las potencias que el escultor ejercita al esculpir la estatua.

De todo lo cual se infiere que una misma acción y un mismo efecto, como dice un tratadista español [2], pueden proceder y depender simultáneamente de varios principios relacionados y subordinados entre sí, según hemos visto que sucede en la producción de la estatua por el escultor; pero todos estos principios, á que venimos refiriéndonos, se hallan contenidos en la misma causa eficiente, que ejecuta la operación y da la existencia al efecto.

Pasemos ahora á estudiar las condiciones que se requieren para la operación de las causas segundas. Estas condiciones pueden ser positivas ó negativas, convenientes ó necesarias. Son *positivas* aquellas que facilitan la acción de las causas segundas, ó aplican su virtud á la operación, como por ejemplo, la moción externa de la causa. Son *negativas* las condiciones que quitan los obstáculos, que impidan la acción de la

---

1 Véase la lección 20.ª

2 El card. GONZÁLEZ, en la pág.ˢ 80 y sig.ᵗᵉˢ del vol. II de su *Filosofía elemental*, 1884, desarrolla magistralmente esta luminosa teoría de Santo Tomás de Aquino acerca de la causalidad eficiente.

causa eficiente. La impropiamente llamada *causa removens prohibens* es una condición negativa. La remoción de los obstáculos, que impidan la iluminación de un aposento por el sol, es ejemplo de semejantes condiciones. No es más que *conveniente* aquella condición, sin la cual puede obrar la causa segunda, *v. gr.*, la superior calidad del mármol para hacer una estatua, porque ésta puede ser producida con mármol de mediana calidad. Es *necesaria* ó *sine qua non* la condición indispensable para que pueda obrar la causa segunda, de suerte que, faltando esta condición, la causa no puede producir el efecto. La luz, por ejemplo, es condición *sine qua non* para la visión, porque sin ella no es posible ver.

Las condiciones necesarias ó *sine quibus non* para que puedan obrar las causas segundas son *generales* ó *particulares,* según que sean exigidas para la acción de todas las causas finitas, ó sólamente para la de algunas. De estas últimas no trata la Metafísica, y sí de las primeras, que pueden reducirse á las cuatro siguientes: 1.ª la moción externa de la causa segunda por otra causa, y, en último término, por Dios; 2.ª la preexistencia de una materia ó sujeto capaz de recibir la acción de la causa finita; 3.ª la presencia local de la causa á la materia preexistente; 4.ª la desemejanza entre el agente y el paciente [1].

La necesidad de la *moción externa* de la causa segunda, para que esta causa obre, se prueba por la experiencia y por la razón. La experiencia nos dice que nuestro entendimiento no obra sin ser excitado por la imaginación, ni la imaginación sin ser excitada por los sentidos, ni éstos sin las impresiones, que en sus respectivos órganos producen los objetos corpóreos. También la experiencia externa nos dice que el animal

---

1 Véase á SCHIFFINI, *Principia philosophica ad mentem Aquinatis*, pág.s 690 y sig.tes, y á SUÁREZ, *Metaph.* D. XVIII, sect. IX, n. 7 y sig.tes.

come excitado por el hambre y por la visión de la comida, que ciertas substancias no explotan sin ser excitadas por el choque, por el calor, etc. En suma, la experiencia nos da noticia de muchas causas, que únicamente obran, después de ser movidas por algún agente externo. La razón, por su parte, demuestra la necesidad de esta moción externa, para que puedan obrar las causas segundas. Basta, en efecto, considerar que todas las causas segundas, como contingentes que son, están indiferentes respecto de la existencia, y, por lo tanto, también respecto de las varias acciones que pueden ejecutar, para comprender que les hace falta la acción de algún agente, que ya se halle obrando y que las saque de su estado de indiferencia, reduciendo su potencia al acto ó aplicándolas á la operación. Recuérdese, á este propósito, el axioma escolástico, que apuntamos en la lección 7.ª y que dice: "la potencia, como tal, no puede reducirse al acto por sí misma, sino por otro principio ya en acto„. En fin, demostraremos en la TEODICEA [1] el influjo operativo que Dios ejerce en las causas segundas, moviéndolas y concurriendo á sus operaciones.

Después de lo que dijimos en la lección 35.ª, al presentar la división de la causa eficiente en creadora y no creadora, no necesitamos esforzarnos en probar que otra de las condiciones *sine quibus non,* para la acción de las causas segundas, es la *preexistencia de una materia* ó sujeto en que dicha acción se reciba. Si ninguna causa finita es capaz de crear, y todas se circunscriben á transmutar una cosa ya existente, es claro que hace falta la preexistencia de esta cosa ó materia, para que la causa segunda obre.

La tercera condición *sine qua non* es la *presencia local* de la causa á la materia preexistente, presencia que así pertenece á los cuerpos como á los espíritus,

---

1 Véanse las lecciones 81.ª y 94.ª.

pero de distinto modo, según sabemos [1]. La experiencia se encarga de hacernos ver la necesidad de esta presencia local, para que las causas segundas obren. Ella nos enseña que una acción no puede recibirse en una materia distante de la causa que la ejecuta, á no ser que haya alguna substancia intermedia, que transmita la acción del agente al paciente, ora sea esta substancia intermedia un simple medio, ora un instrumento, ora ciertas partículas desprendidas del agente. Así, por ejemplo, para que el sonido producido por un cuerpo llegue á nuestros oidos, es menester que el aire lo transmita; para que la acción del pintor sea recibida en un lienzo, es menester el pincel; para que un cuerpo oloroso produzca impresión en nuestro olfato, es menester que ciertas partículas emanadas de dicho cuerpo se reciban en el órgano de aquel sentido. Si no hay substancia intermedia entre el agente y el paciente, es necesario que el primero toque al segundo. El fuego, por ejemplo, no quema la madera, si no está en contacto con ella. Este contacto es material, cuando la causa eficiente es corpórea; pero cuando la causa es un espíritu finito, el contacto del agente espiritual con la materia preexistente es el llamado *de virtud* [2], que consiste en que el espíritu esté presente *definitivamente* [3] en el lugar que ocupa dicha materia. Por último, cuando se trata de las acciones inmanentes que ejecute una causa, la presencia del agente al paciente no puede ser más inmediata, porque ambos se identifican en un sólo sér [4].

---

1 Véase la lección 23.ª

2 Consúltese á LIBERATORE, *Institutiones philosophicae*, vol. I, pág.s 386 y 387.

3 Véase la lección últimamente citada.

4 El P. MENDIVE, en la pág. 233 de sus *Elementos de Ontología*, 1882, advierte que es difícil dar una razón *a priori* de la necesidad de la proximidad local del agente al paciente, para que aquél pueda obrar sobre éste. Considera insuficiente el argumento, que á este propósito formula Tongiorgi, y juzga preferible, aunque tampoco concluyente, el argumento de SUÁREZ (*Metaphys.* Disp. XVIII, sect. VIII,

La última de las condiciones *sine quibus non* para la acción de las causas segundas es la *desemejanza entre el agente y el paciente*. Pero esta desemejanza debe entenderse en su verdadero sentido, como dice un sabio tratadista [1], porque á veces la distinción entre el agente y el paciente no es real, sino mental, y así ocurre cuando la acción es inmanente [2], y porque la desemejanza entre el agente y el paciente va unida á cierta semejanza entre ambos. Hay desemejanza entre la causa y la materia preexistente, porque obrando la primera y recibiendo la acción la segunda, posee aquélla una perfección de que ésta carece. Pero hay cierta semejanza entre el agente y el paciente, porque el paciente es capaz de poseer la perfección, que el agente le dé con su operación y que en el agente de alguna manera se contiene [3].

Por lo que toca á la causa primera, ningún requisito debe cumplirse para que esta causa obre, porque siempre se halla en acto por necesidad de su propia naturaleza. Como acto purísimo, la causa primera por ningún agente externo debe ser movida, á más de que ninguno podría moverla; y como causa creadora, verifica el tránsito total de las cosas de la posibilidad á la existencia, y, por lo tanto, no necesita, para obrar, de materia alguna preexistente. No siendo necesaria esta materia para la acción de la causa primera, tampoco lo serán las dos últimas condiciones, que son indispensables para la acción de las causas segundas y

---

n. 12), que se reduce á decir que, siendo la causa, cuando obra, una especie de actuación del paciente, debe estar físicamente unida á él.

1 SCHIFFINI, *Principia philosophica*, pág. 690. Véase también lo que observa MENDIVE acerca de esta condición, en las pág.s 234 y 235 de sus *Elementos de Ontología*.

2 Recuérdese, sin embargo, lo que consignamos en las lecciones 22.ª y 34.ª, conviene á saber, que la acción eficiente propiamente tal es transeunte.

3 En la lección 34.ª vimos que la perfección del efecto se contiene de algún modo en la causa que lo ha producido.

que se fundan en la mencionada necesidad de la materia preexistente.

LECCIÓN 38.ª

Del principio de causalidad y de otros principios ontológicos allegados al mismo.

El principio de causalidad se halla comprendido (así lo probaremos) en el principio de razón suficiente. Por eso antes de explicar el principio de causalidad, conviene hacer algunas indicaciones acerca del de razón suficiente, cuyo examen pertenece también á la Lógica [1].

El *principio de razón suficiente* se formula, por lo común, de esta manera: *nada es sin razón suficiente*, *nihil est sine ratione sufficienti.*

No es posible manifestar la verdad contenida en este principio, sin ponerse de acuerdo acerca del valor ó de la significación de sus términos. La palabra *razón*, que figura en la fórmula del principio de razón suficiente, expresa aquello por lo cual alguna cosa *es*, *existe* ó es *conocida* ó afirmada [2], ó lo que es lo mismo, aquello por lo cual las cosas tienen esencia, existencia ó cognoscibilidad. De suerte que la razón, de que se trata en el principio que nos ocupa, es triple, á saber, la razón de la esencia *(ratio essendi)*, la razón de la existencia *(ratio existendi)* y la razón de la cognoscibilidad *(ratio cognoscendi)* de una cosa. Añádese en dicha fórmula la palabra *suficiente*, para

---

1 En la Lógica trata, en efecto, Stöckl del principio de razón suficiente, como de una de las leyes fundamentales del pensamiento (*Lehrbuch der Philosophie*, pág.s 164 y sig.tes del vol. I).

2 Véase á Ortí y Lara, *Lecciones sumarísimas de Metafísica y Filosofía natural*, 1887, vol. I, pág.s 310 y 311, donde pueden aprenderse los muchos y varios sentidos, en que Santo Tomás de Aquino usa la palabra *razón*.

manifestar que, cuando se ha dado la razón suficiente de una cosa, se tiene todo lo que hace falta para explicarla. La razón, que no basta para esta explicación, se llama insuficiente [1].

Los filósofos han presentado otras dos fórmulas del principio de razón suficiente, tales son: *ninguna cosa puede ser, ni ser afirmada sin razón suficiente* [2], y *nada se hace sin razón suficiente* [3]. La primera es perfectamente aceptable, porque declara, todavía más explícitamente que la explicada, que el principio de razón suficiente es universalísimo, por referirse así al orden real ú ontológico, como al ideal ó lógico. La segunda no es admisible, porque reduce la universalidad de este principio.

El principio de razón suficiente es evidente por sí mismo: ni necesita demostración, ni cabe demostrarlo: sólo es posible dar alguna explicación de él. Si ninguna razón suficiente hubiese de la esencia, de la existencia ó de la cognoscibilidad de las cosas, que son, existen ó son cognoscibles, nada habría que nos llevase á afirmar dicha esencia, dicha existencia ó dicha cognoscibilidad, y nos veríamos forzosamente obligados, sino á negarlas, á lo menos á dudar de ellas. Así enseñoreada la duda de nuestra inteligencia, ningún conocimiento cierto, y, por consiguiente, ninguna ciencia, sería posible. En el orden real ú ontológico, la desaparición de toda razón suficiente llevaría consigo la destrucción de la posibilidad de las cosas, y, por tanto, la aniquilación de todos los seres actuales, porque sólo son intrínsecamente posibles aquellas cosas, cuya esencia tiene su razón de ser en el acuerdo de las determinaciones que la constituyen y en la esencia divina; y sólo son extrínsecamente posibles aque-

---

1 SCHIFFINI, *Principia philosophica*, pág. 748.

2 *Nihil esse affirmarique potest sine ratione sufficienti.*

3 *Nihil fit sine ratione sufficienti.*

llas cosas, cuya existencia puede ser producida por alguna causa, en la cual se contenga la razón suficiente de tal existencia [1].

No menos evidente que el principio de razón suficiente es el *principio de causalidad*, que á menudo se formula de este modo: *no hay efecto sin causa*, *non est effectus sine causa*, ó *nullus effectus sine causa.*

Acerca de esta fórmula importa advertir que la palabra *efecto* no debe entenderse en el sentido de *cosa causada*, porque, en tal caso, dicha fórmula se convertiría en la siguiente: "no hay cosa causada sin causa", la cual no pasaría de ser una proposición de sentido común y sin trascendencia alguna en el orden científico. En la repetida fórmula la palabra efecto significa "algo que comienza á existir", "algo que viene á la existencia". De suerte que, para evitar torcidas interpretaciones, mejor será enunciar el principio de causalidad de otro modo, á saber: *todo lo que comienza á existir tiene su causa eficiente*, *quidquid existere incipit*, *efficientem sui causam habet* [2].

Para Hume el principio de causalidad carece de todo valor objetivo, no teniéndolo más que subjetivo. Según este filósofo, juzgamos que todo lo que empieza á existir tiene su causa, no porque realmente la tenga, sino porque nos acostumbramos á considerar al fenómeno que sucede á otro, como efecto del mismo. Supone, por tanto, semejante opinión que el concepto de causa es un mero producto de nuestro entendimiento. Siendo esto falso, como hemos demostrado en la lección 34.ª, también lo será que el principio de causalidad tenga un valor puramente subjetivo. El

---

1 Véase la lección 8.ª

2 Otros lo formulan diciendo: *quod non est, non incipit esse, nisi per aliquid quod est*, «aquello que no es no empieza á ser, sino por virtud de alguna cosa que ya es». Pero esta fórmula en nada se distingue de la que hemos admitido.

principio de causalidad tiene tanto *valor objetivo* como la idea de causa.

Por su parte Kant sostiene que el principio de causalidad no es más que un juicio sintético *a priori*, y que lo formamos por medio de la aplicación de la idea vacía de causa al campo de la experiencia. Pero esta opinión de ningún modo es admisible, en primer lugar, porque un juicio *sintético* y *a priori* es irracional y absurdo, como demostraremos en la PSICOLOGÍA [1], y en segundo lugar porque dicha opinión conduce irremediablemente á negar el valor objetivo del principio de causalidad, y, por consiguiente, al escepticismo. Kant no proclamó abiertamente este error, porque fué menos consecuente con su propia teoría que Hume.

El principio de causalidad es un principio axiomático y evidente por sí mismo, digan lo que quieran los modernos positivistas. Tan *evidente* es, que no cabe demostrarlo, sino únicamente explicarlo. Respecto del principio de razón suficiente es lo que la parte al todo, porque la causa, que supone necesariamente todo lo que comienza á existir, es aquello que contiene la razón suficiente de la existencia del nuevo sér. Por eso hemos dicho antes que el principio de causalidad se halla comprendido en el de razón suficiente. Así se concibe que su evidencia sea tan grande como la de este último principio.

En efecto: todo lo que comienza á existir no está determinado necesariamente á la existencia, porque si lo estuviese, lejos de comenzar actualmente á existir, hubiera existido siempre. Lo que comienza á existir, antes de comenzar á existir, era meramente posible, y, como tal, estaba indiferente respecto de la existencia. De esta indiferencia no pudo sacarle la nada, porque aquello, que nada es, nada puede hacer. Debió sacar-

---

1 Véase la lección 59.ª

le, por tanto, de semejante indiferencia un sér actual, un sér ya existente, sér que contendrá en sí la razón suficiente de la existencia del sér nuevo, y que será, por consiguiente, causa del mismo. De lo cual resulta que ninguna cosa puede comenzar á existir, sin que alguna causa la produzca. He aquí el principio de causalidad, y he aquí también el juicio con que se formula este principio, juicio verdaderamente analítico, y no sintético, como pretendió Kant.

Dos consecuencias se infieren de esta doctrina, á saber: 1.° Sólo la existencia de los seres contingentes, es decir, de los que han comenzado á existir y están indiferentes respecto de la existencia, supone una causa, que contenga la razón suficiente de tal existencia. La existencia del sér absolutamente necesario, que existe desde la eternidad por necesidad de su propia naturaleza, no supone causa alguna eficiente de sí, porque el sér absolutamente necesario contiene en sí mismo la razón suficiente de su existencia propia. Luego las cosas, á que únicamente se refiere el principio de causalidad, son las contingentes. 2.ª Ningún fenómeno se verifica, ningún ser comienza á existir de una manera puramente fortuita, esto es, sin causa. Los llamados *casos fortuitos* son efectos *per accidens* de alguna causa, como indicamos en la lección 35.ª y probaremos en la 40.ª

Del principio de causalidad se derivan inmediatamente los siguientes principios ontólogicos:

1.° *Ninguna cosa es hecha de la nada* [1]. Cabe entender en dos sentidos este principio, porque las palabras *de la nada* pueden referirse á la causa eficiente y á la causa material. Si se refieren á la causa eficiente, el principio de que tratamos significa que la nada es incapaz de producir efecto alguno, de suerte que toda nueva cosa presupone una causa eficiente; y en

1 *Ex nihilo nihil fit.*

en este sentido viene á coincidir con el mismo principio de causalidad. Si las palabras *de la nada* se refieren á la causa material, dicho principio significa que todo sér nuevo presupone una materia preexistente, de la cual sea formado por la causa eficiente; y en este sentido sólo es verdadero respecto de las causas segundas, porque la causa primera no necesita de materia alguna sobre la cual obrar para producir un sér nuevo [1].

2.° *Ninguna cosa puede ser causa eficiente de sí misma, ó de su propia existencia* [2]. Este principio es evidente, porque si una cosa fuese capaz de darse la existencia, sería capaz de obrar antes de existir, lo cual es absurdo.

3.° *Dos entes no pueden ser causa eficiente uno de otro* [3]. Si lo fuesen, cada uno de estos entes sería á la vez causa y efecto del otro, lo cual es contradictorio; y uno de ellos, por lo menos, debería obrar, antes de existir, para dar la existencia al otro, lo cual ya hemos visto que es absurdo.

Al principio de causalidad alléganse, además, y en él más ó menos inmediatamente se fundan, otros varios principios ontológicos, de los cuales merecen especial mención los siguientes:

1.° *El obrar sigue al sér, y el modo de obrar al modo de ser* [4]. La primera parte de este principio significa que la operación no puede exceder en perfección á la causa que la ejecuta, y la segunda que el modo de obrar de una cosa no puede ser tampoco más perfecto que su modo de ser. Compréndese la verdad que este principio contiene, considerando que la operación y la virtud eficiente de una causa se fundan en la esencia ó naturaleza de la misma, y, por consi-

1 Consúltese á STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, vol. II, pág.s 97 y 98.

2 *Nihil potest esse causa efficiens sui ipsius.*

3 *Duo entia nequeunt esse sibi invicem causa efficiens.*

4 *Operari sequitur esse. Modus operandi sequitur modum essendi.*

guiente, deben ser proporcionadas ó correspondientes á ella.

2.° *El efecto siempre es proporcionado á su causa, y la causa á su efecto* [1]. Este principio, que se relaciona íntimamente con el anterior, significa que ningún efecto puede ser mayor que la causa, es decir, que la fuerza ó actividad ejercitada por la causa para la producción de dicho efecto; porque si fuese mayor, la parte, en que el efecto excediese á la causa, no tendría causa, lo cual es contrario al principio de causalidad. Significa, además, que tampoco el efecto puede ser menor que la fuerza ó actividad ejercitada por la causa; porque si lo fuese, aquello, en que excediese el ejercicio de la actividad de la causa, carecería de efecto, lo cual es inadmisible. Sólo *per accidens* puede el efecto ser menor que la causa, en el caso de que la acción de la causa sea estorbada ó resistida por la acción de otra, de suerte que aquélla no pueda producir todo su efecto [2].

3.° *Lo que es causa de la causa de un efecto, también es causa de este efecto* [3], porque el que pone la causa también mediatamente pone el efecto por ella producido. Este principio, sin embargo, sólo tiene verdadero valor en la hipótesis de que la causa, que inmediatamente produzca el efecto, se *subordine formalmente* [4] á la otra causa; por lo cual convendría ampliar dicho principio en la siguiente forma: "la causa, que determina de algún modo la acción con que otra causa produce un efecto, es también mediatamente causa de este efecto".

4.° *Idénticas causas producen idénticos efectos* [5].

---

1 *Effectus semper est proportionatus causae, et causa effectui.*

2 Véase á STÖCKL, *obr. cit.*, vol II, pág. 98.

3 *Quod est causa causae, est etiam causa causati.*

4 Véase la lección 35.ª

5 *Eaedem causae eosdem producunt effectus.*

Este principio es exclusivamente aplicable á las causas físicas ó naturales, cuya actividad es necesaria. Semejantes causas producen sólamente aquellos efectos á que están predeterminadas por su naturaleza, y, de consiguiente, si dos de estas causas tienen idéntica naturaleza, tambien deberán producir idénticos efectos. Únicamente *per accidens*, es decir, porque ciertos obstáculos estorben su acción, idénticas causas físicas producirán efectos más ó menos diversos. Este principio no es aplicable á las causas libres, que pueden escoger entre los varios efectos que son capaces de producir.

B.—De las causas material, formal y ejemplar.

LECCIÓN 39.ª

En Física se entiende por *materia* la masa corpórea en general, considerada en sí misma y con precisión de los cuerpos en que particularmente se halla. Pero de esta materia no tratamos aquí. El concepto metafísico de la materia es correlativo al concepto de la forma [1].

Son la materia y la forma dos elementos integrantes ó constitutivos de toda substancia físicamente compuesta. La materia del compuesto humano, por ejemplo, es el cuerpo, y su forma el alma racional. La materia de una estatua de mármol representativa de Aristóteles es el mármol, y su forma la figura representativa de este filósofo, que el escultor introduce en el mármol. Pero, además, la materia y la forma son causas de la substancia que constituyen, porque ejercen un verdadero influjo en la existencia de la misma, según probaremos. Por eso la primera merece con

1 STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, pág. 100 del vol. II.

justicia la denominación de causa material, y la de causa formal la segunda.

Expliquemos, ante todo, los conceptos de la materia y de la forma. La observación nos dice que los seres compuestos experimentan frecuentes mutaciones, ora substanciales, ora accidentales. Mas cuando un sér compuesto muda, no desaparecen todos sus elementos integrantes, sino que alguno permanece, porque sabido es que ninguna mutación es posible sin la permanencia del sujeto mutable [1]. Pues bien, el elemento permanente de los seres compuestos, esto es, el sujeto constante de las mutaciones experimentadas por las substancias físicamente compuestas, se llama *materia*. Por el contrario, llámanse *formas* aquellas distintas realidades, que sucesivamente se van recibiendo en el elemento permanente ó en la materia del sér compuesto, que padece sucesivas mutaciones.

De esto se infiere que aquello, por lo cual una substancia compuesta se diferencia en algún modo de otra, no es la materia, que permanece, cualesquiera que sean las mutaciones de dicha substancia, sino la realidad ó realidades que se reciben en la materia, á saber, la forma ó las formas. Así,por ejemplo, una bestia no se distingue de una planta por razón de su materia, sino por razón de la forma; porque la forma de la bestia es un alma sensitiva, y la de la planta un principio vital puramente vegetativo. Lo cual se confirma considerando que la materia de una planta puede pasar, y pasa, en efecto, á serlo de una bestia, perdiendo su forma y recibiendo la de la bestia, cuando ésta devora la planta y se nutre con ella. Del mismo modo, una estatua de mármol representativa de Platón no se distingue de otra estatua de mármol representativa de Aristóteles por su materia, sino por su figura ó forma. Por eso se dice que la materia es un elemento

---

1 Véase la lección 31.ª

común á las substancias compuestas, y la forma un elemento *peculiar* de las mismas.

También se infiere de lo expuesto que la materia, como sujeto capaz de recibir distintas formas, ó, por mejor decir, todas las formas, se encuentra indiferente respecto de ellas, de suerte que por sí misma no tiende á poseer ésta con preferencia á aquélla. En otros términos, la materia es un sujeto en sí mismo indeterminado, pero determinable de un modo ó de otro por las distintas formas que puede recibir. Las formas, por tanto, son realidades determinantes de la materia. De consiguiente, en el compuesto constituido por la materia y por la forma, la materia es el elemento *potencial* ó *perfectible*, y la forma el elemento *actual* ó *perficiente*. Esto es lo que se quiere significar, cuando se dice que la materia es *pura potencia*, y la forma *puro acto*; y no que la primera sea meramente posible, y que la segunda sea acto puro ó sin mezcla de potencia. En suma: la materia está en potencia *subjetiva* ó *real* para recibir el acto de la forma [1].

Según las explicaciones que preceden deben entenderse las definiciones de la materia y de la forma, que con algunas variantes aceptan muchos tratadistas, y que son las siguientes: *causa material* ó *materia* es *el sujeto del cual alguna cosa compuesta se hace; causa formal* ó *forma* es *la realidad que actúa* y *perfecciona dicho sujeto* [2].

En otros sentidos, distintos de los que acabamos de exponer, se usan también las palabras materia y forma. Por lo que toca á la materia, empléase esta voz en una acepción *impropia*, para designar cualquier potencia capaz de recibir alguna realidad, aunque sea

---

1 «Materia per formam est ens actu, cum sit de se potentiam tantum». S. THOM., In lib. VII *Metaph.*, lect. II.

2 «Est porro causa materialis *subiectum ex quo aliquid fit*; quare etiam *materia* dicitur. *Realitas* vero, *qua id quod fit, actuatur et perficitur*, causa formalis, vel etiam *forma* nuncupatur». LIBERATORE, *Institutiones philosophicae*, vol. I, pág. 392.

una potencia de naturaleza espiritual [1], como el entendimiento, la voluntad etc., que se dicen respectivamente materia de la intelección y de las especies inteligibles, y de la volición. También, en un sentido impropio, se llama materia *metafísica* [2] el género respecto de la diferencia específica, como por ejemplo, animal respecto de racional. A su vez, la palabra forma se usa á veces, aunque impropiamente, para significar aquel modelo ó idea, que trata de imitar la causa eficiente en su efecto, y, por consiguiente, para designar la causa ejemplar. Además, se entiende por forma ó por forma *metafísica* la esencia de las cosas [3]. En ninguno de estos sentidos, que son los principales en que se toman las palabras materia y forma, usamos aquí estas palabras, sino en el sentido más frecuente y propio, según el cual la materia y la forma son elementos integrantes ó constitutivos de un sér compuesto. En conclusión: la materia y la forma de que tratamos aquí son las que á veces se designan con el calificativo de *físicas*.

Divídese la materia en primera y segunda. La *materia primera* es la materia en cuanto se la considera desprovista de toda forma. Puede definirse: *una realidad substancial incompleta, que no tiene por sí actualidad ó forma alguna, pero que es capaz de recibirlas todas*. En el estado de materia primera, la materia ni existe, ni puede existir en la realidad. El concepto de la materia primera es un concepto abstracto, y ocurre con él lo que con todos los conceptos abstractos, á saber, que tienen verdadero valor objetivo, áun cuando la cosa abstractamente concebida no exista en la realidad de un modo abstracto, sino concreto. La materia primera no es una ficción de la

---

1 Véase la lección 33.ª, nota.

2 ORTÍ Y LARA, *Lec. sumar. de Metaf. y Filos. nat.*, vol. I, pág. 268.

3 Véase la lección 9.ª

mente: es una verdadera realidad, porque en la realidad existe la materia primera como parte constitutiva de las substancias compuestas, y, por consiguiente, junto con alguna forma ó en el estado de materia segunda. La *materia segunda* es *la materia primera actuada ó concretada por alguna forma, ó la materia ya constituida en individuo de una especie, merced á su determinación por la forma, y apta para recibir ciertas formas ó accidentes.* La materia segunda es una substancia compuesta ó sensible: es una realidad substancial completa, como un hombre, una planta, un pedazo de mármol, etc.

Las llamadas materia *ex qua,* materia *in qua* y materia *circa quam* no son distintas especies de materia, sino la misma materia considerada respecto del compuesto, que con la forma constituye, respecto de la forma y respecto de la causa eficiente. Así es que se llama materia *ex qua* aquello de que es hecho el sér compuesto, materia *in qua* aquello en que se recibe y existe la forma, y materia *circa quam* aquello sobre lo cual la causa eficiente obra.

La división de la forma en substancial y accidental se corresponde con la división de la materia en primera y segunda, porque la forma substancial es la que se recibe en la materia primera, constituyendo, de este modo, la substancia compuesta ó la materia segunda, en la cual se recibe la forma accidental. De manera que la *forma substancial* puede definirse: *una realidad substancial incompleta, que, determinando ó actuando la materia primera, conviértela en materia segunda, ó en una substancia completa;* y definimos la *forma accidental: una realidad accidental que da á la materia segunda un nuevo modo de ser accidental.* La forma substancial es aquello que da el sér *simpliciter* ó primario al compuesto, y lo distingue esencialmente de todos los demás; pero la forma accidental sólo da cierto sér secundario al compuesto,

de modo que sólo accidentalmente lo distingue de otro. Así, por ejemplo, aquella forma en virtud de la cual el mármol es tal mármol, distinto de todas las demás piedras, es substancial; pero aquella forma en virtud de la cual el mármol es una estatua, distinta de las demás estatuas, es accidental. También el alma racional es forma substancial del hombre, porque es aquella realidad que lo constituye en tal hombre, y lo distingue de los irracionales; pero la estatura, la salud, la ciencia etc., son formas accidentales, porque sobrevienen al hombre ya constituido en tal hombre y porque sólo accidentalmente distinguen á un hombre de los demás individuos humanos [1].

La forma substancial se subdivide en *subsistente* y *no subsistente*. Forma substancial subsistente es aquella que tiene sér propio, esto es, aquella que es una verdadera substancia, aunque incompleta en razón de la especie [2], completa en razón de la substancialidad, y, por tanto, puede existir en sí misma, é independientemente de la materia en que se reciba. Las formas substanciales subsistentes son espíritus. Forma substancial no subsistente es aquella que carece de sér propio, en el sentido de que no es substancia completa, ni siquiera desde el punto de vista de la substancialidad: es una mera realidad, que, si merece la denominación de substancial, en cuanto constituye, junto con la materia primera que actúa, una substancia, no puede existir en sí misma, sino únicamente en la materia. De aquí que la forma no subsistente se llame

1 «Sicut omne, quod est in potentia, potest dici materia; ita omne, a quo habet aliquid esse, quodcumque esse sit illud sive substantiale sive accidentale, potest dici forma. Et quia forma facit esse in actu, ideo dicitur quod forma est actus; quod autem facit esse actu substantiale, dicitur forma substantialis, et quod facit actu esse accidentale, dicitur forma accidentalis». S. Thom., Opusc. XXI. *De principiis naturae.*

2 Hay formas subsistentes que son substancias completas en razón de la substancialidad y en razón de la especie, á saber, los ángeles (véase la lección 16.ª). Pero á semejantes formas no nos referimos en el texto.

también á menudo forma material [1]. Así, por ejemplo, el alma racional es forma subsistente ó espiritual, porque es capaz de existir y obrar separada é independientemente del cuerpo; pero el alma sensitiva de las bestias, el principio vital de los vegetales, la forma substancial del mármol etc., son formas no subsistentes, porque no pueden existir, ni menos obrar, fuera de sus respectivos sujetos. Sólo de estas últimas cabe decir, por tanto, que son formas inherentes á la materia, ó que están sustentadas por ella; pero de las formas substanciales subsistentes únicamente cabe decir que se reciben en la materia, como en sujeto de adhesión y de información. Del mismo modo, la afirmación de que las formas substanciales son *sacadas de la potencia de la materia* por la causa eficiente no puede hacerse más que respecto de las formas no subsistentes. Semejante afirmación no significa que las nuevas formas, producidas por la causa eficiente, se hallen, antes de la acción de esta causa, como encerradas en la materia, que, mediante la acción de la causa, las recibe, porque la causa eficiente trae las formas de la posibilidad á la existencia: lo que dicha afirmación significa es que la causa eficiente sólo puede producir las formas, obrando sobre una materia preexistente, y también que las formas así producidas únicamente pueden existir recibiéndose en esta materia. Luego de las formas subsistentes, que son espirituales é independientes de toda materia, no cabe decir que sean sacadas de la potencia de materia alguna. La causa, que da la existencia á las formas substanciales subsistentes, es creadora, porque las produce trayéndolas totalmente de la posibilidad á la existencia, y sin obrar sobre una materia preexistente.

Desde el punto de vista del agente que las produ-

1 Debe advertirse, sin embargo, que ciertas formas no subsistentes son verdaderamente simples é inmateriales, como el alma sensitiva y el alma vegetativa, de suerte que sólo pueden recibir el calificativo de materiales en un sentido muy impropio.

ce, divídense, además, las formas en naturales y artificiales. Son *naturales* las formas producidas por los agentes de la naturaleza ó por su divino Autor [1], *v. gr.*, el alma de un irracional, producida por sus padres, y el alma del hombre, creada por Dios. Son *artificiales* las que deben su existencia al arte humano, como la forma de una estatua.

Vengamos ahora á estudiar la *causalidad* de la materia y de la forma. Áun cuando la materia y la forma son, ante todo, los principios constitutivos de la esencia *(principia essendi)* de una substancia compuesta, no por eso dejan de contener de algún modo la razón de la existencia de esta substancia, no por eso dejan de influir realmente en la existencia del sér compuesto que constituyen. De aquí que la materia y la forma sean verdaderas causas ó *principia existendi*, que concurren con su especial causalidad á la producción del efecto por la causa eficiente.

La causalidad de la materia y de la forma no consiste en acción física alguna por ellas ejercida, porque en tal caso serían causas eficientes. No consiste tampoco en la íntima presencia local de la materia á la forma y de la forma á la materia, ni menos en la mera coexistencia de ambas, porque ni aquella presencia ni esta coexistencia influyen realmente en la existencia del efecto, aunque sean condiciones indispensables para la misma y para el ejercicio de la causalidad de la materia y de la forma. La materia y la forma influyen en la existencia del nuevo sér con su *unión física*, esto es, con su *composición*. Tal es la causalidad *común* á la materia y á la forma, porque la unión ó composición de los elementos constitutivos de un sér, de su materia y de su forma, es una de las razones de la existencia de dicho sér. Pero además de esta causalidad común á las causas material y

---

1 MENDIVE, *Elementos de Ontología*, 1882, pág. 245.

formal, poseen la materia y la forma otra causalidad propia y *peculiar* de cada una. Así, la materia influye en la existencia del compuesto con su *capacidad receptiva*, es decir, prestándose á que la causa eficiente saque de su potencia la nueva forma y recibiéndola, si se trata de una forma no subsistente ó de una forma accidental, ó bien presentándose tan sólo como sujeto apto para recibir y recibiendo una forma subsistente. Á su vez, la forma influye en la existencia del compuesto *actuando* é *informando* la materia, ora constituyéndola en un individuo perfectamente determinado en su especie, ora comunicándole una realidad ó un modo de sér accidental [1]. No se crea, sin embargo, que la causalidad común á la materia y á la forma sea en cada una de ellas realmente distinta de su causalidad peculiar, porque la materia se une á la forma y compone el nuevo sér por el mismo caso de recibir la forma, y también la forma se une á la materia y compone ó constituye el nuevo sér por el mismo hecho de actuar é informar la materia [2].

Con la causa formal tiene íntima relación la *causa ejemplar*, aunque es realmente distinta de ella y de todas las demás causas [3]. Por eso hemos dicho que sólo en un sentido impropio se puede emplear la palabra forma para designar la causa ejemplar.

La *causa ejemplar* es *la forma ideal, el tipo ó la idea* [4], *que existe en el entendimiento de la causa efi-*

---

1 «Materia —escribe á este propósito SANTO TOMÁS DE AQUINO —dicitur causa formae, in quantum forma non est nisi in materia; et similiter forma est causa materiae, in quantum materia non habet esse in actu nisi per formam». Opusc. XXI. *De princip. natur.*

2 Véanse las *Quaest. metaph.*, lib. V, q. III del P. LIMBURGO, citado por ORTÍ Y LARA, *Lec. sumar. de Metaf.*, vol. I, pág. 273, nota.

3 Véase la leccion 33.ª

4 Es claro que esta idea, en que consiste la causa ejemplar, no pertenece al entendimiento especulativo, sino al entendimiento práctico, porque es una idea que se ordena á la operación. Consúltese á LIBERATORE, *Institutiones philosophicae*, vol. I, pág. 405.

ciente y que ésta procura imitar en su obra ó en el nuevo sér que libremente produce. Así, por ejemplo, causa ejemplar de una estatua es la idea concebida por el escultor y que éste se propone imitar en la estatua.

Según resulta de su definición, la causa ejemplar sólo influye propiamente en la existencia del efecto producido por una causa eficiente inteligente y libre. Es más: toda causa inteligente y libre ha menester, para obrar, de la causa ejemplar, porque estando las causas libres indiferentes respecto de las diversas operaciones que pueden ejecutar y de los varios efectos que pueden producir, cuando se hallan produciendo el efecto que han preferido á los demás, necesitan ser guiadas ó dirigidas y como restringidas ó limitadas á su acción por cierto ejemplar ó idea, que se les presente como imitable exteriormente en algún nuevo sér [1]. He aquí la razón por la cual las causas eficientes necesarias, que no son capaces de escoger entre distintas operaciones ni entre distintos efectos, sino que están naturalmente determinadas á cierta operación y á cierto efecto, no necesitan, para obrar, de ejemplares, que tampoco podrían concebir, por carecer de entendimiento. Sin embargo, las causas necesarias también imitan alguna idea en el efecto que producen; pero esta idea no reside en ellas, sino en la inteligencia de la causa que ha dado la existencia á tales causas. Así, en el entendimiento humano reside la causa ejemplar de los efectos producidos por las causas necesarias

---

1 «In iis, quae per intellectum operantur, per se necessarium est exemplar, ut rationabili modo possint actionem suam indefinitam ad effectum dirigere. Nam cum a natura sua non sint limitata ad determinatas formas effectui tribuendas, sicut naturalia agentia; oportet ut suo proprio et intellectuali modo determinentur. Quamvis autem quoad exercitium suae actionis determinentur per voluntatem; tamen quoad specificationem et directionem ducuntur per intellectum. Ad hoc autem indigent propriis exemplaribus talium effectuum, ut artificioso et intellectuali modo possint illos efficere». SUÁREZ, *Disput. Metaphys.*, disp. XXV, sect. II, n. 1.

artificiales, y en el entendimiento divino la de los efectos, que producen las causas necesarias naturales. Algunos llaman *remota* á esta causa ejemplar, que de cierta manera interviene en la acción de las causas necesarias, reservando el nombre de *próxima* para la causa ejemplar propiamente tal, según la hemos definido, que dice orden á la acción de las causas eficientes libres [1].

Todo lo cual viene á manifestar que la causa ejemplar es una verdadera causa, porque contiene de algún modo la razón de la existencia del efecto, y porque en esta existencia influye, no de una manera física, pero sí de una manera moral. La *causalidad* de la causa ejemplar es una causalidad especial, que se distingue de la causalidad de todas las demás causas, porque consiste en regular y dirigir la actividad de la causa eficiente, de tal suerte que ésta imite en el efecto aquella idea que en su entendimiento reside. No se puede confundir, por tanto, la causalidad de la idea con la causalidad de las causas hasta aquí estudiadas, y en la lección siguiente veremos que tampoco se puede confundir con la de la causa final.

C.—De la causa final.

LECCIÓN 40.ª

NOCIÓN Y DIVISIÓN DEL FIN.—CAUSALIDAD DE LA CAUSA FINAL.

Entiéndese á veces por *fin* la terminación, conclusión ó consumación y también el límite de una cosa. Así se dice, por ejemplo, fin de un viaje ó de un libro, para significar la conclusión de uno ó de otro, y se dice fin de un campo para expresar el límite del mis-

1 Véase á SCHIFFINI, *Principia philosophica*, págs. 723 y 724.

mo. Distinta de éstas es la acepción en que usamos aquí la palabra fin.

Fin, en sentido de *causa final*, es *aquello en gracia de lo cual es hecha alguna cosa, ó aquello por lo cual obra la causa eficiente* [1]. También se puede definir el fin, diciendo que es *aquello que atrae hacia sí á la causa eficiente, en cuanto inspira á la misma cierto amor ó deseo de conseguirlo ó poseerlo.* La gloria, un premio, cierta porción de dinero, la representación en el mármol de las facciones de un amigo etc., pueden ser fines que muevan al escultor á producir una estatua. De lo cual se infiere que todo fin es un *bien* real ó aparente [2], porque, de lo contrario, no sería capaz el fin de atraer á la causa eficiente, á saber, no sería apetecible ni apetecido por ésta [3].

Con el concepto del fin tiene íntima relación el concepto de los medios. Llámanse *medios* todas aquellas cosas que sirven para alcanzar el fin ó que conducen al mismo. Claro está que los medios han de guardar proporción con el fin. De aquí el axioma que dice: *cual es el fin, tales deben ser los medios* [4]. Pero un medio puede ser necesario ó tan sólo conveniente para la consecución del fin, según que sin dicho medio sea completamente imposible alcanzar el fin, ó según que únicamente facilite el acto de alcanzarlo. En esta distin-

---

1 *Id cujus gratia aliquid fit*, vel *id propter quod efficiens operatur*. Estas definiciones, que se leen en LIBERATORE, *Institutiones philosophicae*, pág. 398, vol. I, (ed. 6.ª) y en muchos tratadistas, se derivan de la que dió ARISTÓTELES (*Metaphys.*, lib. V, cap. II.): τὸ οὗ ἕνεκα.

2 «Omne id, quod invenitur habere rationem finis, habet rationem boni». S. THOM., *De verit.*, q. XXI, a II

3 Sabido es que el mal, como tal mal, no es, ni puede ser apetecido por causa alguna. Véase la lección 14ª. «... manifestum est omne agens agere propter finem, quia quodlibet agens tendit ad aliquod determinatum. Id autem ad quod agens determinate tendit oportet esse conveniens ei; non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum. Quod autem conveniens est alicui est illi bonum. Ergo omne agens agit propter bonum». S. THOM., *Sum. cont. gent.*, lib III, cap. III.

4 *Qualis finis, talia media esse oportet.*

ción se funda otro axioma, que dice: *quien seriamente quiere un fin debe querer y debe aplicar los medios necesarios para la consecución del mismo* [1]. Es evidente que aquel que no quiere aplicar, ó no aplica los medios necesarios, ó sin los cuales es imposible conseguir el fin, no quiere seriamente este fin. No estará de más advertir que el fin es apetecido por sí mismo, esto es, por razón de su propia bondad, mientras que los medios son apetecidos en consideración al fin, viniendo en cierto modo á participar de la bondad de éste [2]. Si los medios fuesen apetecidos por su propia bondad, se convertirían en fines, y dejarían de ser medios. El acto por el cual, entre varios medios conducentes á un fin, escoge la causa eficiente uno ó más, prefiriéndolos á los restantes, se llama *elección*. Por *remedio* se entiende aquello que remueve los impedimentos, que dificultan la consecución del fin.

También se relacionan con el concepto del fin los de la intención y del motivo. Llámase *intención* el acto con que la causa eficiente apetece ó quiere el fin; y se da el nombre de *motivo* á la razón que mueve al agente á intentar el fin, y á elegir el medio ó los medios que á él conducen.

Vengamos ahora á estudiar las distintas especies de fines. Las principales son las siguientes:

Fin intentado y fin conseguido.—Fin intentado *(finis intentus)* es el fin en cuanto conocido y apetecido por la causa eficiente, *v. gr.*, el dinero conocido y deseado por el avaro. Fin conseguido ú *obtenido (finis obtentus)* es el fin en cuanto alcanzado ya por el agente, *v. gr.*, el dinero amontonado por el avaro. El primero recibe también el nombre de fin en *la intención*

1 *Qui serio intendit finem, necessaria ad finem media adhibere debet.*

2 Dícese que los medios participan de la bondad del fin, simplemente porque son apetecidos por razón del fin. De suerte que no debe inferirse de aquí que la bondad del fin justifique los medios. Esta es una máxima inmoral, que de ninguna manera puede admitirse.

(finis in intentione), y el segundo el de fin en *la ejecución (finis in executione)* [1].

Fin primario y *fin secundario.*—Fin primario ó *principal* es el intentado primaria y directamente por el agente. Fin secundario es el intentado de un modo accesorio y como en segundo término. Así, por ejemplo, puede ocurrir que una persona haga un viaje á San Sebastián con el fin principal de tomar baños de mar y con el fin secundario de visitar á un amigo. El fin primario se llama *total*, en cuanto que por sí sólo mueve al agente á obrar, y el fin secundario se llama *parcial*, en cuanto que por sí solo no es capaz de mover al agente á obrar.

Fin natural y *fin sobrenatural.*—Fin natural es el que puede el agente conseguir con sus propias fuerzas ó con las fuerzas naturales, como la ciencia, la salud etc. Fin sobrenatural es el que tan sólo puede conseguir el agente merced á los auxilios sobrenaturales, como la visión de Dios.

Fin objetivo (finis qui), fin formal (finis quo) y *fin subjetivo (finis cui).*—Fin objetivo ó *qui* es el fin que la causa eficiente intenta con su acción. Fin formal ó *quo* es la posesión del bien intentado. Fin subjetivo ó *cui* es el sujeto para quien es intentado ó apetecido dicho bien [2]. Así, por ejemplo, el maestro intenta la ciencia para sus discípulos y quiere que sus discípulos la consigan y posean. El fin objetivo es la ciencia, el fin subjetivo los discípulos, el fin formal la posesión de la ciencia por los discípulos.

El fin objetivo se subdivide en *finis obtinendus* y *finis efficiendus.* El primero es un bien que muchas veces preexiste á la operación del agente, y que éste se propone conseguir ó consigue, mediante su operación. El segundo es un bien producido por la acción

---

1 ZIGLIARA, *Summa philosophica*, pág. 509 del vol. I.

2 SCHIFFINI, *Principia philosophica*, pág. 731.

de la causa eficiente. El premio, por ejemplo, que el agente quiere conseguir con su operación, es *finis obtinendus;* pero la salud, que el médico se propone hacer recuperar al enfermo, es *finis efficiendus,* porque es un fin, que el médico realiza cumpliendo las reglas de su arte [1].

Fin próximo, fin remoto y *fin último.*—Puede suceder que una causa eficiente quiera conseguir distintos fines, de los cuales unos se subordinen á otros. Cuando esto ocurre, llámase fin próximo el que ante todo debe ser alcanzado por el operante, de suerte que no haya otro fin entre el operante y el fin llamado próximo. El fin próximo se subordina á todos los demás fines y sirve de medio para la consecución de éstos. Llámase remoto el fin á que se subordina el próximo, si á su vez se subordina á otro fin. Y llámase fin *último* aquel al cual se subordinan los demás fines, pero que no se subordina á otro fin, de suerte que ya no puede servir de medio para la consecución de otro fin superior, porque es el fin supremo, á lo menos dentro de una determinada serie de fines. Claro está que sólamente puede haber un fin próximo y un fin último; pero cabe que se den varios fines remotos, los cuales serán más ó menos remotos, según se acerquen más ó menos al fin último. Así, por ejemplo, el fin próximo del jefe de un ejército, que combate con otro, es ganar la batalla; pueden ser fines remotos para dicho jefe apoderarse de una fortaleza, invadir el país enemigo, someter este país á su autoridad ó fuerza, etc., y será fin último para el mismo operante la defensa de su patria ó el castigo del pueblo que la ha ofendido.

El fin último se divide en *absolutamente último* y *relativamente último.* El primero es el fin al cual to-

---

1 Aplicaremos esta división del fin en la TEODICEA (véase la lección 95.ª), al tratar del fin de las cosas creadas.

dos los demás fines se subordinan, sin que él pueda subordinarse en modo alguno á otro fin. El segundo es aquel fin, que, si bien es el más alto en una determinada serie de fines, de suerte que todos los fines de esta serie se subordinan á él, no por eso es el más alto de todos los fines, sino que él á su vez puede subordinarse á otro fin. Fin absolutamente último para el hombre es la suma felicidad, que tan sólo se halla en Dios. Los demás fines últimos, como el que hemos puesto por ejemplo en el párrafo anterior, no son más que relativamente últimos.

Acerca de las tres especies de fines que acabamos de explicar, debe notarse que *el fin próximo es el primero en el orden de la ejecución*, y *el fin último el postrero en el mismo orden*. Pero el orden, con que los fines son intentados por el agente, es inverso al orden con que los ejecuta. *En el orden de la intención, el fin último es el primero, y el próximo el postrero.* De suerte que puede decirse que el fin, que es el primero en el orden de la intención, es el postrero en el orden de la ejecución, y viceversa. Esta verdad se comprueba fácilmente con cualquier ejemplo. Intenta una persona ejercer la profesión de abogado; pero considera que no puede ejercerla sin obtener el correspondiente título, é intenta conseguirlo; advierte después que para solicitar el título de abogado es menester ser licenciado en Derecho, é intenta serlo; y cuando sabe que para verificar los ejercicios del grado de licenciado debe probar su suficiencia en las diversas asignaturas de la mencionada Facultad, intenta estudiar para conseguir dicha suficiencia. Tal es el orden de los fines en la intención. En la ejecución el orden de estos fines es completamente inverso, porque la persona, que intente conseguir el fin de ejercer la abogacía, debe conseguir todos los demás fines que sucesivamente ha ido intentando, y comenzar aprendiendo las distintas asignaturas de la Facultad de Derecho, para demos-

trar su suficiencia en ellas, ó sea, para conseguir primeramente el fin que en postrer lugar intentó.

De lo que acabamos de consignar resulta que ninguna serie de fines, subordinados los unos á los otros, puede llegar á ser infinita, sino que por fuerza debe estar limitada por dos fines, á saber, el último, que es el primero en la intención y el postrero en la ejecución, y el próximo, que es el postrero en la intención y el primero en la ejecución. Esto se prueba, en primer lugar, considerando que no es posible una multitud actualmente infinita [1], y, por consiguiente, que tampoco lo es una serie infinita de fines; y, en segundo lugar, por la razón de que si hubiese una serie infinita de fines intentables, nunca se podría llegar á intentar aquel fin, que, siendo el postrero en el orden de la intención, es el primero en el orden de la ejecución, puesto que lo infinito no puede ser recorrido [2], como decían los antiguos, y nunca podría comenzar la serie de acciones, que condujesen al agente á la consecución de dichos fines, lo cual es absurdo [3]. De aquí el principio ó axioma que dice: *en la intención de los fines no se da proceso in infinitum* [4].

Fin de la obra (finis operis) y *fin del operante (finis operantis).*—Esta es quizá la división más importante del fin. Fin de la obra es el fin á que la obra, esto es, la acción de la causa eficiente, ó el efecto producido por la misma, se halla naturalmente ordenada. Fin del operante es el fin que con su acción ó con su efecto se propone conseguir la causa eficiente. A veces ocurre que el fin de la obra y el fin del operante coin-

---

1 Véase la lección 30.ª

2 Véase la lección últimamente citada.

3 «... si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur; nec etiam quiesceret intentio agentis. Si autem non esset primum in his quae sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari; nec terminaretur consilium, sed in infinitum procederet». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I de la p. II, q. I, a. IV.

4 *In finium intentionem non datur processus in infinitum.*

ciden; mas cuando son distintos, el operante se vale del fin de la obra, como de un medio para conseguir el suyo. Así, por ejemplo, el fin de una estatua de Sócrates es representar las facciones de este filósofo; pero el fin del escultor puede ser una recompensa, á cuya posesión aspire por medio de la estatua que produce, aunque también puede el escultor obrar desinteresadamente, no proponiéndose más fin que representar en la materia la figura de Sócrates, y, por consiguiente, aspirando á conseguir el mismo fin de la estatua.

Si el fin es aquello que atrae hacia sí á la causa eficiente, moviéndola á obrar ó á producir el efecto, claro está que en el fin se contiene de algún modo la razón de la existencia de este efecto, ó, en otros términos, que el fin *influye realmente en la existencia* del mismo. Por eso el fin es una verdadera causa.

Para averiguar ahora la *causalidad* de la causa final, es menester distinguir los dos estados en que esta causa puede encontrarse, y que son análogos á los de la causa eficiente. Dícese que la causa final se halla *en acto primero (in actu primo)*, cuando todavía no atrae hacia sí á la causa eficiente, moviéndola á la operación, pero es capaz de atraerla y de moverla, porque es un bien. Se dice que la causa final está *en acto segundo (in actu secundo)*, cuando ya atrae hacia sí á la causa eficiente, inspirándole amor y deseo de su posesión y moviéndola á producir el efecto.

La causalidad de la causa final en acto primero es la *razón de bien (ratio boni)* que contiene, y en virtud de la cual el fin es capaz de atraer y de mover al agente. La bondad, como ya se ha indicado, puede ser real ó aparente. Cuando la bondad del fin no es más que aparente, aquello en que consiste el fin es un mal, que se presenta al agente con cierto aspecto de bien. De lo contrario, no podría ser apetecido por el agente [1]. La causalidad de la causa final en acto segundo

1 Véase la lección 14.ª

consiste en *atraer hacia sí á la causa eficiente, en inspirarle amor y deseo de sí (inspirare sui amorem et desiderium)*, en *ser apetecida y deseada (appeti et desiderari) por el agente* [1]. Fácilmente se comprenderá que la causalidad propiamente tal de la causa final es la última, porque esta causalidad es aquello, en virtud de lo cual el fin influye realmente en la producción y existencia del efecto [2].

Para que la causa final pueda ejercer su causalidad propiamente tal, una sola *condición* indispensablemente se requiere, á saber, *el conocimiento previo de la bondad del fin*. Mientras las facultades cognoscitivas del agente no descubran la bondad, que en el fin se contiene, de ninguna manera podrá el fin atraer hacia sí á las potencias apetitivas de la causa eficiente, porque nadie puede desear aquello que no conoce [3]. Pero esta condición *sine qua non* para el ejercicio de la causalidad segunda del fin, no debe confundirse con la misma causalidad, porque no es el conocimiento de la bondad del fin lo que mueve al agente á obrar, poniendo los medios adecuados para la consecución de tal fin, sino la propia bondad del fin, conocida por el agente.

Acerca de semejante condición debe advertirse que su cumplimiento es indispensable, áun en el caso de que el agente que obra por razón de algún fin no sea capaz de conocerlo, porque carezca de toda facultad cognoscitiva. Lo que hay es que en este caso, quien tiene conocimiento del fin, por el cual el agente obra, no es el mismo agente, sino aquella causa, que ha dado la existencia al agente ó lo aplica á la operación.

---

1 Muchos tratadistas consignan á este propósito el siguiente pasaje de SANTO TOMÁS DE AQUINO: «*Sicut influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti, et desiderari*». Quaest Disp., *De veritate*, q. XXII, a. II.

2 Consúltese á ZIGLIARA, *Summa philosophica*, vol. I, pág. 511 á 513.

3 Esta verdad ha sido expresada en los antiguos apotegmas: *ignoti etc.* y *nihil volitum etc.*, que citamos en la lección 13.ª

Así, Dios tiene conocimiento del fin por el cual obran todas las cosas naturales, y el ingeniero conoce el fin por el cual obra la máquina que ha construido.

De lo expuesto se infiere que el fin, áun cuando influya realmente en la existencia del efecto, y sea, por tanto, verdadera causa, no por eso ejerce una acción física, como la causa eficiente, sino una acción de índole *moral*, encaminada á la producción del efecto, porque se limita á excitar y atraer hacia sí el apetito del agente, de manera que mueve á éste á obrar físicamente, poniendo los medios convenientes ó necesarios para llegar á dicho fin. Lo cual viene á confirmar lo que en la lección 33.ª dijimos, á saber, que la causa final es la primera de las causas, consideradas éstas según el orden con que ejercen su respectiva causalidad, porque el fin es aquello que mueve al agente á introducir una forma en la materia, ó sea, á producir un nuevo sér, imitando cierto ejemplar ó idea.

No porque el fin mueva moralmente al agente puede ser confundido con la causa llamada *moral* [1]. El fin atrae á la causa eficiente hacia sí, de suerte que, si la excita á ejecutar una acción ó á producir un efecto, es en cuanto aquella acción ó este efecto sirven al agente como de medios para alcanzarlo; pero la causa eficiente moral no atrae hacia sí al agente, sino que lo mueve é inclina hacia otra cosa. Tampoco la causa final puede confundirse con la causa ejemplar, aunque ambas convengan en no influir más que de un modo intencional en la existencia del efecto, porque la causa ejemplar no atrae propiamente hacia sí á la causa eficiente, sino que, suponiendo que ésta ha sido ya movida por el fin, la guía, regulando y dirigiendo la operación que ejecuta.

---

1 Véase la lección 35 ª

LECCIÓN 41.ª

De la universalidad de la causa final.

No usamos aquí la palabra *universalidad* en la acepción que le asigna la Lógica. Cuando afirmamos la universalidad de la causa final, queremos significar la presencia de esta causa en las operaciones todas de todos los agentes, en otros términos, que *todos los agentes obran por razón de algún fin.*

La universalidad de la causa final es una verdad tan claramente demostrada por la experiencia y por la razón, que no deja ni puede dejar la menor duda en el ánimo de quien desapasionadamente la considere. No haríamos más que apuntar esta verdad, si no hubiese venido, en los tiempos actuales, una escuela filosófica, llamada positivista, á renovar pasados errores acerca de la causalidad final, errores que ya en la antigüedad fueron refutados por los más grandes filósofos.

En los primeros tiempos de la filosofía griega aparecieron ciertos filósofos, pertenecientes á la escuela jónica, fundada por Tales de Mileto, como Anaximandro, Anaxímenes y Heráclito, quienes atribuían el origen del universo á la sucesiva evolución [1] de la materia indeterminada ó del caos, excluyendo del mundo toda mente ordenadora, y estableciendo que nada en el mundo se hace por fin alguno, sino que todo es obra del acaso ó de la casualidad. Posteriormente Leucipo y Demócrito, de la escuela atomista, consideraron el universo como resultado casual de la combina-

1 Uno de los filósofos de la escuela jónica, Anaximandro, aplicaba también esta evolución al origen de los seres vivientes, suponiendo, siglos antes que Lamarck y Darwin, que las primeras especies de los seres vivientes nacieron por generación espontánea, y las demás por sucesivas transformaciones de aquéllas.

ción de átomos, que desde la eternidad se movían vertiginosamente en el vacío infinito, y el ecléctico Empédocles, aunque afirmaba la existencia de una inteligencia suprema, decía que no era creadora ni ordenadora del mundo. Contra tamañas aberraciones, más adelante renovadas por Epicuro, protestó ya uno de los filósofos de la misma escuela jónica, Anaxágoras, enseñando que las partículas corpóreas no hubieran podido con su combinación formar el mundo, si una mente (Νοῦς) no las hubiese dado movimiento, orden y vida; pero quienes refutaron más enérgica y cumplidamente aquellas doctrinas materialistas y ateas fueron los tres más eminentes filósofos de la antigua Grecia, á saber, Sócrates [1], Platón [2] y principalmente Aristóteles. Tampoco faltó en Roma quien, como el poeta filósofo Lucrecio [3], proclamase el materialismo, y con él la negación de las causas finales; pero también hubo quien, como M. Tulio Cicerón, rebatiese elocuentemente tales errores. No tardó en aparecer el Cristianismo, y los apologistas y filósofos cristianos refutaron, con nuevas y más poderosas armas, los errores materialistas, que negaban la existencia de las causas fi-

---

1 SÓCRATES nació en Atenas por los años de 469 a. de J. C. Regeneró la filosofía griega, que había caido en las aberraciones del ateismo y del escepticismo, comunicándole vigoroso impulso y dándole una dirección nueva, que siguieron Platón y Aristóteles. «El mérito principal de la doctrina de Sócrates consiste en haber tomado como punto de partida de la filosofía la observación psicológica, y en haber dirigido la investigación filosófica hacia la moral y la Teodicea» (CARD. GONZÁLEZ, *Historia de la Filosofía*). Sócrates nada escribió, pero sus enseñanzas se hallan en gran parte contenidas en los *Diálogos* de Platón.

2 PLATÓN nació en Atenas por los años de 429 a. de J. C. y fué discípulo de Sócrates. Ensanchó considerablemente los límites, en que se encerraba la filosofía de su maestro, de suerte que en sus numerosas obras trata cuestiones ontológicas, teológicas, dialécticas, políticas y sociales. Al lado de elevadísimas ideas figuran en las doctrinas de Platón errores muy groseros.

3 LUCRECIO, que nació probablemente en el año 99 a. de J. C., tuvo la desdichada ocurrencia de embellecer con flores poéticas las abyectas doctrinas de Epicuro, en su famoso poema didáctico titulado *De rerum natura*.

nales, afirmando, en primer término, la existencia de un Dios creador y ordenador del mundo.

A fines del siglo XVI y principios del XVII, Bacon [1] y, durante la primera mitad del siglo XVII, Descartes volvieron á poner sobre el tapete la cuestión de la causalidad final, porque el primero [2] consideró inútil y áun pernicioso el estudio de las causas finales en las ciencias físicas, y el segundo [3] las relegó al orden de lo incognoscible. Después de Bacon y Descartes, filósofos hubo que desarrollaron de muy diversos modos las doctrinas establecidas por ellos, hasta que muy entrado el presente siglo, apareció una escuela, la fundada por Augusto Compte y conocida con el nombre de positivismo, que ha venido á negar radical y sistemáticamente la existencia de las causas finales y á proclamar la teoría de la evolución universal, pretendiendo sustituir la infinita Inteligencia creadora y ordenadora del mundo por una casualidad ciega y por el concurso fortuito de elementos químicos, renovando de esta suerte, como antes hemos indicado, errores cuya refutación data de muchos siglos [4].

---

1 Francisco Bacon, barón de Verulam, nació en Londres en 1561. Su único mérito consiste en haber recomendado el empleo de la experiencia y de la inducción como método científico, pero incurrió en la exageración de excluir sistemáticamente el procedimiento deductivo. Así se explica que cayese en gravísimos errores.

2 *De dignitate et augmentis scientiarum.*

3 *Principia philosophiae*, p. I, n. 28.

4 «... el progreso de esa filosofía positivista, que tanto ruido mete en nuestros días, consiste en haber retrogradado mas de veinte siglos, en colocarse bajo los auspicios y la sombra protectora de Demócrito, Leucipo, Epicuro, Lucrecio y Empédocles, y en obligarnos á probar seriamente, en el siglo de las luces, que las aves tienen alas para volar: es necesario probar en este siglo que tanto se envanece de sus conquistas, que la naturaleza, ó, mejor dicho, su Autor, puso en nosotros dientes para que podamos comer, puesto que los positivistas nos dicen, por el contrario, que si comemos es porque la casualidad nos dió dientes capaces de ello: es preciso, en fin, que probemos que el mundo actual no puede ser efecto del acaso ni de fuerzas ciegas por la misma razón que no es posible que, arrojando al acaso caracteres de imprenta, resulten compuestas las obras de Horacio, ó que un reloj sea el producto

No vamos á demostrar aquí la existencia de un Dios, creador y ordenador del mundo, porque esta demostración pertenece á lá TEODICEA [1]: nos limitaremos á probar, contra los positivistas, que todos los seres del mundo obran para conseguir algún fin. Sin embargo, advertiremos que la doctrina de la negación radical de las causas finales es tanto más absurda, cuanto que lleva consigo la negación de la existencia de una Inteligencia suprema, en la cual tan sólo puede encontrarse la razón de la maravillosa harmonía del universo. También haremos constar que cuando la operación divina es *ad extra,* ó sea, cuando la operación divina produce un sér ó una mutación fuera de la substancia de Dios, semejante operación es *propter finem,* porque, siendo la operación divina perfectísima y el obrar por algún fin una perfección, es claro que no puede carecer de esta perfección la operación divina. Pero nunca pretende Dios con su operación *ad extra* conseguir un bien para sí, porque es absolutamente perfecto, sino para los seres mundanos. Aunque el fin último de la operación divina sea la misma bondad infinita de Dios, no lo es en cuanto Dios se proponga obtenerla, porque ya la posee, sino en cuanto se propone manifestarla en sus obras, comunicándoles una semejanza de ella.

El obrero trabaja para ganar su jornal, el animal come para nutrirse, el sol produce la luz para iluminar la tierra. He aquí tres agentes que obran *propter finem,* pero de distinto modo; porque el primero tiene un conocimiento perfecto del fin, por el cual obra; el segundo sólo conoce este fin imperfectamente, y el tercero no tiene conocimiento alguno del fin de su operación. Así se explica que todos los seres se dividan en tres

---

de una fuerza privada de inteligencia». CARD. GONZÁLEZ, *Filosofía elemental,* págs. 92 y 93 del vol. II.

1 Véase la lección 81.ª

grupos, según conozcan ó no el fin por el cual obran. Figuran en el primero las causas inteligentes y libres, que poseen la idea abstracta de fin y las de bien, mal, útil etc., conocen y aprecian la bondad del fin que intentan y la proporción de los medios con el fin, y son capaces de escoger entre los varios fines y entre los distintos medios que al fin conducen. Por eso se dice que las causas inteligentes tienen un conocimiento perfecto del fin por el cual obran, y que se encaminan á su fin *directive* ó *ex electione,* porque lo han elegido libremente, á no ser que se trate del bien universal, hacia el cual necesariamente se dirigen [1]. Estas causas inteligentes son las que propiamente intentan el fin, que, una vez conocido por su entendimiento, es apetecido por su voluntad. Figuran en el segundo grupo aquellos seres cuyas facultades cognoscitivas son puramente sensitivas, es decir, los animales irracionales. Estas causas conocen el fin á que se dirigen con sus actos, pero lo conocen muy imperfectamente, porque semejante conocimiento se reduce á la simple aprehensión del fin. De suerte que carecen de las nociones abstractas de fin, bondad, mal etc., desconocen la razón por la cual tal objeto es bueno ó malo para ellos, ignoran la proporción del acto que ejecutan con el fin á que se dirigen, y son incapaces de elegir entre varios medios y entre varios fines, porque no son causas libres, sino necesarias, y sus operaciones instintivas y predeterminadas por su naturaleza. De tales seres se dice que obran *apprehensive.* Por último, figuran en el tercer grupo aquellas cosas, que carecen de toda facultad cognoscitiva, á saber, los vegetales y los seres inorgánicos. Estos agentes obran con total desconocimiento del fin, á que con sus operaciones necesariamente se encaminan; pero sus movimientos tienen un fin perfectamente determinado por la causa, que dió la existencia á dichos

---

1 Véase la lección 67.ª

agentes ó que los aplica á la operación. Así, Dios, causa creadora del mundo, ha señalado su propio fin á cada uno de los agentes naturales, como, en una esfera infinitamente inferior, lo señala el hombre á las cosas que produce. Por eso se dice que los agentes, que carecen de todo conocimiento del fin, á que se dirigen con sus movimientos, cumplen su fin *executive.*

Pero vengamos á probar que *todos los agentes, cualquiera que sea el grupo á que pertenezcan, obran á su modo propter finem.*

Que el hombre obra *propter finem,* y teniendo conocimiento perfecto del fin por el cual obra, es cosa tan evidente que no hace falta esforzarse en demostrarla. La experiencia interna, en efecto, claramente nos dice á cada uno de nosotros, que nunca ejecutamos acción alguna que no se dirija á cierto fin, sino que siempre, al obrar, intentamos un fin, y ponemos los medios que consideramos más adecuados para conseguirlo. Asímismo la experiencia nos enseña que constantemente aspiramos á nuestro fin último, esto es, á nuestra propia felicidad, por más que á veces nuestras acciones, cuando es tan sólo aparente la bondad del fin á que inmediata ó próximamente nos dirigimos, nos aparten de aquel fin último, en vez de acercarnos á él. Pero áun en este caso, intentamos un fin con tales operaciones mal ordenadas. La observación externa viene á confirmar esta verdad, persuadiéndonos de que también todos los actos de nuestros semejantes se encaminan á algún fin. Ahora, siendo indudable que el obrar *propter finem* constituye una verdadera perfección del agente, es claro que la poseerán los agentes inteligentes y libres más perfectos que el hombre, á saber, los espíritus puros.

No menos evidente es que los demás agentes mundanos, distintos del hombre, obran por razón de algún fin. Por lo que toca á los irracionales, no es posible dudar, por ejemplo, de que se lanzan á la comida para

cogerla, que comen para nutrirse, que huyen del peligro para ponerse en salvo, que obedecen al hombre para evitar el castigo, etc. También los vegetales absorben, *v. gr.*, ciertas substancias para nutrirse, echan tallo y raices para desarrollarse, flores, frutos y semilla para reproducirse, etc. Lo mismo se advierte en los seres inorgánicos, porque el agua, por ejemplo, se evapora para formar las nubes, caen las lluvias para fecundizar los campos, precipítanse los líquidos para alcanzar su equilibrio, etc. Además, todos los agentes de la naturaleza contribuyen con sus operaciones á la conservación del orden ó harmonía y á la consecución del fin general y último del mundo, que es la glorificación externa de Dios [1].

La misma regularidad y constancia, que observamos en las operaciones de los agentes naturales, operaciones con las cuales tienden siempre é irresistiblemente hacia un objeto determinado, es prueba irrefragable de que no obran al azar, sino dirigiéndose á un fin. Por último, puede demostrarse esta verdad, considerando que la acción de todo agente exije indispensablemente un impulso, que, si puede proceder de una causa externa, también procede de la misma naturaleza del agente que obra, porque todos los seres se inclinan por su propia naturaleza á la operación [2]. Mas este impulso, cuando el agente obra, no puede ser indeterminado y vago, sino que supone una dirección, y, por tanto, alguna cosa, hacia la cual el agente se mueva con su operación. Luego la operación de todo agente supone un fin.

Contra la doctrina que acabamos de demostrar, esto es, contra la universalidad de la causa final, nada se consigue arguyendo que en el mundo, como enseña la experiencia, suceden muchas cosas *casualmente*, ó de tal

---

1 Véase la lección 95.ª

2 Véase la lección 36.ª

modo que los agentes no consiguen el fin á que se los considera dirijidos; porque puede muy bien ocurrir que una causa eficiente segunda no consiga el fin, al cual se encamina con su operación, y así ocurre, en efecto, cuando dicha causa carece del poder necesario para vencer la resistencia, que la materia ú otras causas eficientes opongan á su acción. Por consiguiente, una cosa es que la causa obre por razón de algún fin, y otra cosa muy distinta que llegue á conseguirlo. Si la acción de la causa segunda no es estorbada ó puede vencer la resistencia que se le oponga, la causa alcanza indefectiblemente su fin propio. Pero áun en el caso de que no consigan este fin, contribuyen las causas segundas á la consecución de otro fin de orden más elevado, y, en último término, á la harmonía del universo. Á lo cual debe añadirse que nuestro desconocimiento del fin, á que se dirigen ciertos agentes, no nos autoriza para negar la existencia de dicho fin.

Por lo que toca á los *efectos monstruosos,* lejos de ofrecer un argumento con que combatir la causalidad final, son, por el contrario, una nueva confirmación de la universalidad de la misma. Precisamente se llama monstruoso el efecto producido por la causa, que no ha conseguido el fin, á que con su operación se dirigía. Si no existiesen las causas finales, ningún agente produciría efectos monstruosos. No son puramente caprichosas ó casuales las monstruosidades, que á veces aparecen, por ejemplo, en el cuerpo humano, sino hijas de ciertos obstáculos, que han impedido á la causa que las produce la consecución de su fin, á saber, el natural desarrollo del organismo.

Convengamos, por tanto, en que obran *propter finem,* aunque de distinto modo, todos los agentes, así los que están dotados de inteligencia, como los que carecen de ella [1]. Pero es menester no olvidar que

---

1 «...illa ergo, quae rationem habent seipsa movent ad finem; quia habent do-

áun las operaciones *propter finem*, ejecutadas por los irracionales, *presuponen necesariamente una inteligencia* [1]. En efecto, cuando un sér se encamina con sus operaciones á un fin, careciendo de inteligencia, claro está que él mismo no ha sido, ni es capaz de dirigir sus operaciones, porque esta dirección exige un conocimiento perfecto del fin. Una causa distinta del sér, que obra *propter finem*, deberá ser la autora de dicha dirección, y esta causa deberá estar adornada de inteligencia, porque, de lo contrario, no sería capaz de dirigir. Siempre que veamos, por consiguiente, á un sér irracional obrando *propter finem*, habremos de afirmar sin vacilación la existencia de una causa inteligente, que haya señalado su fin al sér irracional, y haya ordenado á este fin la operación del mismo, como el saetero predetermina el fin y el movimiento de la saeta [2].

Por lo demás, la investigación y el descubrimiento de las causas finales tienen una *utilidad grandísima* en las ciencias, y muy particularmente en las ciencias naturales. En virtud de la proporción que necesariamente ha de haber entre el fin, á que se encamine un sér con sus operaciones, y estas operaciones mismas, y también en virtud de aquella otra proporción que se da entre las operaciones de un sér y su propia naturaleza [3], es claro que el conocimiento del fin por que

---

minium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis: illa vero, quae ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non tamen a seipsis: cum non cognoscant rationem finis: et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I de la p. II, q. I, a. II.

1 Por eso se formula en las escuelas el siguiente principio: *finis praesupponit causam intelligentem.*

2 «Cum enim propter finem agant intellectus et natura ut probatur in 2 Phys. (tex. 49), necesse est, ut agenti per naturam praedeterminentur finis, et media necessaria ad finem ab aliquo superiori intellectu, sicut sagittae praedeterminatur finis et certus motus a sagittante». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. XIX, a. IV.

3 Véase la lección 25.ª

obra un agente nos ha de servir de guía y de ayuda, para llegar al conocimiento de la naturaleza y de las operaciones de este agente.

No terminaremos el tratado de las causas, sin hacer algunas indicaciones acerca del verdadero sentido, en que pueden emplearse las palabras acaso, fortuna, casualidad, hado, destino etc., que parecen envolver la negación, bien de la causalidad eficiente, bien de la causalidad final.

Ya apuntamos en la lección 38.ª que ningún sér comienza á existir de una manera fortuita ó sin causa. Pues bien, el *acaso* no es más que un suceso imprevisto, esto es, un suceso que ocurre fuera de la intención del agente *(eventus nec intentus, nec praevisus)*, ora se halle dotado el agente de inteligencia, ora carezca de ella. Cuando es inteligente la causa que produce el suceso casual, recibe especialmente el acaso el nombre de *suerte*; ó el de *fortuna*, si el suceso es favorable. Cuando dicha causa es necesaria, el acaso se llama *caso fortuito*. Así, por ejemplo, se dice que es afortunado el hombre, que encuentra, sin buscarlo, un tesoro; y se dice que ocurre un caso fortuito, cuando una teja, desprendida de un alero, hiere á un transeunte. Por donde se ve que el acaso es siempre un suceso ó un efecto *per accidens*, á saber, producido sin entrar en la intención refleja ó natural de la causa, y á veces contra la intención de la misma. Semejantes efectos casuales ó *per accidens* sólo pueden verificarse respecto de las causas segundas, que son causas defectibles; pero nunca respecto de la causa primera que es perfectísima. De lo cual se infiere que la palabra *casualidad*, usada en la acepción que niega la existencia de toda causa respecto de los hechos llamados casuales, es una palabra completamente vacía de sentido, porque la ignorancia de la causa de un fenómeno no nos da derecho para negarla. Para la inteligencia infinita, que conoce la relación, que se da

entre todos los efectos y sus respectivas causas, nada hay casual [1].

Por lo que hace á las palabras *hado* y *destino*, algunos filósofos modernos las emplean para designar cierta fatalidad ó necesidad ineludible impuesta á todas las cosas, y á la cual los antiguos paganos consideraban muchas veces sujetos á sus propios dioses [2]. Pero claramente se advierte que semejante fatalidad es absurda, porque á Dios, como á la causa primera y omnipotente, ninguna fuerza extraña á Él puede imponerse, y porque sobre los seres mundanos no pesa, ni puede pesar más necesidad que la del cumplimiento de las sabias leyes, que Dios les ha dictado. He aquí porqué la fatalidad, el hado y el destino de los antiguos, ó son palabras que nada significan, ó han de expresar únicamente la providencia divina [3].

3.º—Del orden y de la ley.

LECCIÓN 42.ª

Del orden sólo podemos tratar aquí en cuanto incumbe á la Ontología. Por consecuencia, únicamente estudiaremos el orden real, esto es, el orden de los seres y de las operaciones, prescindiendo del orden ideal, lógico ó de nuestros conceptos, y no descen-

1 «... ordinem enim causae particularis aliquid potest exire, non autem ordinem causae universalis ... In quantum igitur aliquis effectus ordinem alicujus causae particularis effugit, dicitur esse casuale, vel fortuitum respectu causae particularis: sed respectu causae universalis, a cujus ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum. Sicut et concursus duorum servorum, licet sit casualis in quantum ad eos, est tamen provisus a domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat». S. Thom., *Sum. theol.*, p. I, q. XXII, a. II, ad 1^um^.

2 Así, Séneca (*Natural. Qq.*, lib. III, cap. XXXVI) definía el hado (*fatum*): *necessitas omnium rerum actionumque, quam nulla vis rumpat.*

3 Véase la lección 96.ª

diendo á la consideración particular de los órdenes cósmico y moral.

La palabra *orden* puede ser tomada en dos sentidos distintos, es decir, en el sentido de *orden de las cosas*, llamado por algunos orden *estático*, y en el sentido de *orden de las acciones*, también denominado orden *dinámico*. Trataremos, en primer lugar, del orden de las cosas; después, de la ley, que íntimamente se relaciona con este orden, y, por último, del orden de las operaciones.

El *orden de las cosas* puede, á su vez, ser considerado desde un doble punto de vista, porque, ó bien las cosas se ordenan á un todo, ó bien las cosas se ordenan á un fin. De aquí resultan dos especies de orden de las cosas, á saber, el *orden de las cosas al todo*, orden que podría llamarse *total*, y el *orden de las cosas al fin*, que se designa con el nombre de orden *final*.

Cuando varias y distintas cosas se hallan dispuestas según cierta medida, de tal suerte que su conjunto forme un todo uno y harmónico, dícese de aquellas cosas que están ordenadas, que en sus recíprocas relaciones domina el orden. Tal es el *orden total*, ó de las cosas al todo, orden que puede ser definido, con San Agustín, *la colocación de las cosas, ora iguales, ora desiguales, en su correspondiente lugar* [1]. Este orden es el que se observa, por ejemplo, entre los diferentes órganos que constituyen el cuerpo humano, entre las diferentes partes de un edificio sabiamente construido, entre todos los seres de la creación.

Cuando varias y distintas cosas se hallan de tal modo dispuestas, que no sólo forman un todo uno y harmónico, sino que todas ellas juntamente sirven para la consecución del fin, al cual se dirigen próxima ó remotamente, tenemos el orden de las cosas al

1 «*Parium dispariumque rerum sua cuique loca distribuens dispositio*». *De civitate Dei*, l. XIX, c. XIII, n. 2. Ya CICERÓN había escrito: «*Nam et ordinem sic definiunt, compositionem rerum aptis et accomodatis locis*». *De officiis*, lib. I, XL.

fin ó el orden final. Cabe definir, de consiguiente, el *orden final*, diciendo que es *la disposición de varias cosas encaminadas á un mismo é idéntico fin*. Ejemplo de este orden lo encontramos en un ejército, cuyos distintos individuos se hallen dispuestos de tal modo, que sean aptos para el combate; en un reloj bien construido, cuyas distintas piezas estén de tal manera dispuestas, que sirvan inmediata ó próximamente para marcar la hora.

De lo cual se infiere que el orden de las cosas al todo y el orden de las cosas al fin suponen *multitud de cosas* aptas para unirse y harmonizarse bajo una cierta razón de unidad, ora de sér, ora de fin; y exigen, además, que entre las cosas, que participan del orden, medien determinadas y constantes *relaciones*, porque en estas relaciones precisamente consiste la peculiar disposición de aquellas cosas, disposición que constituye el orden. Semejantes relaciones expresan y manifiestan el orden, y son el medio de que nos valemos para conocer la interna estructura del mismo.

El orden de las cosas al fin presupone el orden de las cosas al todo, porque varias y distintas cosas sólo pueden servir para la consecución de un fin, ó sólo pueden estar dirigidas á un fin, bajo la condición de que ellas se hallen en mutua concordia, formando un todo harmónico. Si en vez de esta concordia hubiese confusión y desorden, todo orden de las cosas al fin se haría imposible. No cabe concebir que se ordenen á un mismo é idéntico fin cosas repugnantes ó contradictorias. Pero el orden final añade algo al orden de las cosas al todo, conviene á saber, la relación de dichas cosas á un mismo é idéntico fin, relación que no incluye por sí mismo el orden de las cosas al todo.

El orden final comprende, de una parte, el *orden de las causas finales (ordo causarum finalium)* y, de otra, el *orden de las causas eficientes (ordo causarum efficientium)*. Comprende, de una parte, el orden de las

causas finales, porque es menester, para que haya orden final, ó sea, para que distintas cosas conspiren á un mismo é idéntico fin, que los fines de las cosas ordenadas se subordinen unos á otros y que todos los fines particulares de estas cosas vengan á subordinarse á un fin general y comun. Pero esos distintos fines sólo pueden ser alcanzados ó conseguidos por medio de la acción eficiente de las cosas ordenadas; y, por tanto, las cosas que se ordenan finalmente deben subordinarse unas á otras, como causas eficientes, de suerte que su subordinación corresponda á la subordinación de sus respectivos fines. De otra manera, las cosas ordenadas no podrían dirigirse á un mismo é idéntico fin, ni menos contribuir á la consecución de él con sus propias operaciones. Por eso se dice que el orden final comprende, de otra parte, el orden de las causas eficientes. Así, por ejemplo, para que haya orden final en un ejército que lucha, es menester que el fin próximo de los soldados se subordine al fin próximo de sus oficiales, y el fin próximo de los oficiales al de sus jefes, y el de éstos al del general que dirige el combate; y también es menester que los soldados, como causas eficientes, se subordinen á sus oficiales, y los oficiales á sus jefes y éstos al general, para que pueda el ejército y todos los individuos que lo constituyen conseguir, por medio del conjunto de sus operaciones, la victoria, que es el fin común á que se dirigen.

Tres *elementos* integran, por tanto, el orden final, á saber: un *fin* determinado, al cual se dirigen las cosas ordenadas, un *módulo*, ó cierta *medida*, según la cual las cosas ordenadas se hallan dispuestas, y las mismas *cosas ordenadas*. En estos tres elementos se fundan tres divisiones del orden final, que vamos á exponer.

La división del orden final en *natural* y *sobrenatural* se funda en la especie del fin, á que las cosas ordenadas se dirigen. Orden natural es el que media entre las cosas que se encaminan á un mismo fin natural, ó para

cuya consecución no hace falta emplear más que medios también naturales. Orden sobrenatural es el que media entre los seres que se encaminan á un mismo fin sobrenatural, ó para cuya consecución es menester emplear medios sobrenaturales, además de medios naturales.

Según sea el módulo ó la medida del orden final, divídese éste en *natural* y *positivo*. Llámase el orden natural, cuando la medida, según la cual las cosas se ordenan, es la misma naturaleza de estas cosas. Llámase, por el contrario, positivo el orden, cuando dicha medida se halla fuera de las cosas ordenadas, y pende de la voluntad libre de la causa ordenadora de tales cosas. Así, por ejemplo, es natural el orden que se da entre el alma y el cuerpo, pero es positivo el orden que se observa entre las distintas piezas de un reloj.

Divídese, por último, el orden final en *físico* y *moral*, según sea la índole de las cosas ordenadas. Orden físico es aquel que comprende á seres puramente naturales, quiere decir, desprovistos de inteligencia. Orden moral es el que concierne á seres racionales y libres, tales como los hombres.

A estas divisiones del orden final se puede añadir otra, según la cual se distingue el orden *general* de los órdenes *particulares*. Es posible, en efecto, que un orden comprenda varios órdenes parciales. Estos últimos órdenes se llaman particulares, y el orden que los abarca recibe el nombre de orden general.

El fin común hacia el cual se dirigen las cosas finalmente ordenadas sólo puede ser alcanzado por ellas, en cuanto obren y en cuanto sus operaciones se acomoden á ciertas *normas*. Si estas normas faltasen, las operaciones de dichas cosas serían ejecutadas en distintas direcciones, no se alcanzaría el fin del orden y este mismo orden sería puramente ilusorio. Semejantes normas se denominan *leyes* [1]. El orden final recla-

1 «Normae secundum quas ordo efficitur, *leges* ordinis dicuntur». SANSEVERINO, *Instit. seu elem. Philos. christ.*, 1885, vol. II, pág. 388.

ma, por tanto, indispensablemente leyes, sin las cuales, como sin fin, no es concebible. La ley, á su vez, no se puede concebir sin un fin y sin un orden final, porque la ley es *la norma que determina y regula las acciones de los seres ordenados, encaminándolas al fin común.* De suerte que el orden final y la ley son cosas correlativas, porque de la una se infiere la otra.

De aquí que la ley sea susceptible de las mismas divisiones que el orden final. Así, las leyes se dividen en *naturales* ó *sobrenaturales,* según regulen las operaciones de los seres ordenados encaminándolas á un fin natural, ó á un fin sobrenatural; en *naturales* ó *positivas,* según dirijan las acciones de los seres ordenados hacia un fin qne descansa en la misma naturaleza de estos seres, ó que les ha señalado una causa inteligente ó libre; en *físicas* ó *morales,* según regulen las acciones de seres puramente naturales, ó de seres libres é inteligentes.

El concepto de la ley nos conduce naturalmente al concepto del *orden de las acciones.* Este orden consiste en *la adecuada disposición de las acciones de los seres que están comprendidos en un determinado orden final, de suerte que correspondan á este orden y al respectivo fin del mismo.* Establece semejante disposición el conjunto de las leyes, á las cuales toca regular las acciones de dichos seres. En este sentido puede decirse que el conjunto de las leyes, que tienen por objeto determinar ó regular las acciones de los seres comprendidos en el orden final, marca el orden de las operaciones.

El orden de las operaciones supone necesariamente el orden de los seres. No se puede concebir, en efecto, que haya orden en las operaciones de varios seres, si ellos mismos no están ordenados. El orden de los seres es como una condición *sine qua non* ó indispensable para la existencia del orden de las acciones.

No concluiremos esta lección, sin advertir que el

orden sólo puede ser obra de una inteligencia, en otros términos, que *el orden presupone una causa inteligente* [1]. Ni el acaso, que carece de toda realidad, ni una causa ciega y necesaria, como tal, pueden producir el orden. Todo orden presupone un plan, que ha debido ser trazado antes de que se realice en las cosas ordenadas. Sin plan no hay orden posible. Pero sólo una causa inteligente es capaz de trazar un plan, porque ella únicamente es apta para percibir las relaciones que median entre varias cosas; sólo una causa inteligente es capaz de proponerse algún fin, de hacer que otros seres concurran á la consecución de sus designios, etc. Luego la causa, que ha establecido mediata ó inmediatamente un orden determinado, debe ser inteligente. De manera que puede ocurrir que inmediatamente produzca el orden una causa necesaria ó irracional; pero en este caso, la causa necesaria no obrará más que como instrumento de una causa inteligente, porque la causa necesaria ningún plan puede concebir, ningún orden puede propiamente establecer [2].

De todo lo expuesto resulta que son tres los *caracteres* ó señales distintivas del orden, á saber: la dirección á un fin, la ejecución de un plan, la sumisión á una ley. Cuando observemos que varias cosas se dirigen á un mismo idéntico fin, ejecutan un plan ó se someten á una ley determinada, bien podremos afirmar, sin temor de equivocarnos, que en dichas cosas no reina la confusion ó una necesidad ciega, sino un orden concebido y establecido por una causa inteligente [3].

---

1 *Ordo praesupponit causam intelligentem.*

2 Consúltese á PESCH, *Institutiones logicales etc.*, p, II, vol. II, 1890, páginas 392 y 393.

3 Consúltese para toda esta lección á STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, 1887, vol. II, págs. 110 a 114.

METAFÍSICA ESPECIAL.

PSICOLOGÍA.

LECCIÓN 43.ª

Preliminares.

La *Metafísica especial,* también llamada *Pneumatología,* es la segunda parte de la Metafísica. Constituyen su objeto los seres positivamente inmateriales ó espirituales. Comprende la Metafísica especial dos ciencias, á saber, la *Psicología* y la *Teodicea,* dedicada la primera al estudio del alma humana y la segunda al estudio de Dios [1].

Aunque el alma humana es posterior, en el orden de la existencia, á Dios, creador de la misma, sin embargo, hacemos preceder la Psicología á la Teodicea, porque en el orden de nuestro conocimiento, antes que Dios es el alma [2], y porque la investigación de la esencia y atributos del alma racional es mucho más fácil que la investigación de la esencia y atributos divinos [3]. Pero en virtud de las relaciones que se dan entre la

1 Véase la lección 3ª.

2 Dada la limitación de nuestro entendimiento, conocemos las causas, no directamente, sino merced á la consideración de los efectos que producen. Así es que del conocimiento de los efectos por Dios producidos, nos elevamos al conocimiento del Creador. Véanse las lecciones 80.ª y 81ª.

3 La Lógica manda proceder de lo fácil á lo difícil.

Psicología y la Teodicea, al exponer la primera, nos veremos, á veces, precisados á adelantar algunas de las verdades comprendidas en la segunda [1].

La palabra Psicología [2] se deriva mediatamente de dos voces griegas, á saber, ψυχή, *alma,* y λόγος, *discurso* ó *tratado,* y significa, por tanto, etimológicamente, *ciencia del alma.* Mas la Psicología no estudia propiamente todas las especies de almas, sino únicamente aquella alma que es espiritual, á saber, el alma humana. No trata, en otros términos, de todos los seres vivientes [3], sino únicamente del primer principio de la vida del hombre. De suerte que podremos definir la Psicología, diciendo que es *la parte de la Metafísica especial que trata de la naturaleza, atributos y relaciones del alma racional.*

No faltan quienes designen la ciencia del alma humana con el nombre de *Antropología,* compuesto de las palabras griegas ἄνθρωπος, hombre, y λόγος, en consideración á que la Psicología estudia el alma racional, no sólo en sí misma, sino también en cuanto informa al cuerpo humano y lo constituye en tal cuerpo humano. No obstante, nosotros preferimos la denominación de Psicología, porque esta ciencia no versa acerca del cuerpo del hombre, por más que trate de la unión del alma con el cuerpo. La palabra Antropología, en su verdadera acepción, expresa el conjunto de las ciencias encargadas del estudio de las distintas partes constitutivas del compuesto humano, es decir, las ciencias del cuerpo y la ciencia del alma del hombre.

No estará de más advertir, como ya apuntamos en la lección 3.ª, que ciertas cuestiones que en la Psicología se comprenden no pertenecen, en rigor, á la Me-

---

1 También en la ONTOLOGÍA ha sido menester adelantar ciertas verdades, que pertenecen á la Metafísica especial.

2 Esta palabra comenzó á usarse á fines del siglo XVI por el escritor Goclenio.

3 El conjunto de las ciencias encargadas del estudio de los seres vivientes recibe el nombre de *Biología.*

tafísica, que prescinde de toda materia. En la Psicología, por ejemplo, se estudian las facultades orgánicas de nuestra alma, la unión del alma con el cuerpo, etc., cuestiones que los antiguos filósofos trataban en la Filosofía natural, no considerando en la Metafísica al alma humana más que como substancia espiritual dotada de entendimiento y de voluntad. Nosotros, sin embargo, acomodándonos á la práctica seguida por la mayoría de los modernos tratadistas [1], vamos á presentar en la Metafísica especial un resumen completo, en lo posible, de la Psicología.

Muy íntima es la relación que media entre la ciencia del alma y las ciencias del cuerpo, ó, en otros términos, entre la Psicología y la *Somatología* [2] *antropológica,* que comprende principalmente la Anatomía y la Fisiología [3]. Es esta relación tan íntima como la que se da entre los respectivos objetos de dichas ciencias, á saber, el alma y el cuerpo, que son dos substancias incompletas unidas substancialmente para constituir una sola substancia completa: el compuesto ó individuo humano. Así se explica que el psicólogo, al investigar, por ejemplo, las facultades menos nobles del alma humana, se vea precisado á considerar ciertos órganos de nuestro cuerpo, y que el fisiólogo, al estudiar las funciones de los órganos, necesite, para comprenderlas, suponer la existencia del alma ó del principio vital que informa el organismo.

Pero la conexión entre la Psicología y la Somatología antropológica debe ser mantenida en sus jus-

---

1 Hay, entre los tratadistas modernos, alguno que se limita, en la Metafísica especial, á exponer aquellas cuestiones que son verdaderamente metafísicas. Así lo hace el doctísimo SCHIFFINI Véanse sus *Disputationes Metaphysicae specialis*, vol. I. *De natura corporali et anima rationali*, 1888.

2 La palabra *Somatología* se compone de dos voces griegas, á saber: σῶμα, σώματος, cuerpo, y λόγος.

3 Sabido es que la *Anatomía* describe los órganos del cuerpo humano, y que la *Fisiología* investiga las funciones de estos órganos.

tos límites, no exagerándola hasta el punto de confundir, con los materialistas, aquellas ciencias, cuando son tan radicalmente distintas, como el alma, que es una substancia espiritual, y el cuerpo, que es una substancia material, como los *hechos psicológicos* y los *hechos fisiológicos,* que respectivamente estudian la Psicología y la Somatología.

Para los materialistas, los hechos psicológicos, tales como los actos de sentir, entender, querer etc., no son más que meros movimientos ó modificaciones de los órganos del cuerpo, de manera que sólo accidentalmente se distinguen de los hechos fisiológicos, tales como las funciones del estómago, del cerebro, de la sangre etc. No admiten, por tanto, los materialistas distinción esencial entre unos y otros hechos; sostienen que los hechos psicológicos son funciones corporales, y que el conjunto ó la serie de estas funciones constituye el alma, todo lo cual equivale, en conclusión, á negar la existencia del espíritu humano y la de hechos verdaderamente psicológicos.

Semejante doctrina no puede ser más absurda. *Los hechos psicológicos son radical ó esencialmente distintos de los fisiológicos,* ora se trate de aquellos hechos psicológicos que se producen independientemente de todo órgano, ora de aquellos que se verifican mediante el concurso de algún órgano del cuerpo. Respecto de los primeros, que se reducen á los actos del entendimiento y de la voluntad, probaremos más adelante que su producción es obra exclusiva del espíritu humano, de modo que el alma humana puede verificarlos, áun después de separada del cuerpo. Luego es indudable que se distinguen esencialmente de los hechos fisiológicos, que ni siquiera pueden ser concebidos separadamente de la materia. Por lo que toca á los segundos, ó sea, á aquellos hechos psicológicos ó actos que el alma únicamente ejecuta mediante ciertos movimientos de los órganos del cuerpo, como se observa,

v. gr., en la sensación, tampoco es posible confundirlos con estos movimientos orgánicos, porque una cosa es, por ejemplo, el acto de ver un objeto, y otra cosa muy distinta la impresión, que el mismo causa en el órgano ú órganos de la visión, y los movimientos que en tales órganos determina. No hay, como malamente pretenden los materialistas, una exacta correspondencia entre los hechos psicológicos y los fisiológicos. Así, la experiencia nos enseña que idénticas impresiones en un mismo órgano no siempre determinan sensaciones del mismo grado, y á veces no determinan sensación alguna. Pero, aunque tuviese lugar la mencionada correspondencia, es claro que ésta no nos autorizaría para negar la distinción entre los hechos psicológicos y los fisiológicos, porque la perfecta correspondencia de una cosa con otra no exige la identificación de ambas, sino que, por el contrario, más bien supone alguna manera de distinción entre ellas. Los efectos son correspondientes á sus causas, los movimientos de un reloj pueden corresponderse perfectamente con los de otro, y no por eso los efectos se confunden con sus causas, ni un reloj con otro reloj, sino que son realmente distintos. De la misma suerte, la perfecta correspondencia, que á menudo observamos entre los hechos psicológicos y los fisiológicos, de ningún modo sirve para negar fundadamente la distinción que se da en la realidad entre unos y otros.

En suma: acreditan la distinción esencial entre los hechos psicológicos y los fisiológicos las siguientes *diferencias:* 1.ª Los hechos fisiológicos tienen por fin la organización, el desarrollo, la conservación ó la reproducción de los órganos de nuestro cuerpo; pero los hechos psicológicos tienden al perfeccionamiento del hombre, y, en último término, á su perfeccionamiento intelectual y moral, llevándole al conocimiento de la verdad y á la práctica de la virtud. 2.ª Los hechos fisiológicos son materiales, porque son movimientos ó modi-

ficaciones orgánicas; pero los psicológicos son inmateriales, porque á veces se verifican independientemente de toda materia, y porque siempre proceden de un principio inmaterial. 3.ª Aprendemos los hechos fisiológicos mediante la observación externa; aprendemos los hechos psicológicos mediante la observación interna. Son los primeros accesibles á los sentidos externos, los segundos no.

Respecto de la distinción que acabamos de demostrar, importa, sin embargo, advertir que muchas veces coexisten un hecho psicológico y un hecho fisiológico. Lo cual tiene lugar en todos los casos en que se verifique alguna de las operaciones orgánicas de nuestra alma. Así, por ejemplo, el acto de oir ó de percibir un sonido es acto del alma, es un hecho psicológico; pero este acto va necesariamente acompañado de hechos fisiológicos, cuales son la impresión que el sonido causa en el órgano del oido y el movimiento de este órgano.

Ahora bien; los hechos fisiológicos y los psicológicos constituyen respectivamente el objeto de la Somatología y de la Psicología; es así que aquellos hechos se distinguen esencialmente; luego también estas ciencias serán radicalmente distintas, y absurda la doctrina que las confunda.

Si pasamos á comparar la Psicología con la Somatología, no será dificil descubir la *mayor dignidad* de la primera. La Psicología, en efecto, es ciencia filosófica y metafísica, y la Somatología es una ciencia puramente física; y sabido es que las ciencias filosóficas, y sobre todo las metafísicas, son las más excelentes de todas [1]. Por otra parte, el objeto de la Psicología es mucho más elevado y noble que el de la Somatología, porque el de aquélla es espiritual y el de ésta material. La Psicología estudia el principio de la vida del hom-

---

1 Véase la lección 3.ª

bre, y la Somatología las manifestaciones de este principio vital en los órganos de nuestro cuerpo. Por eso la Somatología debe suponer indispensablemente la Psicología, y nunca puede prescindir de las verdades psicológicas, si quiere evitar los grandes extravíos y absurdos en que han incurrido aquellos fisiólogos que han despreciado las altísimas enseñanzas de la ciencia del alma. La Psicología, á su vez, ha de aprovecharse de los seguros resultados obtenidos por las ciencias del cuerpo: en ellos encontrará el psicólogo una nueva confirmación de las verdades psicológicas; ellos le permitirán hacer un estudio más cabal de las facultades orgánicas del alma, de la unión del alma con el cuerpo etc.; ellos, por último, le apartarán de ciertas hipótesis gratuitas é inadmisibles [1].

De todo lo cual se infiere que la distinción real entre la Psicología y la Somatología no exige la separación absoluta de estas ciencias, ni menos supone una lucha entre las mismas, antes bien ambas *mutuamente se auxilian,* y el estudio de ambas es menester para obtener un conocimiento completo del hombre [2].

Hemos indicado que aprendemos los hechos psicológicos por medio de la observación interna. Pero la mera observación por sí sola, esto es, sin la ayuda del raciocinio, no es capaz de constituir ciencia alguna. El *método* [3] que deberá emplearse, por tanto, para la investigación y exposición de la Psicología, no será puramente experimental, por más que de la observa-

---

1 Gratuitas son, en efecto, las hipótesis de que echaron mano, por ejemplo, los cartesianos para explicar la unión del alma en el cuerpo, después de establecer la errónea doctrina, según la cual el alma humana, separadamente del cuerpo, es substancia completa.

2 Véase á ELEIZALDE, *Curso de Filosofía*, vol. I, *Psicología*, 1890, pág.ˢ 26 y sig.ᵗᵉˢ

3 Consúltese, acerca del método de la Psicología, al card. GONZÁLEZ, *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás*, 1886, vol. II, pág.ˢ 173 á 197 (lib. IV, cap.ˢ I y II).

ción de los hechos psicológicos deba necesariamente partir quien pretenda conocer la naturaleza y las propiedades del alma racional. De aquí que el método que emplearemos en la Psicología será el *analítico-sintético* ó *inductivo-deductivo*, que es el método aceptado por los más grandes maestros. Este método consta de dos partes ó procedimientos. Consiste el procedimiento analítico ó inductivo en partir de la observación de los fenómenos psicológicos, para elevarse, mediante raciocinios fundados en las verdades ontológicas, al conocimiento de las potencias y de la naturaleza y atributos del alma, así como también al de la unión de ésta con el cuerpo. El procedimiento sintético ó deductivo consiste en inferir de la naturaleza del alma humana, una vez conocida, la naturaleza de las distintas potencias de la misma y el respectivo modo de obrar de ellas. De ambos procedimientos haremos uso, pero principalmente del primero, como ya advertimos en la INTRODUCCIÓN [1].

Hay entre los modernos filósofos quienes niegan, como ciertos positivistas, la *existencia*, y áun la *posibilidad* de la ciencia psicológica. Claro está que la Psicología no es posible, que no puede haber una ciencia del alma humana para aquellos que no admiten la existencia del alma. Pero si es difícil determinar exactamente la esencia ó naturaleza del alma humana, nada hay más fácil que demostrar la existencia de la misma. Por *alma* en general entendemos el primer principio de la vida en un sér orgánico, y por *alma humana aquel primer principio de actividad, en virtud del cual sentimos, entendemos, queremos etc.* La observación interna claramente nos manifiesta que en

1 Véase la lección 3.ª. El método analítico-sintético es un método completo y el verdaderamente científico. El método únicamente analítico es incompleto ó parcial; y el método puramente sintético es, además, absurdo en Psicología, porque supone el conocimiento intuitivo de la esencia del alma, conocimiento contrario al testimonio de nuestra conciencia.

nosotros se verifican ciertas operaciones y que estas operaciones son nuestras, y la razón comprende que en nosotros mismos habrá de encontrarse el principio de tales operaciones nuestras, esto es, el alma. Existe, pues, el alma humana, y por su virtud existen también los hechos psicológicos, cuya realidad distinta de la de los hechos fisiológicos hemos demostrado. No carece, por tanto, de objeto la Psicología: su objeto es verdaderamente *real.*

Áun más; *los conocimientos de los hechos psicológicos,* que por medio de la observación interna adquirimos y que nos sirven para llegar al conocimiento del alma, *son* indudablemente *ciertos,* tan ciertos como los conocimientos de los hechos fisiológicos, y en general, como los conocimientos de todos los hechos que percibimos mediante la observación externa. Ninguna razón hay para negar la veracidad de la conciencia, y para afirmar al mismo tiempo la de los sentidos externos. Quien negase la primera por fuerza debería negar la segunda, é incurriría en el más absoluto escepticismo, que hace imposible toda ciencia.

Pero algunos positivistas, siguiendo á Augusto Compte y á Heriberto Spencer, afirman que la observación interna es estéril ó incapaz de darnos á conocer los fenómenos psicológicos, porque la atención que exige destruye ó por lo menos altera dichos fenómenos, los cuales, además, se suceden tan rápidamente que no permiten ser observados y aprendidos de un modo exacto. Semejante afirmación es totalmente gratuita y desmentida por la conciencia de todos y cada uno de los hombres, que claramente proclama la propiedad que el alma humana tiene de observar sus propios actos y de reflexionar sobre ellos. También la conciencia nos dice que el alma humana es capaz de recordar, y que en efecto recuerda, sus propios actos, recuerdo que sería completamente imposible sin la previa percepción de tales actos. Este recuerdo, que

viene á reproducir idealmente los fenómenos internos pasados, ofrece al entendimiento un objeto observable mucho más persistente que los fenómenos mismos. En fin, el alma humana es capaz de reproducir no ya ideal, sino realmente, los fenómenos internos, formulando, por ejemplo, nuevos juicios, si se propone descubrir la naturaleza de esta operación intelectual; y es capaz también de aislar por algún modo el fenómeno interno, que quiere observar, de los demás fenómenos, con los cuales se halle íntimamente ligado [1]. No desconocemos la dificultad que ofrece el acto de reconcentrarnos en nosotros mismos, para observar nuestros fenómenos internos; pero esta dificultad no es en modo alguno invencible, maravillándonos á veces la perfección, con que perciben y analizan sus propios actos, personas indoctas, no habituadas á este ejercicio.

Contra la posibilidad y la existencia de la Psicología, dicen otros que, partiendo el psicólogo de la observación de su propia alma, podrá llegar al conocimiento de ella, pero no á la elaboración de la ciencia del alma humana en general. Pretenden, por esta razón, que debe acudirse á la *Historia*, y no á la observación interna, para conocer científicamente el alma humana. Pero nosotros creemos que *la observación interna es insustituible é indispensable para el estudio del alma*. Sin ella, le sería completamente imposible al psicólogo determinar la naturaleza de las potencias del alma, la esencia de ésta, la unión del alma con el cuerpo, el origen del alma etc. A ninguna de estas conclusiones puede conducirle la Historia, aunque el

---

1 En cambio, hay muchos fenómenos externos, esto es, propios del orden material, que no son aptos para la experimentación, ó que escapan á la acción de los sentidos externos, aunque éstos se ayuden de los aparatos más perfeccionados. Por lo que toca á los fenómenos fisiológicos, muchos de ellos no pueden ser observados directamente sin destruir la vida del sujeto en que verifican, lo cual obliga al fisiólogo á observarlos en seres distintos del hombre, y, por consiguiente, á razonar por analogía.

conocimiento de los hechos históricos le ilustre en lo relativo á las acciones humanas y al modo de obrar de los hombres. Lo que hay es que el psicólogo debe procurar distinguir cuidadosamente lo individual de lo específico, ó sea, aquellas disposiciones y aquellos actos, que son propios y peculiares suyos, de aquellos atributos y de aquellas potencias, que su alma posee no de un modo exclusivo, sino que son comunes á todas las almas racionales. Para ello le prestará poderoso auxilio la *observación externa*, es decir, la observación de lo que ocurre en los demás hombres, y áun en los irracionales, pudiendo de este modo el psicólogo comprobar exteriormente muchas de sus conclusiones. Cada hombre en particular puede, por su parte, observar sus propios fenómenos internos, y juzgar de la exactitud de las conclusiones establecidas por los psicólogos.

Convengamos, por tanto, en que es posible la ciencia del alma racional y en que esta ciencia realmente existe.

Por lo que hace á la *importancia* y *utilidad* de la Psicología, no es menester esforzarse en demostrarlas, porque claramente resultan de la consideración del objeto de esta ciencia.

Entre todos los seres del universo visible, el alma es el más perfecto, porque está dotada de atributos nobilísimos, que no se encuentran en los demás seres. Así, el alma humana goza de espiritualidad, de inteligencia, de voluntad libre. Sin el conocimiento del alma racional, que es la parte más elevada del sér humano, es completamente imposible el conocimiento del hombre, con razón llamado *microcosmos* [1] (mundo pequeño), porque en él están compendiadas las perfecciones de los espíritus y de los cuerpos. De aquí la grandísima dignidad ó importancia de la Psicología.

---

1 Esta palabra se deriva de las voces griegas μικρός, pequeño, y κόσμος, mundo.

No es menor la utilidad de la ciencia de nuestro espíritu. A todo hombre interesa y sirve el conocimiento de sí mismo, ó sea, el conocimiento de su alma, que es aquello que lo constituye en tal hombre. La filosofía socrática expresó esta gran verdad en aquella famosa sentencia que dice: γνῶθι σεαυτόν *(nosce te ipsum), conócete á tí mismo*, sentencia que interpretaba Cicerón acertadamente, diciendo que por ella se recomendaba el conocimiento del alma [1]. Tan sólo merced á este conocimiento, es posible al hombre elevarse á la consideración de la naturaleza de los espíritus puros y á la de ciertos atributos de Dios. También la Psicología presta poderoso auxilio á algunas ciencias, como por ejemplo, á la Somatología, á la Historia etc., y, entre las ciencias filosóficas, á la Lógica, y sobre todo á la Moral ó Ética, y, por consiguiente, á la ciencia del Derecho Natural y á todas las ciencias jurídicas, porque el sujeto del derecho y del deber es el hombre.

Indiquemos, para terminar, el *plan,* que seguiremos en la exposición de la Psicología. Dividimos esta ciencia en cinco tratados, á saber: I *de las facultades ó potencias del alma racional,* ó sea, *de la Dinamilogía;* II *de los atributos del alma humana;* III *del alma racional considerada con relación al cuerpo;* IV *del origen del alma racional;* V *de la esencia del alma humana.* Esta división no se distingue esencialmente de la que otros hacen de la Psicología en dos partes, destinando la primera á considerar el alma humana absolutamente ó en sí misma y la segunda á considerarla de una manera relativa [2], porque en los

---

1 «... quum igitur, *Nosce te*, dicit, hoc dicit, Nosce animum tuum». *Tusculan. Disput.*, lib. I, XXII, 52 (Paris, 1768).

2 La división, que algunos hacen de la Psicología en *empírica* ó *experimental* y *racional*, no nos parece buena, porque ninguna ciencia puede haber que sea puramente experimental, ni menos una Psicología, que es ciencia filosófica. Además, las cuestiones, que estos escritores comprenden en la Psicología que llaman racional y que son todas menos las propias de la Dinamilogía, no excluyen, sino que de

dos primeros tratados, al estudiar las facultades y los atributos del alma, claro está que consideraremos al alma racional en sí misma, y en el III y en el IV la consideraremos relativamente, es decir, en el III con relación al cuerpo, y en el IV con relación á Dios, que ha creado el alma humana. En el último tratado determinaremos la naturaleza de nuestra alma, como conclusión de la Psicología.

I.—DE LAS FACULTADES Ó POTENCIAS DEL ALMA RACIONAL, ó SEA, DE LA DINAMILOGÍA.

1.°—De las potencias del alma humana en general.

LECCIÓN 44.ª

Noción, distinción, procedencia y conato de las potencias del alma humana.

Destinamos el primer tratado de la Psicología al estudio de las potencias del alma humana. A este tratado dan muchos autores[1] el nombre de *Dinamilogía*, mediatamente compuesto de las voces griegas δύναμις, que significa *fuerza*, *potencia*, y λόγος. Nosotros lo dividimos en dos secciones, consagrando la primera al examen de las potencias del alma humana en general, y la segunda al examen particular de los varios géneros de potencias del alma.

Dios da mediata ó inmediatamente á todo sér, además de la existencia, la esencia ó naturaleza, en la cual se contiene el impulso primitivo, la tendencia ra-

---

algún modo reclaman, la consideración de los fenómenos que aprendemos por medio de la observación.

1 Como Sanseverino, Prisco, Stöckl, Ortí, etc.

dical del sér á la operación, es decir, á la ejecución de cuantos actos ha menester para la consecución de su fin, y no precisamente á la ejecución de éstos ó de aquéllos. Para que dicho sér pueda ejecutar determinadas especies de actos, deberá, por tanto, hallarse adornado de ciertas actividades especiales, que en particular lo inclinen á la ejecución de una ó de otra especie de operaciones [1]. Estas actividades especiales se denominan *potencias* ó *facultades* [2] y son los principios próximos ó inmediatos de la operación, mientras que la naturaleza ó esencia es el principio remoto ó mediato de la misma. El alma humana, naturalmente capaz de ejecutar distintas especies de operaciones, no puede carecer de semejantes facultades ó potencias.

En virtud de las precedentes consideraciones, podremos definir las *potencias ó facultades del alma*, diciendo que son *aquellas fuerzas ó instrumentos de que se vale el alma para obrar, como de un principio próximo ó inmediato de sus operaciones* [3].

Todas las operaciones humanas proceden del alma; pero aquello, por medio de lo cual el alma las ejecuta, son las potencias ó facultades anímicas. Por eso se dice que las operaciones proceden inmediata ó próximamente de las respectivas facultades. En otros términos, la propia alma, ó sea, la esencia ó substancia del alma, es el principio remoto ó mediato de sus

---

1 PRISCO, *Elementos de Filosofía especulativa según las doctrinas de los Escolásticos y singularmente de Santo Tomás de Aquino*, versión española por *Tejado*, vol. I, pág. 188. Véase la lección 20.ª

2 Fácilmente se comprenderá que estas potencias son de las que llamamos activas en la lección 7.ª, y que se distinguen de las pasivas en ser aptitudes para hacer algo, para obrar. La palabra facultad, áun etimológicamente, porque se deriva de *facere*, significa también aptitud para hacer alguna cosa. Ahora, unas potencias del alma humana son activas y otras pasivas, entendiendo estas palabras, según las explicamos en la lección 20.ª Así lo haremos constar en la lección siguiente.

3 «Potentia animae nihil aliud sit, quam proximum principium operationis animae». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXVIII, a. IV.

operaciones, y las potencias anímicas son el principio próximo ó inmediato de las mismas.

Aunque la *existencia* de las potencias del alma es universalmente admitida, no han faltado filósofos como el francés Condillac y el alemán Herbart [1], que la han negado, por entender el primero [2] que todos los fenómenos psíquicos son meras transformaciones de la sensación, respecto de las cuales el alma se mantiene absolutamente pasiva, y por afirmar el segundo [3] que la única actividad del alma, como substancia simple, es la conservación propia *(selbsterhaltung)*. Pero ambas opiniones son radicalmente absurdas, porque la experiencia interna nos enseña que cuando sentimos, entendemos, queremos etc., ejecutamos verdaderas y diversas operaciones, y la razón nos dice que estas distintas operaciones suponen y exigen la existencia en el alma de distintas facultades, que sean principios próximos de las mismas. Además, contra la teoría de Condillac, probaremos más adelante [4] que la sensación es una operación del alma, y que de ningún modo puede transformarse en otras operaciones tan opuestas á ella como la intelección y la volición; y por lo que hace á la teoría de Herbart, no pasa de ser una pura fantasmagoría [5].

Es, por tanto, indudable la existencia de las potencias del alma. Pero los filósofos han discutido, y todavía discuten, acerca de la *naturaleza de la distinción,* que se da entre la esencia ó la substancia del

1 «El nombre de HERBART (nació este filósofo en 1776 y † en 1841), aunque menos celebrado que los de Schelling, Hegel y Krause, merece serlo, sin embargo, y merece lugar preferente en la historia de la filosofía, siquiera no sea más que por haber iniciado cierto movimiento de reacción contra las exageraciones del idealismo panteista» (Card. GONZÁLEZ, *Historia de la Filosofía*).

2 CONDILLAC, *Essai sur l' origine des connaissances humaines.*

3 HERBART, *Sämmtl. Werke, herausg. v. Hartenstein.*

4 Véase la lección 62.ª

5 Puede verse la exposición y crítica de esta caprichosa teoría en STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, 1887, vol. I, pág.s 30 y 31.

alma y las potencias de la misma. Mientras unos [1] sostienen que la propia substancia del alma es el principio inmediato de todas sus operaciones, no siendo las potencias cualidades distintas del alma, sino el alma misma, en cuanto se la considere capaz de ejecutar distintos actos; otros [2] afirman que el alma necesita valerse, para obrar, de potencias realmente distintas de ella, siendo el alma el principio remoto de sus operaciones y las potencias el principio próximo de éstas. Los primeros no admiten, por consiguiente, más que una distinción *mental* entre la substancia del alma y sus potencias, y los segundos defienden que semejante distinción es *real*. Nosotros creemos que esta última doctrina es la verdadera.

Prueban que *es real la distinción, que media entre la esencia ó substancia y las potencias del alma,* los siguientes argumentos:

1.° Si las potencias de que el alma necesita, según se ha demostrado, para obrar, ninguna realidad añadiesen á la substancia del alma, ó lo que es lo mismo, si no fuesen algo realmente distinto de esta substancia, claro está que no serían capaces de habilitar al alma para la producción de operaciones especiales, sacándola de aquella especie de indeterminación ó indiferencia, en que el alma se halla respecto de todas las operaciones que puede ejecutar, y á cuya ejecución tiende en virtud de su naturaleza.

2.° Las operaciones del alma humana son accidentales; es así que las potencias pertenecen al mismo género que sus respectivos actos [3], luego las potencias

---

1 En la Edad Media sostuvieron esta opinión la escuela de Occam y los nominalistas, y modernamente Reid, Gerdil, Gallupi, Spinoza y los panteistas alemanes.

2 Esta doctrina fué generalmente admitida por los Padres de la Iglesia y por los Escolásticos. ALBERTO MAGNO (*De Homine*, tract. I, quaest. LIII, art. IV) y SANTO TOMÁS DE AQUINO (*Sum. theol.*, p. I, q. LXXVIII a. IV) presentaron argumentos irrefutables en favor de la realidad de dicha distinción.

3 Véase la lección 7.ª

del alma humana serán también accidentales [1]. En otros términos, el principio, que inmediatamente produzca las operaciones anímicas, no será la misma substancia del alma, sino algo realmente distinto de ella, á saber, las potencias, que son accidentes de nuestro espíritu. Ahora, para probar que son accidentales y no substanciales las operaciones del alma, basta considerar que estas operaciones son algo realmente distinto del mismo sér substancial del alma. Sólo en Dios el sér se identifica con el obrar, porque es acto purísimo [2]. Si las operaciones de alguna cosa finita fuesen substanciales, esta cosa sería también acto purísimo, y no se distinguiría de Dios, lo cual únicamente es admisible dentro del error del panteismo. Tal es el peligro que amenaza á la doctrina de los que no admiten la distinción real entre las potencias y la substancia del alma, distinción que los panteistas lógicamente niegan [3].

Más brevemente: el sér y el obrar del alma son realmente distintos; es así que el sér es acto de la esencia, y el obrar actualidad de la potencia; luego también serán realmente distintas la esencia del alma y las potencias de la misma [4].

3.° El alma humana, en cuanto á su esencia ó substancia, está siempre en acto, porque es una actualidad vital, que constituye al hombre en sér viviente y racional. Si las potencias no se distinguieran realmente de la esencia del alma, se encontrarían, como ésta, siempre en acto, siempre estaríamos sintiendo, enten-

1 Claro está que las potencias no son accidentes predicables del alma, sino accidentes predicamentales de la misma (véanse las lecciones 18.ª y 20.ª), de suerte que emanan, según apuntaremos en esta misma lección, inmediata y necesariamente de la esencia del alma, la cual, sin ellas, no es concebible.

2 «Operatio autem animae non est in genere substantiae, sed in solo Deo operatio est ejus substantia». S. THOM., *Sum theol.*, p. I, q. LXXVII, art. I.

3 PRISCO, *obr. cit.*, pág. 191.

4 SANSEVERINO, *Institutiones seu elementa Philosophiae christianae*, 1885, vol. I, pág.s 227 y 228. Consúltese á S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LIV, a. I y II, y q. LXXIX, a. I.

diendo, queriendo etc. Pero la observación interna nos enseña que nuestras potencias no siempre se hallan en ejercicio. Luego estas potencias se distinguen realmente de la substancia ó esencia del alma [1].

4.º Las operaciones del alma pertenecen á distintas especies, y áun á diversos géneros. La diversidad de estas operaciones supone diversidad de principios inmediatos, porque es inconcebible que de un mismo principio procedan próximamente, por ejemplo, operaciones tan diversas como las de ver, imaginar, entender, querer etc. Estos diversos principios inmediatos, que son las potencias, no podrán ser partes integrantes de la substancia del alma, que es simple. Luego serán realmente distintos de dicha substancia [2].

5.º La observación interna nos enseña que unas potencias mueven á otras, como el entendimiento á la voluntad y viceversa, la voluntad á la facultad locomotriz etc., y que ciertas potencias dependen de otras, ó se subordinan á éstas. Luego las potencias del alma no se identificarán con la substancia del alma, sino que se distinguirán realmente de ella, porque ningún sér puede depender de sí mismo, ni subordinarse á sí mismo [3].

Importa, sin embargo, mantener la doctrina, que acabamos de demostrar, en sus justos límites, no personificando las potencias del alma, de suerte que se

---

1 «... anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae; sicut semper habens animam actu est vivum». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXVII, a. I. Véase al Card. GONZÁLEZ, *Filosofía elemental*, 1884, vol. I, pág. 239

2 Pretendió Escoto rebatir este irrefragable argumento, objetando que una misma causa puede producir muchos y muy diversos efectos, como por ejemplo, el sol. Pero semejante objeción nada vale contra dicho argumento, porque, según él, la diversidad de las potencias del alma no se infiere de la diversidad de los efectos que el alma es capaz de producir, sino de la diversidad de las operaciones que puede ejecutar.

3 Consúltese á S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXVII, a. IV.

crea que son ellas las que obran, y no el alma por medio de ellas. La distinción real entre la substancia y las potencias del alma no nos autoriza para suponer, entre una y otras, una *separación* que no existe. Las potencias son *accidentes predicamentales* ó propiedades naturales del alma, y así se explica que sea en nosotros uno mismo, es decir, el alma, el sér que siente, entiende, quiere etc., áun cuando, para ejecutar estas operaciones, se valga de distintas fuerzas ó facultades [1].

Una vez admitida y demostrada la distinción real entre la substancia y las potencias del alma, necesariamente debe admitirse también que *las potencias del alma humana son realmente distintas entre sí.*

Varios de los argumentos que hemos presentado en favor de aquella distinción real, y sobre todo los dos últimos, militan igualmente en favor de la distinción que ahora consideramos. Así, la diversidad de las operaciones del alma, que, según hemos visto, supone y exige diversidad de principios activos inmediatos, ó sea, de potencias, y la dependencia ó subordinación en que unas potencias se hallan respecto de otras, no sólo prueban que las potencias se distinguen de la substancia del alma, sino también que se distinguen realmente entre sí [2].

Semejante distinción real se demuestra asímismo, considerando que ciertas potencias del alma únicamente pueden obrar mediante el concurso de ciertos órganos del cuerpo, mientras que otras no necesitan

---

1 PRISCO, *obr. cit.*, vol. I, pág.s 191 y 192.

2 «Apparet hoc ex ipsa diversitate actionum animae, quae sunt genere diversae, et non possunt reduci ad unum principium inmediatum, cum quaedam earum sint actiones, quaedam passiones, et aliis hujusmodi diferentiis differant, quae oportet atribui diversis principiis. Et ita, cum essentia animae sit unum principium; non potest esse inmediatum principium omnium suarum actionum, sed oportet, quod habeat plures et diversas potentias correspondentes diversitati suarum actionum». S. THOM., *De anim.*, qu, un., art. XII.

de órgano alguno para funcionar. Luego todas las potencias no pueden reducirse á una sola, porque su modo de obrar es esencialmente diverso [1].

Las distinciones, cuya realidad acabamos de probar, no perjudican en lo mas mínimo la *simplicidad* del alma racional, porque esta simplicidad no es absoluta, sino *relativa* [2], como demostraremos al tratar de los atributos del alma [3]. Las facultades del alma no son partes substanciales ni integrantes, sino partes potenciales ó accidentes predicamentales de la misma. Además, las potencias no forman parte de la esencia ó substancia del alma; es así que aquello que constituye la esencia de una cosa no puede ser alterado por algo que no forma parte de esta esencia; luego la pluralidad de las potencias no puede perjudicar la simplicidad de la esencia ó substancia del alma. No será ocioso advertir que la razón de la multiplicidad de las potencias anímicas no se encuentra en la misma esencia del alma, sino en la diversidad de los objetos, á que dicen orden sus operaciones, y en la diversidad de estas operaciones. De suerte que la actividad una y simple del alma se actúa de diversas maneras, según sean los diversos objetos á que sus operaciones se refieren.

Vengamos ahora á determinar el *criterio con el cual deben discernirse unas de otras las potencias del alma.* Constituyen, primeramente, este criterio las *operaciones* anímicas, y, en segundo lugar, los *objetos* de estas operaciones. De aquí la célebre máxima que dice: *las potencias se especifican y diversifican por los actos y por los objetos* [4]. Porque la diversidad de operaciones supone y exige diversidad de potencias, siempre que observemos dos ó más operaciones del

---

1 Consúltese á STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, vol I, pág. 32.

2 Véase la lección 27.ª

3 Véase la lección 70.ª

4 Véase la lección 20.ª, nota.

alma esencialmente distintas, deberemos atribuirlas á dos ó más facultades anímicas también distintas. Pero la diversidad de las operaciones del alma tiene su razón de ser en la diversidad de los objetos, á que dichas operaciones se refieren, y el conocimiento de la segunda diversidad nos proporciona el conocimiento de la primera. Luego siempre que dos ó más operaciones anímicas se terminen en objetos diversos, diversas serán asímismo las respectivas potencias. En suma: la diversidad de los objetos, á que se refieran dos operaciones del alma, nos lleva á afirmar la diversidad de tales operaciones, y la diversidad de estas operaciones á afirmar la diversidad de las potencias, por cuyo medio el alma las ejecuta.

Mas conviene distinguir entre el *objeto material* y el *objeto formal* de una potencia. Objeto material es la cosa, á que se refiere la potencia, tal como es en sí. Objeto formal es el objeto en cuanto cae bajo la acción de la potencia, esto es, la razón, el aspecto ó la realidad, según la cual la cosa es término de la operación de esta potencia. Por ejemplo, una azucena es objeto material del olfato, pero únicamente el aroma de dicha flor constituye el objeto formal de este sentido.

No es el objeto material, sino el formal, aquello que especifica y distingue de las demás una operación y una potencia. De modo que cuando sean específicamente distintos los objetos formales de dos ó más operaciones, distintas específicamente serán también estas operaciones y sus respectivas potencias. Así es que puede ocurrir que dos potencias se refieran á un mismo objeto material, y, sin embargo, sean específicamente diversas, porque dicho objeto caiga dentro de su acción bajo distinto aspecto, ó sea, porque se distingan específicamente sus objetos formales. La vista y el olfato, por ejemplo, pueden tener un mismo objeto material, una azucena; pero la primera aprenderá el color, la extensión etc., y el segundo el aroma

de dicha flor. Siendo específicamente distintos estos objetos formales, también lo serán la vista y el oido. Igualmente puede suceder que distintos objetos materiales se sometan á la acción de una misma potencia, la cual, por eso, no se dividirá en varias, porque á todos se referirá bajo idéntica razón. Una azucena, una rosa, el almizcle etc. pueden ser objeto material del olfato, pero esta potencia se referirá á todas aquellas cosas bajo una misma razón, á saber, en cuanto al olor [1].

Averigüemos ahora cual es *el principio de que proceden las potencias del alma*. Las potencias del alma son instrumentos naturales de que el alma se vale para la ejecución de sus diversas operaciones. Siendo evidente que todo aquello, que es natural á una cosa, debe tener su raiz ó principio en la misma naturaleza ó esencia de esta cosa, las potencias anímicas deberán proceder de la propia esencia del alma, cuyas propiedades naturales son. En otros términos, las potencias del alma humana dimanan ó se derivan por cierta *resultancia* ó *consecuencia natural* de la esencia del alma misma, á la manera que de la esencia de una estrella procede naturalmente la facultad de iluminar [2].

Toda potencia tiende naturalmente á la ejecución de aquella especie de actos de que es capaz. Esta tendencia, inclinación ó apetito natural de la potencia recibe el nombre de *conato residente* en la misma. De lo cual se infiere que el conato no inclina á la potencia, en que reside, á ejecutar este ó aquel acto en particular, sino en general á la ejecución de una determinada especie de actos, es decir, á aquella que naturalmente le corresponde. Así, por ejemplo, el conato residente en el entendimiento, no le inclina á entender

1 S. Thom., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXVII, art. III. Utrum potentiae distinguantur per actus, et objecta.

2 Consúltese á S. Thom., *Sum. theol*, p. I, q. LXXVII, a. VI. Utrum potentiae animae fluant ab ejus essentia. Véase la lección 20.ª

este ó aquel objeto, esta ó aquella esencia, sino simplemente á entender [1].

La realidad ó existencia del conato residente en las potencias del alma no sólo se demuestra por medio de la observación interna, sino también, y más eficazmente, por la razón. Todo sér, en efecto, tiende naturalmente hacia su fin. El alma no puede conseguir el suyo sin ejecutar las operaciones de que es capaz, y, por consiguiente, deberá tender á la ejecución de estas operaciones. De semejante tendencia participará necesariamente cada una de las potencias anímicas respecto de sus propios actos. La participación de dicha tendencia por cada facultad constituye el conato en ella residente.

Ha habido filósofos [2], que han opinado que el conato residente en las facultades del alma es un acto incompleto, un acto que empieza á ejecutarse, intermedio entre la potencia y la operación. Mas esta doctrina es inaceptable por varias razones, y principalmente porque dicho acto incompleto es imposible. Entre la potencia y el acto no cabe término medio. Un acto puede ser más ó menos perfecto, pero es ó no es acto. El conato no es evidentemente un acto; luego no consistirá en un acto incompleto, sino que será una mera tendencia á obrar [3].

LECCIÓN 45.ª

División de las potencias del alma racional.

Las divisiones, que los tratadistas hacen de las potencias del alma, son las tres siguientes: 1.ª en activas y pasivas; 2.ª en aprehensivas y expansivas; 3.ª en orgánicas é inorgánicas. Expondremos estas divisiones,

1 Sanseverino, *obr. cit.*, vol. I, págs. 237 y 238.

2 Tales como Gioberti y Rosmini, siguiendo á Leibnitz y á Vico.

3 Prisco, *obr. cit.*, vol I, págs. 199 y 200.

y después enumeraremos las potencias del alma humana, clasificándolas en géneros.

Para comprender el justo valor, que tiene la división de las potencias del alma en *activas* y *pasivas* [1], es preciso no olvidar que así las unas como las otras son principio inmediato de sus propias operaciones. Todos nuestros actos proceden remotamente de la actividad del alma, y próximamente proceden también de la actividad propia de la respectiva potencia. Ninguna potencia hay que reciba en sí sus operaciones, sino que las da ó las ejecuta. En este sentido todas las potencias de nuestra alma merecen la calificación de activas.

No carece, sin embargo, de *fundamento en la realidad* la división de las potencias del alma en activas y pasivas, antes lo tiene en la diversa índole de las operaciones anímicas. El alma humana, por medio de sus potencias, ejecuta ciertas operaciones sin necesidad de que causa alguna externa finita la excite ó determine á producirlas; pero para la producción de otras operaciones, ha menester el alma de la excitación ó determinación de una causa externa finita. Así, por ejemplo, para mover los órganos del cuerpo, para querer el bien, etc., no necesita el alma ser movida por algo externo [2]; mas para ver un color ú oir un sonido, necesita que estos objetos impresionen los órganos de la vista ó del oido. Las primeras operaciones y sus respectivas potencias se llaman activas; las segundas y las potencias, por cuya mediación se ejecutan, reciben el nombre de pasivas.

---

1 Véase la lección 20.ª

2 Cierto es que la facultad locomotriz, por medio de la cual movemos los órganos del cuerpo, es determinada á obrar por la voluntad, y que la facultad en virtud de la cual queremos el bien, á saber, la voluntad, es excitada por el entendimiento, con que el alma aprende el bien que quiere. Pero ni la voluntad ni la facultad locomotriz son determinadas á la operación por objeto alguno finito extrínseco al alma.

De lo cual se infiere que son *potencias activas aquellas que obran sin necesidad de ser movidas ó excitadas á la operación por algún agente finito extrínseco al alma,* como la facultad locomotriz y la voluntad, y que son *pasivas aquellas potencias que necesitan, para obrar, de la mencionada excitación,* como los sentidos externos [1].

Dividen algunos autores las potencias del alma en aprehensivas y expansivas. Llaman *aprehensivas* á aquellas potencias por medio de las cuales el alma percibe ó conoce los objetos, y llaman *expansivas* á aquellas potencias por medio de las cuales el alma tiende á poseer ó á apropiarse realmente las objetos aprendidos [2]. Ejemplo de las primeras es cualquier potencia cognoscitiva, como la vista, el entendimiento etc., y ejemplo de las segundas cualquier potencia apetitiva, como la voluntad. El acto de ver un manjar *v. gr.*, es aprehensivo, mas el de apetecerlo es expansivo.

Pero, si bien se mira, *esta división no es distinta de la anterior*, y á ella puede fácilmente reducirse, considerando no más que las potencias aprehensivas

---

1 Sanseverino (*Institutiones seu elementa Philosophiae christianae*, 1885, vol. I, pág. 238, nota 2) y Prisco (*Elementos de Filosofía especulativa*, pág. 203 del vol. I de la versión castellana) patentizan que carece de fundamento la opinión de Rosmini (*Psicolog.*, part. II, lib. II, c. III), que admite una tercera especie de potencias, que llama *receptivas* y de las cuales dice que no son activas ni pasivas, porque fácilmente se comprende que no cabe término medio entre necesitar y no necesitar una potencia, para obrar, de la excitación de un agente externo finito.

2 Dícese que, mediante las potencias expansivas, el alma tiende á apropiarse *realmente* los objetos, porque de un modo ideal ya entra el alma en posesión de los mismos con la acción de las potencias aprehensivas. Vimos, en efecto, en la lección 1.ª, que es indispensable, para la producción de todo conocimiento, cierta unión del sujeto cognoscente con el objeto cognoscible, unión que se verifica por medio de la semejanza, representación ó especie del objeto, que penetra en el sujeto. Idealmente, por tanto, se posesiona el alma de los objetos al aprehenderlos; pero con la operación de las potencias expansivas tiende á apropiarse estos objetos realmente, á saber, tal como ellos en la realidad son.

necesitan, para obrar, ser excitadas por el objeto cognoscible, y que las expansivas obran sin necesidad de ser movidas por su objeto. De suerte que toda potencia aprehensiva es pasiva, y activa toda potencia expansiva.

Acerca de la división de las potencias del alma en pasivas ó aprehensivas y activas ó expansivas, merece advertirse que la acción de las primeras siempre *perfecciona* al alma, mientras que de la acción de las segundas puede recibir el alma *perfección ó imperfección*, según sea la índole del objeto apetecido. La percepción de las cosas, en efecto, por viles y despreciables que ellas sean, lejos de degradar al alma humana, por el contrario, la perfecciona, porque ensancha la esfera de sus conocimientos. No cabe decir lo mismo de la acción de las potencias expansivas, porque si el objeto apetecido por el alma es bueno y elevado, el alma se perfecciona y enaltece; pero se envilece y degrada, si tiende hacia un objeto malo y abominable. La sed de justicia y el amor de Dios, por ejemplo, engrandecen al alma, pero la rebaja el deseo del deleite pecaminoso, que la aparta de su último fin [1].

Divídense, por último, las potencias del alma racional en orgánicas é inorgánicas. Llámanse potencias *orgánicas aquellas que no pueden obrar sin el concurso ó intervención de algún órgano corpóreo;* é *in-*

---

1 Elocuentemente explica BALMES esta doctrina, con relación al entendimiento y á la voluntad, en el el siguiente pasaje. «Entender el bien es bueno; entender el mal también es bueno; querer el bien es bueno; querer el mal es malo; he aquí una diferencia entre el entendimiento y la voluntad: ésta puede mancharse por su objeto, el entendimiento nunca: el moralista considera, examina, analiza las mayores iniquidades; estudia los pormenores de la corrupción más degradante; y el político conoce las pasiones, las miserias, los crímenes de la sociedad; el jurisconsulto conoce la injusticia bajo todos sus aspectos; el naturalista, el médico fijan su contemplación en los objetos mas deformes y asquerosos; y por eso la inteligencia no se mancilla. Dios mismo conoce todo lo malo que hay y puede haber en el orden físico, como en el moral, y su inteligencia permanece inmaculada». *Filosofía fundamental*, 1878, vol. IV, pág. 60 (lib. VIII, cap. XVIII.)

orgánicas aquellas que pueden obrar y obran sin necesidad de dicho concurso. Las operaciones de las potencias orgánicas dependen, por tanto, intrínsecamente de algún órgano del cuerpo; pero las operaciones de las potencias inorgánicas son absoluta é intrínsecamente independientes de todo órgano. Son orgánicas las potencias vegetativas, las sensitivas, el apetito llamado sensitivo y la facultad locomotriz. El entendimiento y la voluntad, como demostraremos en su lugar oportuno [1], son las potencias inorgánicas de nuestra alma. No estará de más advertir que se llaman *órganos* de las potencias del alma aquellas partes ó aparatos especiales de nuestro cuerpo, dotados de la estructura conveniente para contribuir al ejercicio de ciertas operaciones vitales. Los ojos, por ejemplo, constituyen el órgano de la vista,

Relativamente á la división, que acabamos de exponer, suscítanse dos cuestiones discutidas por los filósofos. Versa la primera acerca del *sujeto de las potencias orgánicas é inorgánicas*, y la segunda acerca de *si permanecen las facultades orgánicas en el alma, cuando ésta se separa del cuerpo.*

Por lo que toca á la primera cuestión, afirman los cartesianos que el alma sola es el sujeto de todas sus potencias, á saber, de las *orgánicas* y de las *inorgánicas*. Esta doctrina es tan errónea como el supuesto de que parte. Pretenden los discípulos de Descartes que el alma y el cuerpo no se unen más que accidentalmente, y por eso no pueden considerar en modo alguno al cuerpo como sujeto de ciertas potencias del alma. Más adelante probaremos que el alma y el cuerpo se unen substancialmente, de manera que constituyen una substancia completa, el individuo humano [2]. Conforme á esta verdad sostiene la filosofía escolásti-

---

1 Véanse las lecciones 55.ª y 65.ª.

2 Véase la lección 74.ª.

co-tomista la conclusión de que el alma sola es sujeto de sus potencias inorgánicas, porque estas potencias son absolutamente independientes de toda materia, y porque el alma las ejercita sin el concurso de órgano alguno, áun cuando esté unida con el cuerpo; pero afirma que el sujeto, en que inmediatamente residen las potencias orgánicas, no es el alma sola, ni tampoco el cuerpo solo, sino el compuesto físico humano, porque si las potencias orgánicas son, como las inorgánicas, propiedades naturales del alma, únicamente puede ejercerlas el alma mediante la intervención de los respectivos órganos [1].

Nótese bien, sin embargo, que no afirmamos absolutamente que el compuesto físico humano sea el sujeto de las potencias orgánicas, sino que nos limitamos á decir que dicho compuesto es el sujeto en que *inmediatamente* se reciben dichas potencias. Como las inorgánicas, las potencias orgánicas dimanan ó proceden de la misma substancia del alma, y en ella originariamente radican. Lo cual nos permite resolver sin dificultad la segunda de las cuestiones apuntadas, consignando que al separarse el alma humana del cuerpo, no se despoja de las potencias orgánicas, sino que en ella permanecen como en su principio y raiz [2], por más que una vez separada de la materia, sea el alma incapaz de ejercitarlas, no disponiendo del concurso de los respectivos órganos.

Vengamos ahora á distribuir en géneros las potencias del alma humana y á determinar las especies de estos géneros, ó lo que es lo mismo, á clasificar y enumerar dichas potencias.

Santo Tomás de Aquino [3] y los Escolásticos, si-

1 Consúltese á ZIGLIARA, *Summa philosophica*, vol. II, págs. 223 y 224, y á LIBERATORE, *Institutiones philosophicae*, vol. II, págs. 199 y 200.

2 Consúltese á S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXVII, a. VIII. Utrum omnes potentiae animae remaneant in anima a corpore separata.

3 *Sum theol.*, p. I, q. LXXVIII, a. I.

guiendo á Aristóteles [1], reducen á cinco géneros todas las facultades del alma racional, á saber, los géneros *vegetativo, sensitivo, intelectivo, apetitivo* y *locomotriz.*

Esta clasificación de las potencias de nuestra alma, fundada en la diversidad de los objetos y de las operaciones [2] de las facultades comprendidas en los distintos géneros, es una clasificación perfectamente admisible. La experiencia, en efecto, se encarga de patentizar la existencia de los mencionados géneros.

Dícenos, en primer lugar, que en nosotros se verifican ciertas operaciones vitales [3], cuyo objeto es nuestro propio cuerpo, algo que en la materia del mismo se transforma ó un nuevo cuerpo humano, y cuyo fin es la nutrición y desarrollo del cuerpo ó la generación de un nuevo individuo humano. Estas operaciones son más perfectas que las de la materia bruta ó inanimada, porque son vitales, y no puramente mecánicas, como las de la última; pero no son propias y exclusivas del hombre, ni tampoco de los animales, sino comunes á los animales y á las plantas, por lo cual las potencias, que mediatamente ejecutan semejantes operaciones, se llaman *vegetativas.*

En segundo lugar, observamos que muchas veces aprendemos las cualidades sensibles y externas de los

1 *De anima*, lib, II, t. 27, citado por SANTO TOMÁS.

2 En la lección anterior demostramos que éste es el criterio con que deben discernirse las potencias del alma.

3 No es éste el lugar oportuno para tratar de la vida. El estudio de la misma pertenece más bien á la Filosofía de la naturaleza ó Cosmología. Apuntaremos, sin embargo, que la palabra *vida* se toma en dos sentidos, según se considere la vida en acto segundo ó en acto primero. La vida *en acto segundo* es el conjunto de operaciones vitales, y *en acto primero* es el propio sér substancial del viviente, en cuanto es apto para moverse á sí mismo, es decir, para ejecutar operaciones vitales. Llámase *operación vital* toda acción ó movimiento que procede de un principio intrínseco al agente, y no del impulso que éste reciba de alguna cosa extrínseca. Tales son las operaciones de nutrirse, de entender, etc. Por el contrario, los movimientos no vitales, únicos que ejecutan los minerales, dependen absolutamente de un impulso extraño á ellos. Véase á S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, qu. XVIII, a. I y II.

cuerpos, viéndolas, oyéndolas etc. Las plantas son incapaces de ejecutar estas operaciones, que son comunes al hombre y á las bestias. Las potencias, por medio de las cuales las ejecutamos, reciben el nombre de *sensitivas*.

Pero también nos dice la experiencia que nuestros conocimientos no se limitan á las cualidades externas de los objetos, que percibimos por los sentidos, sino que, además, aprendemos la esencia de los cuerpos y los seres espirituales. De aquí la necesidad de admitir otro género de potencias, distinto del de las sensitivas y llamado *intelectivo*.

Todavía nos enseña la experiencia que una vez adquirido el conocimiento de un objeto bueno ó de un objeto malo, tendemos á apropiarnos el primero ó á apartarnos del segundo. Las potencias expansivas, por medio de las cuales ejecutamos estas operaciones, pertenecen al género *apetitivo*.

En fin, es un hecho innegable que movemos los órganos del cuerpo, trasladándonos de un lugar á otro. La potencia, con que verificamos estos movimientos, es del género *locomotriz* ó *locomotivo*.

Debajo de estos cinco géneros, cuya existencia acabamos de mostrar, agrúpanse distintas especies de potencias. Así, el género vegetativo comprende la potencia *nutritiva*, la *aumentativa* y la *generativa*. Al género sensitivo pertenecen los *cinco sentidos externos* y los *cuatro internos*, á saber, el *sentido ó sensorio común*, la *imaginación* ó *fantasía*, la *estimativa natural* ó *virtud cogitativa* y la *memoria sensitiva*. En el género intelectivo figuran sólamente dos potencias, á saber, el *entendimiento agente* y el *entendimiento posible*, porque la inteligencia y la razón, el entendimiento especulativo y el entendimiento práctico, la razón superior y la razón inferior, y la memoria intelectiva [1] no son más que distintas fases del entendimien-

1 Véase la lección 61.ª

to [1], es decir, del entendimiento posible, y porque la conciencia, en rigor, es un acto del mismo entendimiento [2], como demostraremos más adelante. El género apetitivo comprende tres potencias, que son los *apetitos sensitivos concupiscible é irascible* [3], y el *apetito racional ó voluntad*, cuyo atributo es la libertad. Por último, la única potencia que pertenece al género locomotivo es la facultad *locomotriz*. Por el orden con que acabamos de enumerarlas, estudiaremos todas y cada nna de las potencias del alma humana.

No han faltado filósofos, que hayan pretendido disminuir el número de los géneros de las potencias del alma racional; pero la verdad es que estos géneros son irreductibles. No pueden, en efecto, reducirse los géneros sensitivo é intelectivo á uno solo llamado *cognoscitivo*, por razón de la radical diversidad de los objetos formales de la sensibilidad y del entendimiento. Tampoco se puede prescindir del género apetitivo, considerando al apetito sensitivo como una especie del género sensitivo, y á la voluntad como una especie del género intelectivo, porque las operaciones aprehensivas de la sensibilidad y del entendimiento son totalmente diversas de las operaciones expansivas del apetito. No cabe, por último, reducir el género locomotivo al género sensitivo, ni al género apetitivo, porque asímismo son totalmente diversos los actos de las potencias que en estos tres géneros figuran.

---

1 Véase la lección 54.ª

2 Véase la lección 58.ª

3 Véase la lección 64.ª

2.º—De los varios géneros de potencias del alma racional.

A.—Primer género de las potencias del alma humana.

LECCIÓN 46.ª

La segunda sección de la Dinamilogía es muy importante y extensa, porque dentro de ella estudiaremos con separación los distintos géneros de potencias del alma racional. Como apéndice, haremos algunas indicaciones acerca de los hábitos de las mismas.

Pertenecen al primer género de potencias del alma humana las llamadas *vegetativas,* porque son comunes al hombre, á los animales y á los vegetales, y las únicas que éstos poseen. De ellas vamos á tratar ahora con la brevedad que exige nuestro propósito de no invadir el campo propio de la Somatología.

Llámanse *vegetativas aquellas potencias, por medio de las cuales conservamos la materia de nuestro cuerpo, reemplazando con nuevas partículas las que de él se han desprendido, aumentamos ó desarrollamos la mole corpórea y damos la existencia á otro individuo humano.*

El simple concepto de las potencias vegetativas basta para que se comprenda que estas potencias son *orgánicas,* que el objeto general de las mismas es el *cuerpo humano*, y que su número puede reducirse á tres, á saber, la potencia *nutritiva,* la *aumentativa* y la *generativa* [1], siquiera á cada una de ellas, y en

1 «Respondeo dicendum, quod tres sunt potentiae vegetativae partis. Vegetativum enim, ut dictum est, habet pro objecto ipsum corpus vivens per animam, ad quod quidem corpus *triplex* animae operatio est necessaria. *Una* quidem, per quam esse acquirat: et ad hoc ordinatur *potentia generativa*. *Alia* vero, per quam corpus vivum

particular á la nutritiva, correspondan distintas funciones.

La potencia *nutritiva* es aquella por medio de la cual el cuerpo del viviente se conserva en su sér y magnitud propia, reemplazando con nuevas partículas, tomadas de ciertas substancias extrañas al viviente, las que se han desprendido de su cuerpo, esto es, asimilándoselas. Constituyen, por tanto, el objeto de la potencia nutritiva las substancias que se transforman en parte integrante del organismo del viviente. Las principales funciones de esta potencia son la absorción, la digestión, la circulación, la respiración etc., siendo la *asimilación* la función á la cual las demás se subordinan.

La potencia *aumentativa* es aquella por medio de la cual el cuerpo del viviente crece en cantidad, adquiriendo el desarrollo ó las dimensiones que debe naturalmente tener. El objeto de esta potencia es la misma cantidad ó mole corpórea del viviente, que con su operación acrecienta.

La potencia *generativa* es aquella por medio de la cual el viviente da la existencia á un nuevo sér semejante á él. El objeto de esta potencia no es el mismo cuerpo del viviente que la posee y ejercita, sino el cuerpo de otro viviente, porque ningún sér es generador de sí mismo [1].

De lo expuesto resulta que son específicamente distintos los *objetos* y los *actos* de estas tres potencias, lo cual prueba que ellas también *se distinguen específicamente.*

Sin embargo, algunos botánicos y fisiólogos modernos reducen á una sola potencia la nutritiva y la

---

acquirit debitam quantitatem, et ad hoc ordinatur *vis augmentativa. Alia* vero, per quam corpus viventis salvatur et in esse, et in quantitate debita: et ad hoc ordinatur *vis nutritiva*». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXVIII, a. II.

1 «... vis generativa habet effectum suum non in eodem corpore, sed [illegible] quia nihil est generativum sui ipsius». S. THOM., *lug. cit.*

.ñ alio:

aumentativa, porque consideran el aumento del cuerpo como un efecto de la nutrición, arguyendo que el incremento de la mole corpórea tiene lugar, por medio de la asimilación, cuando se transforma en materia del viviente una cantidad de otra substancia, mayor de la que sería menester para la simple reparación de las pérdidas experimentadas [1]. Esta misma doctrina fué sostenida por Suárez [2].

Aunque la razón alegada por los que niegan la distinción real entre las potencias nutritiva y aumentativa no deja de tener, como se ha podido notar, algún fundamento, consideramos más aceptable la doctrina tomista, que admite distinción real entre dichas potencias, porque son distintos sus respectivos objetos y actos. Objeto de la potencia nutritiva son las substancias que se convierten en parte integrante del cuerpo, y objeto de la potencia aumentativa es la cantidad ó mole corpórea. La operación de la potencia nutritiva tiene por único y exclusivo fin resarcir las pérdidas sufridas por el organismo, no dirigiéndose, como tal operación nutritiva, al fin de aumentar la materia del viviente. Este último es el fin á que tiende con su operación la potencia aumentativa, la cual despliega su energía en otra esfera que la nutritiva, porque añade al viviente nuevas partes [3].

1 Adr. de Jussieu, citado por Liberatore (*Del composto umano*, Napoli, 1880, pág. 88) escribe: «La nutrition est cette fonction, par la quelle le corps organisé prend dans les matières en rapport avec lui des principes propres tant à entretenir et fortifier les parties dejà formées, qu' à former des parties nouvelles, tant à le conserver qu' à l' accroître» (*Botanique*, leç III, § 221). «La *nutrición*—según Fredault, citado por Donadiu (*Curso de Metafísica*, Barcelona, 1889, vol. II, pág. 34)—tiene por objeto nutrir el cuerpo, hacerle *crecer*, desde su nacimiento hasta su perfecto desarrollo, mantenerle en seguida y dejarle luego enflaquecer hasta la muerte» (*Traité d' Anthropologie*, pág. 290).

2 *De anima*, lib. II, cap. XI.

3 Consúltese á Liberatore, *Del composto umano*, pág. 88. Que la potencia nutritiva obra durante toda la vida, y la aumentativa sólo en cierto periodo de la misma, no es razón suficiente para probar la distinción real entre estas potencias. No faltan tratadistas que la aleguen, pero se exponen á que los enemigos de dicha

Todavía es más evidente la distinción entre la potencia generativa y las potencias nutritiva y aumentativa, áun cuando tampoco falten escritores que la nieguen [1]. Cierto es que el ejercicio de la potencia generativa supone y exige el ejercicio de la potencia nutritiva, que conserva los órganos de la generación, y también el de la potencia aumentativa, que ha debido proporcionarles el desarrollo conveniente; pero no es menos cierto que el objeto y los actos de la potencia generativa son específicamente distintos del objeto y de los actos de las otras dos potencias del género vegetativo. El objeto de la potencia generativa no es la misma materia del viviente, cuya es la potencia, sino la materia de otro viviente, según se ha manifestado; y la operación de dicha potencia consiste, no en nutrir ni en aumentar la materia del sujeto que la posee, sino en producir un nuevo viviente.

Si se comparan ahora entre sí las tres potencias vegetativas, cabe afirmar que la más perfecta y principal es la potencia generativa, porque el objeto en que se termina la acción de esta potencia no es la misma materia del hombre, ó, en general, del viviente que la ejercita, sino otro sér distinto de él. Por eso la potencia generativa se aproxima en cierto modo á la dignidad de las potencias sensitivas, cuyo objeto son las cosas exteriores. Esta mayor perfección ó dignidad de la potencia generativa hace que á ella se subordinen de alguna manera las potencias nutritiva y aumentativa, y la sirvan con el ejercicio de sus respectivas funciones. La potencia nutritiva, además, sirve á la aumentativa [2].

distinción la refuten, como lo hace MENDIVE (*Elementos de Psicología*, Valladolid, 1883, pág.s 40 y 41), diciendo que la potencia nutritiva funciona sometida á las leyes naturales, que señalan, por ejemplo, cierta estatura al cuerpo humano, y que el aumento en volumen (el de los músculos y tejido adiposo en los animales) puede verificarse, y se verifica muchas veces, en todas las edades del viviente.

1 MENDIVE, *lug. cit.*

2 «Et ideo vis generativa quodammodo appropinquat ad dignitatem animae sen-

El estudio de las varias funciones de las potencias vegetativas y de los órganos, en que particularmente residen y con los cuales obran, pertenece á la Somatología. Aquí tan sólo haremos constar que el órgano principal de la vida vegetativa, en el hombre y en los animales, es el corazón.

B.—Segundo género de las potencias del alma humana.

a).—De las potencias sensitivas en general.

LECCIÓN 47.ª

Entendemos por *sensibilidad el conjunto de las potencias sensitivas.* Estas potencias reciben también el nombre de *sentidos.* Así, se dice, por ejemplo, sentido de la vista, sentido del oido, sentido común etc. A veces, sin embargo, se usa la palabra sentido como equivalente á sensibilidad. En esta acepción se emplea, *v. gr.,* cuando se afirma que el entendimiento es potencia radicalmente distinta del sentido. Por lo que toca á la palabra *sensación,* es susceptible de dos acepciones, una *lata* y otra *estricta.* Según la primera, se entiende por sensación *el acto de una potencia sensitiva,* cualquiera que ésta sea. Conforme á la segunda, se llama sensación *el acto de uno de los cinco sentidos externos.* Merece, sin embargo, advertirse que la última acepción es la más frecuente.

Potencias *sensitivas* son *aquellas por medio de las cuales el hombre y los animales conocen de un modo singular los objetos materiales que las modifican.*

---

sitive, quae habet operationem in res exteriores, licet excellentiori modo et universaliori... Generativae autem deserviunt et augmentativa et nutritiva; augmentativae vero nutritivae». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXVIII, a. II.

Decimos, en primer lugar, en esta definición que las potencias sensitivas son comunes á los hombres y á los animales. Nadie puede negar, en efecto, que los animales están dotados de sentidos externos; y cuanto á los internos, haremos ver al tratar de cada uno de ellos cómo los poseen las bestias. Precisamente en esto, en el sér sensitivo, consiste la razón de animal, á saber, la razón que distingue al animal de aquello que no lo es [1].

Las potencias comprendidas en el género sensitivo son *cognoscitivas*. Todos los hombres, en verdad, así los doctos como el vulgo, convienen en designar con las palabras *percibir, aprender, conocer* etc. los actos de los sentidos y del entendimiento, sin que á ninguno se le ocurra denotar con estas palabras las operaciones de las demás potencias del alma. Semejante argumento, fundado en el testimonio del género humano, no deja lugar á la duda; pero á él se puede añadir todavia otro, que consiste en hacer ver que en los actos sensitivos se encuentran los *caracteres propios del conocimiento*. Estos caracteres pueden reducirse á dos, y son: la producción vital de una imagen, ó representación del objeto que se conoce, y la aprehensión del objeto por el sujeto cognoscente, de forma que éste se apodere ó posesione del objeto de un modo ideal ó internacional. Ningún filósofo es capaz de negar á los actos sensitivos el primer carácter, ó sea, la producción de una imágen. Ni siquiera los escépticos, que niegan la objetividad de la sensación, se han atrevido á negar que en el acto de la sensación se produzca una imagen en el interior del sujeto sensitivo. Más clara y evidente es, si cabe, la existencia de esta imagen ó representación en el conocimiento sensitivo que en el intelectivo. Del mismo modo, concurre el

1 «In hoc, quod est sensitivum esse, consistit ratio animalis, per quam animal a non animali distinguitur. Attingit enim animal ad infimum gradum cognoscentium». S. THOM., *De sensu et sensato*, lect. II.

segundo carácter de todo conocimiento en los actos de las potencias sensitivas, porque al producir el sentido la imagen de la cosa que lo impresiona, se une con esta imagen de tal suerte, que por medio de ella entra ideal ó intencionalmente en posesión de la cosa representada en la imagen, es decir, la aprende ó la conoce. Debe concluirse, por consiguiente, que los actos sensitivos son cognoscitivos [1].

Pero las potencias sensitivas son las potencias cognoscitivas *inferiores,* mientras que el entendimiento es la potencia cognoscitiva superior. Así lo revela el *objeto formal* de la sensibilidad. Sólamente las cosas materiales ó corpóreas constituyen el objeto de las potencias sensitivas, cualquiera que sea el grado de la perfección de las mismas. Además, la sensibilidad aprende las cosas materiales tal y como en la realidad existen, á saber, de un modo *singular* ó *individual;* y no pasa propiamente del conocimiento de las cualidades externas de los cuerpos, cualidades que por esta razón reciben la denominación de sensibles, ni es capaz de penetrar hasta la esencia de la substancia corpórea, ni menos de considerarla con precisión de las cualidades singulares que realmente la afectan. Cabe, por tanto, decir que los *caracteres* del objeto de toda potencia sensitiva son la *materialidad* y la *singularidad.* El objeto del entendimiento, por el contrario, está en lo inmaterial y en lo universal. Luego las potencias sensitivas son las potencias cognoscitivas menos perfectas, y su objeto el menos noble.

En la definición de las potencias sensitivas hacemos constar, por último, que, mediante ellas, únicamente conocemos las cosas materiales que las modifican. Explicado quedó en la ONTOLOGÍA [2] que el tránsito de la

1 Consúltese á SALIS SEEWIS, *Della conoscenza sensitiva,* Prato, 1881, pág^s. 26 á 34. De esta obra verdaderamente admirable tomamos los argumentos resumidos arriba.

2 Véase la lección 7.ª

potencia al acto reclama esencialmente una mutación, la cual sólo puede ser causada en la potencia por una cosa que ya esté en acto, porque la potencia, como tal, no es capaz de determinarse al acto. También el entendimiento necesita, en cuanto es una verdadera potencia, ser determinado al acto de algún modo; pero la mutación, que hace obrar las potencias sensitivas, es causada, como lo enseña la experiencia, por las mismas cosas materiales, y por eso se dice que es una mutación *material* [1].

No es difícil inferir de lo que acabamos de exponer que *todas las potencias sensitivas son orgánicas*, de manera que el sujeto en que inmediatamente residen no es el alma sola, ni tampoco el cuerpo solo, sino el compuesto físico de alma y cuerpo. La naturaleza orgánica de las potencias sensitivas es tan evidente que ninguna falta haría demostrarla, si no hubiese todavía quienes pretenden que la sensación es un mero acto del alma, y que el cuerpo no concurre á su produción más que como simple ocasión ó determinante extrínseco. Esta última doctrina, que fué enseñada en la antigüedad por Platón, también en la antigüedad fué refutada victoriosamente por Aristóteles [2], y después por San Agustín [3], Santo Tomás de Aquino [4] y Suárez [5], á pesar de lo cual modernamente ha sido restaurada por Descartes y sus discípulos.

Las principales razones, que prueban la naturaleza orgánica de las potencias sensitivas, son las siguientes:

---

1 CORNOLDI, *La Filosofia scolastica di S. Tommaso e di Dante*. Roma, 1889, pág. 247.

2 *De anima*, l. I, t. 66 y l. III, t. 6 y 7, citado por S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXV, a III.

3 Aunque platónico en algunas, en esta, como en otras muchas cuestiones, se apartó S. AGUSTÍN de la doctrina del filósofo ateniense, enseñando que el sentir es acción del compuesto, y no únicamente del alma. Epist. CXXXVII *ad Volusianum*.

4 *Sum. theol.*, lug. cit. *De sensu et sensato*, lect. I.

5 *Tractatus de anima*, lib. II, c. III, n. 2.

1.ª A todos nos enseña la experiencia que sentimos mediante los órganos. Así nos dice, por ejemplo, que vemos con los ojos, que gustamos con el paladar, etc. 2.ª El acto de sentir no es producido únicamente por los órganos, porque después de la muerte el órgano permanece, pero es incapaz de sentir. Tampoco es producido únicamente por el alma, porque los espíritus que no están ordenados á juntarse con materia carecen de sentidos, y porque inutilizado el órgano correspondiente á un sentido, el alma es completamente incapaz de sentir lo perteneciente á él. Luego el acto de sentir es producido por el compuesto de alma y cuerpo. 3.ª Todas las potencias sensitivas son pasivas [1], en cuanto deben ser movidas á la operación por la acción de su objeto. Ahora bien, siendo material el objeto de los sentidos, material será también la acción que este objeto ejerza sobre ellos. Si las potencias sensitivas fuesen inorgánicas, ó lo que es lo mismo, residiesen sólamente en el alma, debería admitirse que los cuerpos son capaces de obrar sobre ésta, lo cual repugna, porque lo material ó extenso no puede por sí obrar sobre lo inmaterial ó simple [2] y modificarlo. Pero no hay inconveniente alguno en que los cuerpos obren sobre el compuesto de alma y cuerpo, modificando materialmente los órganos corpóreos de los respectivos sentidos [3].

Contra esta última razón nada vale decir que los cuerpos obran materialmente sobre los órganos, en los cuales no reside virtud sensitiva, y que después los órganos comunican al alma por medio de los nervios la impresión recibida; porque siendo, á su vez, los ner-

---

1 Véase la lección 45.ª

2 Más adelante probaremos la simplicidad ó inmaterialidad del alma. Véase la lección 70.ª y á S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXXIV, art. VI. Nihil corporeum imprimere potest in rem incorpoream.

3 «...non est inconveniens, quod sensibilia, quae sunt extra animam, causent aliquid in conjunctum». S. THOM., *lug. cit.*

vios substancias corpóreas, no pueden obrar sobre el alma incorpórea. Sería inútil, por otra parte, en tal hipótesis, la maravillosa y complicada estructura de los órganos de los sentidos, pues bastaría que los nervios terminasen en la superficie del cuerpo, para que pudiesen transmitir al alma las impresiones de los cuerpos exteriores [1].

Es indudable, de consiguiente, que las potencias sensitivas residen inmediatamente en el compuesto físico de alma y cuerpo [2]. La doctrina contraria es tan absurda como el principio de que parte, á saber, que el cuerpo y el alma se unen de un modo accidental, cuando esta unión es verdaderamente substancial, como más adelante probaremos [3].

De la afirmación de la naturaleza orgánica de las potencias sensitivas se infiere la consecuencia de que el alma humana, una vez separada del cuerpo, es incapaz de sentir, por más que en ella permanezcan las potencias sensitivas, como en su principio ó raiz [4]. Infiérese, además, que toda potencia sensitiva es *irreflexiva;* lo cual quiere decir que ningún sentido es capaz de advertir su propia sensación por especie alguna reflexión sobre sí mismo [5]. En efecto, para que una potencia sensitiva fuese capaz de reflexionar, sería menester que pudiese volver sobre sí misma, de suerte que toda ella se reconcentrase, por decirlo así, en un solo punto. Pero semejante reconcentración es imposible, porque el órgano de todo sentido es extenso, y, como tal, tiene necesariamente unas partes fuera de otras.

---

1 LIBERATORE, *Del composto umano*, Nápoles, 1880, pág. 170.

2 «...sentire non est proprium animae, neque corporis, sed conjuncti. Potentia ergo sensitiva est in conjuncto, sicut in subjecto». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXVII, a. V.

3 Véase la lección 74.ª

4 Véase la lección 45.ª

5 PRISCO, *Elementos de Filosofía especulativa* (versión española), vol. I, pág. 209 y 210.

Los órganos en que residen las potencias sensitivas ó se encuentran en la superficie del cuerpo, ó en el interior del mismo. De aquí la división de la sensibilidad en *externa* é *interna*. Pero los sentidos internos y los sentidos externos no se diferencian únicamente por la situación en el cuerpo de sus respectivos órganos, sino que se diferencian también por los actos que unos y otros ejecutan y por los objetos en que estos actos se terminan. Por medio de los sentidos externos percibe el alma las cualidades materiales de los objetos corpóreos, que impresionan el organismo; mas por medio de los sentidos internos percibe las mutaciones ó modificaciones determinadas en el compuesto de alma y cuerpo por los objetos corpóreos exteriores aprendidos por los sentidos externos, percibe las sensaciones de estos últimos sentidos, y áun percibe en los cuerpos exteriores ciertas cualidades que no le dan á conocer los sentidos externos, según manifestaremos al tratar especialmente de cada una de las potencias que componen la sensibilidad interna. Los sentidos externos se comunican inmediatamente con los objetos exteriores, y los sentidos internos sólo se comunican con estos objetos por medio de los externos [1].

b).—De los sentidos externos.

LECCIÓN 48.ª

NÚMERO, OBJETO, ÓRGANOS Y ORDEN DE LOS SENTIDOS EXTERNOS.

Damos el nombre de *sensibilidad externa al conjunto de las potencias sensitivas, por medio de las*

1 Consúltese á SALIS SEEWIS, *Della conoscenza sensitiva*, 1881, págs. 109 y siguientes.

cuales aprendemos inmediatamente de un modo singular los objetos corpóreos que impresionan nuestro organismo.

Los *sentidos externos* son cinco, á saber: la *vista*, el *oido*, el *olfato*, el *gusto* y el *tacto*. La distinción real, que media entre estos sentidos, resulta de la diversidad específica de los *objetos formales*, en que se terminan sus respectivas operaciones [1].

El objeto formal de la vista es el color. Llámanse colores *elementales*, aquellos de cuya combinación se originan los demás. Tales son, á lo menos los principales, el rojo, el verde y el violado. Por medio de la vista aprendemos la variedad de los colores, la mayor ó menor intensidad de los mismos, y también la extensión, la figura, la posición, la distancia y el movimiento de los cuerpos. No puede decirse que la luz sea objeto de la vista, porque no es más que una cualidad que hace visibles los objetos.

El sonido es el objeto formal del oido. Percibimos con este sentido la variedad de los sonidos, su mayor ó menor intensidad, el tono y el timbre.

Objeto formal del olfato es el olor, y del gusto el sabor.

Constituyen, por último, el objeto formal del tacto el grado de calor, la aspereza ó suavidad, la resistencia ó blandura, el peso etc. de los cuerpos, y también la extensión, la figura, el movimiento etc. de los mismos.

Los filósofos han discutido acerca de la *posibilidad y existencia de otros sentidos externos*, además

---

1 Véase lo que dijimos en la lección 44.ª acerca del criterio general con que deben ser discernidas las potencias del alma. No faltan filósofos que hayan adoptado otros criterios para clasificar los sentidos externos. Alguno de estos criterios fué ya refutado por Santo Tomás de Aquino, como muestra el Sr. Ortí y Lara en las págs. 157 y siguientes del vol I de sus *Principios de Psicología según la doctrina de Santo Tomás de Aquino mirando al estado actual de la cultura moderna*, 1890.

de estos cinco. Balmes [1] admite la posibilidad de que tengamos un sexto sentido, pero dice, combatiendo la opinión de Lamennais [2], que en tal caso nada ocurriría que destruyese la certeza de nuestros conocimientos, ni alterase el orden y la naturaleza de nuestras ideas. Nosotros creemos, sin embargo, que no existen, ni pueden existir otros sentidos distintos de los cinco que el hombre posee. La experiencia nos enseña, en efecto, que no tenemos más que cinco sentidos externos; y la razón nos dice que ciertos fenómenos que en nosotros se producen, como por ejemplo, el efecto que nos causa la música, no resultan de un sexto sentido, sino que son fenómenos complejos, que pertenecen, de una parte, al orden sensible, y, de otra, al orden intelectual. Ni es posible que existan otros sentidos, porque dependiendo la distinción real entre los sentidos externos de la diversidad específica de sus respectivos objetos, esto es, de las cualidades sensibles de los cuerpos, semejantes cualidades no determinan mas que cinco sentidos, de manera que un nuevo sentido carecería de objeto formal [3].

El objeto de los sentidos externos se divide en propio y común. Llámase objeto *propio* de un sentido *(sensibile proprium)* aquella cualidad corpórea, que sólo puede ser percibida por un sentido. Así, por ejemplo, el color es objeto propio de la vista, y el peso del tacto. Se llama objeto *común (sensibile commune)* aquella cualidad corpórea, que puede ser percibida por dos ó más sentidos, *v. gr.*, la extensión, que puede ser percibida por el tacto y por la vista.

---

1 *Filosofía fundamental*, 1878, vol. II, págs. 79 á 86 (lib. II, cap XVII y XVIII).

2 LAMENNAIS (1782-1854) sostuvo primeramente teorías escéptico-tradicionalistas, pero en los últimos años de su vida publicó un *Bosquejo de una filosofía*, defendiendo el panteismo.

3 SANSEVERINO, *Institutiones seu elementa Philosophiae christianae cum antiqua et nova comparatae*, Nápoles, 1885, vol. I, págs. 242 y sigts.

El objeto propio de un sentido y el objeto común á varios sentidos se denominan *sensibles per se,* porque las cualidades que los constituyen son capaces de mover á aquel ó á aquellos sentidos á aprenderlas. Pero reciben la denominación de *sensibles per accidens* las cualidades ó entidades de los objetos corpóreos, que acompañan al sensible propio. Así, por ejemplo, el peso y la substancia de una cosa, cuyo color percibimos por medio de la vista, son objetos *per accidens* de este sentido, pero el peso es objeto sensible *per se* del tacto y la substancia objeto propio del entendimiento.

Importa, sin embargo, advertir que la denominación de sensible *per accidens* se da más frecuentemente y con mayor exactitud á la *substancia* del cuerpo, cuyas cualidades percibimos por los diferentes sentidos, porque si bien la substancia corpórea no es el objeto *per se* de sentido alguno, todos los sentidos en cierto modo la perciben. Los accidentes de los cuerpos son, en efecto, aquello que obra sobre nuestros sentidos, son sensibles *per se,* son aquello que por medio de los sentidos externos propiamente aprendemos. Pero es imposible sentir dichos accidentes sin sentir al mismo tiempo el sujeto en que residen, esto es, la substancia corpórea. No existiendo separadamente de la substancia de los cuerpos, sino adheridos á ella, el sentido, que aprendiese los accidentes de un cuerpo con precisión de su substancia, tendría que ejecutar un acto de abstracción. Mas este acto supera al poder cognoscitivo de los sentidos, que son potencias orgánicas limitadas al conocimiento de lo concreto y material. Luego los sentidos aprenderán los accidentes ó cualidades corpóreas según que residen en la substancia de los cuerpos, la cual, por consiguiente, será sensible *per accidens.* En otros términos, el conocimiento de la substancia de los cuerpos va envuelto implícitamente en el conocimiento de las cualidades sensibles de los mismos [1].

1 «...la cognizione della natura, quale si ha per l' atto sensitivo, è implicita nella

Acerca de las cualidades sensibles *per se* de los cuerpos suscítase la cuestión relativa á determinar *si estas cualidades existen realmente en los cuerpos, ó si son meras modificaciones del sujeto sensitivo.* En este, como en tantos otros puntos, han sostenido los filósofos diversas opiniones. Leucipo y Demócrito, entre los griegos, enseñaban que los cuerpos no tenían más propiedades reales que la extensión sólida y la figura, de suerte que para ellos el color, el olor, lo dulce etc. eran cualidades, que carecían de toda realidad objetiva. Modernamente renovaron esta teoría Descartes y también Locke, quien dividió las cualidades de los cuerpos en *primarias* y *secundarias* [1], llamando primarias á aquellas cualidades, que consideraba dotadas de existencia real ú objetiva en los cuerpos, y secundarias á las que tenía por meras modificaciones ó afecciones del sujeto sensitivo. No contento con esto Berkeley [2], y no encontrando razón alguna para conceder á las cualidades primarias lo que Locke negaba á las secuncarias, negó categóricamente á unas y á otras toda realidad objetiva. Más adelante Tomás Reid [3], y con él la escuela escocesa, proclamó de nuevo la realidad objetiva de las cualidades primarias. Posteriormente otros filósofos, como Garnier [4], han combatido la di-

cognizione delle qualità sensibili, che l' avvolgono come in un velo densissimo impenetrabile ai sensi. La facoltà sensitiva se ne impossessa, ma come d' un gioiello racchiuso in uno scrigno». SALIS SEWIS, *Della conoscenza sensitiva*, pág. 46.

1 LOCKE, *Essay concerning human unterstandig*, lib II, c. VIII, § 9 y 10.

2 BERKELEY nació en Irlanda el año de 1684 y murió en Oxford el 1753. Desenvolvió en sentido idealista las doctrinas de Locke. Sus obras principales son las tituladas *Principios de los conocimientos humanos* y *Teoría de la visión.*

3 REID nació en 1710 y falleció en 1796. La escuela escocesa, organizada principalmente por este filósofo, fué un movimiento de reacción contra el escepticismo y el sensualismo, que se habían desarrollado, como resultado de las teorías de Locke. Pero la filosofía de la escuela escocesa tiene, entre otros defectos, el de ser sumamente incompleta.

4 *Critique de la philosophie de Th. Reid*, Paris 1840, y *Traité des facultés de l' âme*, lib. VI, sect. 1, c. III, vol. II, citados por PRISCO (*Elementos de Filosofía especulativa*, vers. esp., vol. I, pág.s 211 y sig^tes).

visión de las cualidades de los cuerpos en primarias y secundarias, por afirmar la realidad objetiva de unas y de otras.

Nosotros consideramos perfectamente admisible la división de las cualidades corpóreas en primarias y secundarias, siempre que se entiendan por las primeras los accidentes predicamentales y por las segundas los accidentes predicables [1] de los cuerpos. Pero creemos que no es posible negar la realidad objetiva de estas cualidades corpóreas primarias y secundarias, que percibimos por medio de los sentidos, sin negar al mismo tiempo, ó á lo menos poner en duda, la realidad de los cuerpos. En efecto; las cualidades primarias de los cuerpos, como por ejemplo, la extensión, se derivan inmediatamente de la esencia de toda substancia corpórea, de tal suerte que ningún cuerpo puede haber que carezca de ellas. Así es que la negación de la realidad objetiva de las cualidades primarias equivale á la negación de la realidad objetiva de los cuerpos. Respecto de las cualidades secundarias, que son las no emanadas necesariamente de la esencia de la substancia corpórea, y que se conciben como contingentes en los cuerpos, también afirmamos que tienen alguna realidad en la substancia corpórea. Muchos cuerpos hay que únicamente se nos manifiestan por medio de sus cualidades secundarias, *v. gr.,* por su olor, por su sonido etc. La negación de la realidad objetiva de tales cualidades ó accidentes nos obligaría á dudar de la realidad objetiva de la misma substancia corpórea. Resulta, por tanto, que no es posible negar la realidad objetiva de las cualidades primarias ó secundarias, sin incurrir en el idealismo ó en el escepticismo.

Sobre la realidad objetiva de las cualidades primarias no insistiremos más, porque es tan evidente como

---

1 Véase la lección 18.ª

la realidad objetiva de los mismos cuerpos que las poseen. Pero acerca de las cualidades secundarias, advertiremos que no puede decirse de un modo absoluto que existan en los cuerpos, ni tampoco que sean modificaciones del sujeto sensitivo, sino que ambas afirmaciones pueden hacerse en cierto sentido, según explica un moderno tratadista [1]. Consideradas las cualidades secundarias en su actividad efectiva *(in actu)*, implican una modificación orgánica de la sensación, son á la manera de una envoltura interna del acto sensitivo, porque la sensación en sí misma no es amarga, ni dulce etc., sino acompañada de estas cualidades que la afectan. Luego las cualidades secundarias en acto vendrán á ser modificaciones del sujeto, cuya es la sensación, ó sea, del sujeto sensitivo, y no de los cuerpos, que son el término ó el objeto del acto de sentir. Ahora bien; es claro que las modificaciones orgánicas de la sensación deberán reconocer alguna causa, la cual no será el mismo sujeto sensitivo, porque, siendo pasivos los sentidos externos, el sujeto sólamente puede percibir, mediante ellos, las cosas que excitan y determinan la correspondiente operación cognoscitiva ó aprehensiva. Dicha causa deberá ser externa, deberá encontrarse en los mismos objetos percibidos, en los cuales, de consiguiente, será menester que tengan alguna realidad las cualidades secundarias. Luego, á lo menos en potencia *(in potentia)*, deberán estas cualidades existir en los cuerpos, ó lo que es lo mismo, deberán poseer los cuerpos las aptitudes indispensables para determinar en nuestros sentidos el conocimiento de las cualidades secundarias, cualidades que tendrán en los cuerpos verdadadera realidad objetiva, áun cuando no sea más que como aptitudes y disposiciones efectivas.

Mal hacen, por tanto, los fisiólogos, que profesan la

---

1 Prisco, *obr. cit.*, vol. I, pág.s 214 y sig.tos

teoría llamada *genética,* en afirmar que la excitación causada por un cuerpo en la lengua y el paladar engendra el sabor, en el aparato auditivo el sonido, en las fosas nasales el olor, etc., pues aunque la sensación es una operación vital, en cuanto procede del sujeto sensitivo, este sujeto no saca de sí mismo la forma que determina y especifica la sensación [1], sino que la recibe de los objetos externos, en los cuales, por consecuencia, alguna realidad han de tener todas las cualidades sensibles.

Explicado en los párrafos precedentes el objeto de los sentidos externos, no nos detendremos ahora en estudiar los *órganos* de estos sentidos. Nos limitaremos á indicar que son órgano de la vista los ojos, del oido el aparato auditivo, del olfato la membrana mucosa de las fosas nasales, del gusto principalmente la lengua, y del tacto todas las partes del cuerpo donde hay nervios [2] y especialmente las yemas de los dedos de la mano [3]. Advertiremos, además, que es verdaderamente maravillosa la estructura de los órganos de los sentidos y cabalmente adecuada á las funciones que han de desempeñar, estructura y funciones cuyo estudio pertenece á la Somatología; y que asímismo es admirable la *situación* [4] que cada uno de los órganos de los sentidos ocupa en nuestro cuerpo. En la parte más elevada de éste, hállanse los ojos, para que con ellos sea posible ver los objetos distantes, salvando los obstáculos que podrían impedir su visión. El aparato auditivo es doble y está colocado á ambos lados del cuerpo, para que pueda recibir las impresiones de los sonidos que procedan de todas partes. El órgano del gusto,

---

1 Véase á Ortí y Lara, *Principios de Psicología*, 1890, vol. I, pág. 144.

2 Estas partes del cuerpo son órganos del tacto llamado *pasivo*.

3 Las yemas de los dedos de la mano son órganos especiales del tacto llamado *activo*.

4 Así aquella estructura como esta situación prueban elocuentemente la infinita sabiduría del Artífice supremo.

que nos sirve comúnmente para apreciar si son sanos ó nocivos los alimentos, está situado en la puerta del tubo digestivo. Muy cerca del órgano del gusto encuéntrase el órgano del olfato, para que pueda auxiliar á aquel sentido; y á la entrada del aparato respiratorio, porque nos sirve para conocer las buenas ó malas cualidades del aire respirable. Por último, el tacto, que nos proporciona el conocimiento de lo que es bueno ó perjudicial á nuestro cuerpo, tiene su órgano en toda la superficie del mismo, y sobre todo en las manos, porque de ellas nos valemos para coger los objetos y para distintas labores.

Si tratamos ahora de averiguar *el orden de superioridad* entre los sentidos externos, advertiremos desde luego que la vista es el sentido más noble y excelente, porque es capaz de percibir multitud de objetos y porque sus operaciones se asemejan en cierto modo á las del entendimiento mucho más que las de los restantes sentidos externos. Después de la vista viene el oido, cuyo objeto es, por decirlo así, menos material que los objetos de los demás sentidos. El olfato es superior al gusto y al tacto, porque, como la vista y el oido, no necesita ponerse en inmediato contacto con los objetos exteriores. De este contacto han menester el gusto y todavía más, si cabe, el tacto, por lo cual son los sentidos menos nobles.

También si se considera á los sentidos, no ya en sí mismos, sino con relación al auxilio que prestan al entendimiento, deben ser mirados como superiores á los demás la vista y el oido. Pero entre estos dos, quizá el oido merezca ocupar el primer lugar, porque áun siendo indudable que la vista es un medio empleado con grandes resultados en la adquisición de todas las ciencias, sobre todo de las mal llamadas experimentales, todavía parece que el oido instruye más que la vista, porque de él nos valemos para percibir el sonido de las palabras, que son el auxiliar más eficaz de la in-

teligencia. Así, se puede observar que son más graves y funestos los efectos que produce en el orden intelectual la carencia de oido, que la carencia de vista.

LECCIÓN 49.ª

De la sensación externa.

Puede definirse la *sensación externa*, diciendo que es *la percepción directa ó inmediata de un objeto corpóreo singular, que impresiona el órgano de algún sentido externo*. Más brevemente: son sensaciones externas los actos de los sentidos externos.

En la lección 47.ª demostramos que todas las potencias sensitivas son cognoscitivas. Vimos, en efecto, que los actos de estas potencias ofrecen los dos caracteres propios del conocimiento. Cuanto allí dijimos es perfectamente aplicable á la sensación externa, que, en adelante, designaremos con el simple nombre de sensación. Por medio de la sensación se nos hace manifiesto un objeto corpóreo singular, ó lo que viene á ser lo mismo, las cualidades sensibles poseidas concretamente por los cuerpos. Al manifestársenos estas cualidades ó aquel objeto, los aprendemos, conocemos ó percibimos.

Muchas veces, por no decir siempre, el acto de percibir un objeto corpóreo singular, en que propiamente la sensación consiste, va acompañado de una modificación *afectiva* agradable ó desagradable; en otros términos, el acto sensitivo nos causa placer ó dolor. La coexistencia de ambos fenómenos ha llevado á algunos filósofos [1] á considerar á la sensación como una mera afección subjetiva de placer ó de dolor. Pero el placer y el dolor, lejos de constituir la esen-

1 Tales como los partidarios de la escuela escocesa. Véase á Hamilton, *Lectures on Metaphysics*, lect. XXIV.

cia de la sensación, son modificaciones afectivas, son afecciones del apetito sensitivo, el cual es una potencia realmente distinta de los sentidos [1]. Que dichas afecciones resulten y sean como una consecuencia de la sensación no nos autoriza para afirmar que son verdaderas sensaciones. Una de las razones más concluyentes, que puede presentarse en favor de la distinción real entre la sensación y la afección de placer ó dolor, es que la sensación procede siempre de fuera á dentro, porque comienza por la impresión del cuerpo sobre el órgano del sentido, mientras que el placer ó el dolor no pocas veces proceden de dentro á fuera, esto es, del alma al cuerpo. Así, por ejemplo, un disgusto nos produce dolor en algún órgano.

En la definición de la sensación afirmamos que ésta es percepción *directa* ó *inmediata* de un objeto corpóreo. Con tales calificativos, que aplicamos á la percepción sensitiva, queremos dar á entender que cuando sentimos un objeto, no percibimos cosa alguna intermedia ó interpuesta entre el sujeto sensitivo y el objeto sentido, sino que el mismo objeto sentido es aquello en que se termina el acto de sentir. La mera observación de nuestras sensaciones nos convence firmemente de esta verdad. Se equivocan, por tanto, los que creen que con la sensación percibimos la impresión causada por los cuerpos en los órganos de nuestros sentidos, y asímismo los que opinan que percibimos una semejanza ó representación sensible del objeto corpóreo, porque aquella impresión es únicamente una condición *sine qua non* del acto sensitivo, y esta semejanza un simple medio al través del cual percibimos directamente el objeto corpóreo. Precisamente en eso se distingue la sensación externa de la interna. La primera es percepción inmediata de los cuerpos, la segunda no es más que percepción

1 Véase la lección 64.ª

mediata de los mismos. Los sentidos internos sólo aprenden los cuerpos por el conducto de los externos.

Concluye la definición de la sensación, advirtiendo que la cosa corpórea singular, objeto de la sensación, debe impresionar el órgano de algún sentido externo. Esta *impresión*, en efecto, es condición indispensable para que los sentidos externos ejecuten sus propios actos, y resulta de la acción material que el objeto corpóreo ejerce sobre el órgano correspondiente. Es, en otros términos, una *mera modificación orgánica* causada por la acción de un cuerpo.

Semejante impresión es unas veces *inmediata*, porque la produce el mismo objeto corpóreo, cuando se aplica al órgano sensitivo, tocando con su superficie la del órgano, como puede observarse en las sensaciones del tacto y del gusto; y otras veces dicha impresión es *mediata*, porque el cuerpo la causa por medio de otro cuerpo, como ocurre cuando la sensación pertenece á los demás sentidos, *v. gr.*, al oido, cuyo órgano recibe la impresión del sonido por medio del aire.

Pero la impresión ó modificación orgánica es siempre completamente diversa de la modificación, que en el sentido determina el acto de sentir ó la sensación. La impresión es una modificación puramente material del órgano del sentido, porque es efecto de la acción de un cuerpo sobre un órgano corpóreo; mas la sensación es un acto, que, áun cuando se termine en un objeto corpóreo y se ejecute mediante el concurso de un órgano, procede, sin embargo, radicalmente de la actividad del alma, de cuya inmaterialidad por fuerza ha de participar. Por esta razón la impresión orgánica puede tener lugar en un cadáver, pero la sensación no. Es más, hasta en el individuo vivo cabe que ciertos órganos sensitivos experimenten alguna impresión, sin que por eso se produzca la sensación correspondiente; y así ocurre, en efecto, cuando el alma

tiene muy vehementemente concentrada la atención en alguna cosa, cuando la impresión es demasiado enérgica y sobre todo en el sueño. En suma, *la impresión y la sensación son cosas tan distintas como un hecho fisiológico y un hecho psicológico.*

La impresión orgánica, por tanto no es más que un *requisito indispensable* para que tenga lugar la sensación. Pero esta impresión no debe ser demasiado fuerte ni demasiado débil. De ello se convencerá el que intente, por ejemplo, leer á la luz de las estrellas ó mirar fijamente el disco solar [1]. Otros *requisitos* indispensables para que la sensación se produzca son los siguientes: 1.° Que el órgano del sentido esté sano ó no incapacitado accidentalmente, porque un aparato ó instrumento estropeado no puede desempeñar las funciones, de que es capaz uno que se encuentre en buen uso. 2.° Que la acción material del objeto corpóreo sobre el órgano sensitivo no sea alterada ó modificada por algún agente externo. 3.° Que, como explican los fisiólogos, la impresión orgánica sea transmitida al cerebro, por medio de los nervios, y que después el cerebro reaccione sobre el órgano impresionado. Así se explica que la sensación no se verifique, una vez cortados los nervios, que ponen en comunicación los órganos de los sentidos con el cerebro, y cuando éste es destruido ó suficientemente lesionado. 4.° Que el alma aplique su actividad á la impresión orgánica, porque la experiencia enseña, por ejemplo, que el soldado en medio del combate no oye á veces las palabras de sus jefes, ni siente la impresión de la bala que le hiere [2].

Este último requisito, que pertenece al orden psicológico, es, por lo menos, tan indispensable como los demás. Requiérese el segundo, no tanto para que la

---

1 CARD. GONZÁLEZ, *Filosofía elemental*, 1884, vol. I, pág. 251.

2 CARD. GONZÁLEZ, *lug. cit.*

sensación tenga lugar, como para que en el acto de percibir sensiblemente un objeto, éste se nos manifieste tal y como es en la realidad. Por lo que toca al tercero, es menester insistir en que los movimientos de los nervios y del cerebro no son más que fenómenos fisiológicos, que deben necesariamente verificarse para que sintamos, porque los materialistas y positivistas [1] sostienen la errónea doctrina de que tales movimientos constituyen la sensación misma.

Presentan, para llegar á esta conclusión, un argumento fundado en el paralelismo ó correspondencia, que se observa entre la sensación y el movimiento de los órganos sensitivos. Pero tal argumento carece de toda eficacia, porque una cosa es el paralelismo entre dos fenómenos, y otra muy distinta la identidad de los mismos. Cierto que sin la impresión orgánica, sin la transmisión de esta impresión al cerebro y sin la reacción del cerebro sobre el órgano impresionado, la sensación no se verificaría; pero de eso es imposible inferir que aquellos movimientos constituyan la misma sensación ó se transformen en ella [2].

Lejos de confundirse la sensación con los movimientos materiales de los órganos, presenta caracteres radicalmente diversos de los de tales movimientos. Así, la sensación es una acción *inmanente*: toda ella se queda en el sujeto que la ejecuta, terminándose intrínsecamente en él, como actuación del mismo sujeto sensitivo. Por el contrario, las acciones mecánicas, y con ellas los movimientos de los nervios y del cerebro, son *transeuntes*, porque estas acciones y movimientos se terminan en una cosa distinta del sujeto que las ejerce [3]. Luego la naturaleza de la sensación es di-

1 Como Büchner, Moleschott, Tyndall, Taine, Du Bois Reymond, Heriberto Spencer, etc.

2 Véase á Ortí y Lara, *Principios de Psicología*, 1890, vol. I, págs. 120 y siguientes.

3 «Así como una acción mecánica, calorífica, lumínica, eléctrica, que se con-

versa de la de los movimientos orgánicos ó materiales, y nunca éstos podrán convertirse en aquélla. Semejante transformación, que el mismo oráculo de los positivistas, Heriberto Spencer [1], consideraba como enigmática, es á todas luces absurda. Por maravillosamente que se combinasen varias acciones mecánicas, varios movimientos orgánicos, nunca por eso perderían su naturaleza material: siempre continuarían siendo transeuntes, y jamás inmanentes, y, por consecuencia, nunca llegarían á convertirse en sensaciones [2].

Sin embargo, ciertos escritores han exagerado tanto la tesis materialista, que han llegado á sostener que el cerebro produce las sensaciones y las intelecciones, digiriendo de algún modo las impresiones externas y segregando orgánicamente el pensamiento [3]. Para refutar esta perniciosa doctrina basta considerar que la sensación no es una cosa material, sino un acto vital cognoscitivo, una representación inmaterial de los objetos corpóreos. Ninguna fuerza física, ningún cuerpo, por muy perfecta que su estructura sea, puede tener virtud suficiente para elaborar productos dotados de naturaleza superior á la suya, sino que sus efectos han de ser puramente materiales, como la causa que les da la existencia. Ni la sensación, ni menos el pensamiento, que son conocimientos ó representaciones ideales perfectivos del sujeto cognoscente, serán, por tanto, obra del cerebro, ni de órgano alguno, por más

---

servara íntegra en su fuente en el momento mismo en que se termina en un cuerpo extraño, estaría en oposición con todas las leyes físicas, sería también un verdadero absurdo psicológico, una representación sensible, que saliera fuera del sujeto en que ha nacido». ELEIZALDE, *Psicología*, 1890, págs. 89 y 90.

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

2 Consúltese á SALIS SEEWIS, *Della conoscenza sensitiva*, 1881, págs. 303 y 304.

3 »Nous concluons avec la même certitude, que le cerveau *digère* en quelque sorte les impressions, qui il fait organiquement la secrétion de la pensée». CABANIS. *Rapport du physique et du moral de l' homme*.

que la sensación sólo pueda tener lugar mediante el concurso de los órganos.

No es posible prescindir aquí de decir dos palabras acerca de la llamada *Psico-física*. El fundador de esta teoría, Fechner [1], dice que es la encargada de determinar las relaciones entre el alma y el cuerpo, y en general entre el mundo físico y el psíquico. Los partidarios de la Psico-física, sin embargo, se han limitado al estudio de la sensación, que se han figurado medir exactamente [2]. El mismo Fechner formuló con este objeto la siguiente ley: la intensidad de la sensación crece como el logaritmo de la excitación [3]. No vamos á examinar detenidamente esta ley, que áun por los mismos positivistas ha sido y es combatida. Nos limitaremos á consignar el hecho de que si bien algunos pretenden haber medido la duración de las sensaciones, ningún procedimiento hay para medir la sensación misma. Es más; ni la sensación, ni fenómeno psicológico alguno puede ser medido por la impresión orgánica, cuya naturaleza es muy diversa de la de la sensación y de los demás fenómenos internos. Ni siquiera puede ser medida por otro fenómono interno, porque si comparamos, por ejemplo, una sensación con otra sensación, advertiremos que la una es más intensa que la otra, pero nos será absolutamente imposible expresar el número de veces que la primera contiene á la segunda. Por estas razones tampoco son susceptibles de medida las diferencias entre dos ó más sensaciones.

Porque todas las potencias sensitivas son orgánicas [4], es claro que el sujeto inmediato de la sensación ex-

1 *Elementos de Psico-física.*

2 Por eso algunos han designado acertadamente á esta nueva teoría con el nombre de *Estesimetría*, palabra mediatamente compuesta de αἰσθήσις, sensación, y μετρέω, medir.

3 Esta palabra expresa lo que ordinariamente se llama impresión ó impresión orgánica.

4 Véase la lección 47.ª

terna no será el alma sola, ni tampoco el cuerpo solo, sino el compuesto físico de alma y cuerpo. Pero ocurre preguntar: *¿dónde tienen lugar ó en qué parte del compuesto se ejecutan y perfeccionan las sensaciones externas?* Algunos han pretendido que las sensaciones acaecen en el cerebro, pero nosotros entendemos que se perfeccionan en los mismos órganos animados de los sentidos externos, que tan admirablemente se hallan dispuestos para este objeto. De semejante verdad nos convencen firmemente nuestra propia conciencia y el testimonio de todos los hombres, cuando nos aseguran que vemos en el ojo, oimos en el aparato auditivo, percibimos los olores en la nariz, etc. Contra lo cual nada significa el hecho de que, cortados los nervios que ponen en comunicación los órganos de los sentidos con el cerebro, ó destruido éste, no se produzcan las sensaciones externas, porque ya sabemos que son requisitos indispensables, para que la sensación tenga lugar, dicha comunicación y que el cerebro reaccione sobre los órganos de los sentidos. Del hecho mencionado, además, no se infiere que las sensaciones se perfeccionen en el cerebro, como tampoco en los órganos de los sentidos, sino simplemente que aquél y éstos son necesarios para el acto de la sensación; pero nuestra doctrina es demostrada por la observación interna. Nada prueba tampoco en favor de la opinión sostenida por los que pretenden que las sensaciones se perfeccionan en el cerebro, el hecho de que los individuos, á quienes se ha amputado un miembro, crean experimentar dolor en el miembro que les falta; porque dichos individuos donde realmente sienten el dolor es el extremo del nervio cortado, mas como estaban acostumbrados á sentirlo, no en este punto del nervio, sino en el término natural del mismo, que se hallaba en el miembro amputado, juzgan equivocadamente experimentar dolor en aquel término, y, por consiguiente, en el miembro que ya no tienen.

De lo que llevamos expuesto se deriva naturalmente la solución, que debemos aceptar, en la cuestión que versa acerca del *origen de la sensación*. Las soluciones que cabe dar, y han sido dadas por los filósofos á esta cuestión, se reducen á tres, á saber: 1.ª la actividad del alma humana es causa única de la sensación; 2.ª lo es únicamente la actividad de algún agente externo; 3.ª la actividad de algún agente externo y la del alma son junta ó simultáneamente causa de la sensación [1].

La primera solución es inadmisible. En efecto; la experiencia nos enseña que mientras algún agente externo no impresiona los órganos de nuestros sentidos, ninguna sensación experimentamos. Luego ni la actividad necesaria del alma, ni la actividad voluntaria de la misma, como suponen respectivamente Leibnitz y Fichte, podrán ser único origen de la sensación. No podrá serlo en particular la actividad necesaria del alma, porque si lo fuese, siempre y necesariamente sentiríamos, siendo así que la experiencia nos dice que no siempre sentimos. Además, ninguna razón hay capaz de explicar que el alma tenga necesidad de representarse ó de percibir los cuerpos, cuando éstos son materiales y el alma inmaterial. Tampoco podrá ser causa única de las sensaciones la actividad voluntaria del alma, porque las sensaciones se verifican necesariamente, ó sea, sin el concurso de la voluntad, ocurriendo no pocas veces que queremos poner determinada sensación y nos es imposible, por falta de la impresión del objeto correspondiente.

No es menos inaceptable la segunda solución. La acción de un agente externo no puede ser causa única de la sensación, porque la sensación es una operación vital, que exige un principio interno de vida y que este principio obre. Por eso la sensación sólo pue-

---

1 Prisco, *obr. cit.*, vol. I, pág.s 228 y sig.tes

de tener lugar en un hombre ó en un animal vivos, y es imposible en un cadáver, áun cuando sobre él ejerza su acción algún agente externo. Por lo que toca á las sensaciones, ya hemos refutado, aunque brevemente, el materialismo. La sensación no es la mera impresión producida por un cuerpo sobre el órganismo, ni la constituyen tampoco los movimientos que en nuestro cuerpo determina dicha impresión. Pero Berkeley dice que Dios es el agente externo, que produce nuestras representaciones sensibles [1]. Semejante afirmación no puede ser más absurda, en primer lugar, porque es hija del error, llamado idealismo, que niega una cosa tan clara como la existencia de los cuerpos; y en segundo lugar, porque si los cuerpos no existiesen, sería contradictorio creer que Dios, el sér infinitamente bueno y veraz, nos estuviese dando continuamente representaciones engañosas.

No cabe, por tanto, más solución que la tercera, á saber, la que sostiene que *el origen de la sensación es doble, hallándose, de una parte, en la acción que los cuerpos, objeto de los sentidos externos, ejercen sobre nuestros órganos, y, de otra, en la virtud sensitiva del alma humana.* Lo cual nos lleva á afirmar que las sensaciones son operaciones *pasivas,* y que también son potencias pasivas los sentidos externos, en cuanto necesitan, para obrar, ser excitados por algún agente externo finito, ó sea, por el objeto corpóreo, que está fuera del sujeto sensitivo, áun cuando, después de haber recibido la necesaria excitación, apliquen su propia actividad, ejecutando el acto de

---

1 Para hacer esta afirmación, fundábase Berkeley en el principio que ya había sido profesado por la escuela jónica (Véase á KLEUTGEN, *La filosofía antigua expuesta y defendida*, disertación I, cap. I, § II.) y que dice: *lo semejante se conoce por su semejante.* Este principio falso fué refutado por Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, y sustituido por este otro: *cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis.* Consúltese á S. THOM., *De veritate.*, q. II, a. V. ad 5[um] y á ELEIZALDE, *Curso de Filosofía*, vol. I, *Psicología*, 1890, pág. 206, nota.

sentir [1]. A la sensación se la califica, además, de *pasión perfectiva*, significando de este modo que con ella reciben el hombre y el animal una perfección, para la cual se encontraban en potencia, sin que por eso deban perder perfección alguna de las que ya poseían.

Para terminar el estudio de la sensación, vengamos á explicar en qué consisten las *especies sensibles* y á demostrar la necesidad de estas especies para la existencia del conocimiento sensitivo.

Es la sensación, según antes hemos manifestado, un acto inmanente: toda ella se verifica en el sujeto sensitivo, que no sale ni puede salir fuera de sí al ejecutar sus operaciones. Por su parte, las cosas materiales, que constituyen el objeto de los sentidos externos, son realmente distintas y están separadas ó fuera del sujeto sensitivo. Ahora bien; todo conocimiento exige, no sólo la existencia de un sujeto cognoscente y de un objeto cognoscible, sino también cierta unión del sujeto con el objeto [2]. Luego, para que el conocimiento sensitivo tenga lugar, será menester que el objeto vaya á juntarse con el sujeto, ya que éste no es capaz de salir fuera de sí. Mas el objeto no irá á juntarse con el sujeto tal y como física ó realmente es, porque la experiencia nos enseña que el objeto conocido ninguna mutación experimenta en el acto del conocimiento, y porque la razón nos dice que es imposible que el objeto penetre en el sujeto, para que éste lo aprenda ó conozca. No se unirá, por consiguiente, el objeto al sujeto según su propia realidad física, sino mediante alguna cosa que haga sus veces, esto es, mediante cierta semejanza ó representación suya. He aquí la *especie sensible*, y he aquí demostrada, al mismo tiempo, su necesidad para que la sensación se verifique.

---

1 Véase la lección 44.ª «Potentiae sensitive omnes sunt passivae, quia per sensibilia objecta moventur et fiunt actu». S. THOM., Quaest. Disp., *De verit.*, q. XVI, a. I.

2 Véase la lección primera.

La *especie sensible* es, por tanto, *cierta imagen, representación ó semejanza del objeto, por medio de la cual el objeto se hace presente de un modo intencional al sujeto sensitivo y es percibido ó aprendido por éste.*

La semejanza del objeto corpóreo, que se hace presente al sentido, saca al sentido de la natural indeterminación ó indiferencia, en que se halla respecto de las distintas cosas que puede percibir. En virtud del conato residente en los sentidos externos, tienden estas potencias á percibir cuantas cosas constituyen su objeto; mas para que perciban una de ellas, y no las restantes, necesitan ser determinadas por la respectiva especie sensible. Lo cual nos da una nueva prueba en favor de la necesidad de las especies sensibles para la producción del conocimiento sensitivo.

Como el de la sensación, también es doble el *origen de las especies sensibles,* que, si, por una parte, son efecto de la impresión del objeto corpóreo en el órgano del sentido, por otra, resultan de la aplicación de la actividad del sujeto sensitivo al fenómeno de la impresión.

Por lo que hace á la *naturaleza de las especies sensibles,* no son estas especies partículas ó telillas sutiles, que, saliendo de los cuerpos y llevando su imagen, penetren en el alma, como sostuvieron Demócrito y Epicuro, sino imágenes, representaciones ó semejanzas de los objetos corpóreos, que se reciben en el sujeto sensitivo, y por medio de las cuales este sujeto aprende aquellos objetos. De suerte que si las especies sensibles pueden ser llamadas *materiales,* en cuanto resultan de una impresión orgánica y en cuanto sólo representan cosas corpóreas singulares; no obstante, considerando que no son substancias corpóreas, sino accidentes del sujeto sensitivo, y que, por tanto, en este sujeto se reciben, merecen más bien ser tenidas por *inmateriales,* porque todo aquello que es recibido en algún

sujeto debe poseer una naturaleza semejante á la del recipiente [1], y la naturaleza del sujeto sensitivo es inmaterial.

Advertiremos, por último, que *la especie sensible es únicamente el medio, por el cual se efectúa la sensación,* es el principio que determina al sentido á conocer el objeto en ella representado; pero de ninguna manera es el término ó el objeto de la sensación [2]. Una cosa es, por tanto, la especie sensible, y otra cosa muy diversa el objeto externo corpóreo singular, directamente percibido por el sentido al través de la especie. Así, por ejemplo, la especie que está en la vista no es lo que se ve, sino el medio con que se ve; lo que se ve es el color, que está en el cuerpo [3]. La admisión de las especies sensibles no contradice, por consiguiente, la doctrina que antes sostuvimos, al probar que la sensación es percepción *inmediata* de un objeto corpóreo, sino que más bien sirve para robustecerla.

Nada tienen de común las especies sensibles de los Escolásticos con las famosas *ideas-imágenes* de Locke. Este filósofo sostenía una tesis completamente contraria á la nuestra, porque decía que los sentidos no perciben los objetos sensibles, sino simplemente sus imágenes. El escocés Tomás Reid, combatió con justicia semejante doctrina, mostrando que conducía derechamente al idealismo y al escepticismo, pero se equivocó por completo al atribuirla á los Escolásticos, cuando, siglos antes que Reid, la había refutado Santo Tomás de Aquino.

---

1 *Omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis*, ó bien, *quidquid recipitur per modum recipientis recipitur*, decían los Escolásticos.

2 «... species sensibilis non est illud, quod sentitur, sed magis id, quo sensus sentit». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXXV, a. II.

3 «Species quae est in visu, non est *id quod* videtur, sed *quo* visus est; quod autem videtur, est color, qui est in corpore». S. THOM., *De anima*, lib. III, lect.IX.

c).—De los sentidos internos.

LECCIÓN 50.ª

Del sentido ó sensorio común.

Constituyen la *sensibilidad interna aquellas potencias con que el alma percibe los objetos corpóreos singulares, no inmediata, sino mediatamente,* esto es, *merced á las sensaciones externas* [1]. Los sentidos internos se reducen á cuatro, á saber: el *sentido* ó *sensorio común,* la *imaginación* ó *fantasía,* la *estimativa natural* ó *cogitativa* y la *memoria sensitiva* [2]. Del primero vamos á tratar en la presente lección.

El *sentido* ó *sensorio común* es *aquella facultad ó potencia por medio de la cual percibimos sensiblemente las sensaciones de los sentidos externos y la distinción ó las diferencias mutuas de las mismas.* De suerte que mediante el sentido común *sentimos que sentimos.*

Recibe esta potencia el nombre de sentido común, porque con ella percibimos las sensaciones de todos los sentidos externos. Pero no debe confundirse con aquel hábito de juzgar espontánea y razonablemente de las cosas [3], mal llamado vulgarmente sentido común, porque es un hábito intelectual [4]. A veces el sensorio

---

1 Véase el final de la lección 47.ª

2 No es difícil demostrar que estas cuatro potencias son necesarias para la vida del animal. Véase cómo lo prueba Santo Tomás de Aquino, en la *Summa theol.gica*, p. I, q. LXXVIII, art. IV, donde concluye que existen dichas potencias, fundándose en el principio *natura non deficit in necessariis.*

3 Así, se dice que una verdad es de sentido común, cuando todos los hombres, sin necesidad de estudio, asienten á ella.

4 Nada tiene que ver la potencia sensitiva, llamada sentido común, con aquel supuesto sentido común, encargado por la escuela escocesa de formular juicios instin-

común es denominado también sentido *interno*. No por eso cabe confundirlo con la conciencia, llamada por muchos, aunque incorrectamente, sentido íntimo [1], porque la conciencia nos da cuenta de casi todos los actos del alma, y sobre todo de los inorgánicos, mientras que el sentido común sólo nos sirve para aprender las sensaciones externas.

Al definir el sentido común, hemos consignado el *objeto* de esta potencia, á saber, las diferentes sensaciones de los sentidos externos. Ellas constituyen el objeto inmediato del sentido común; pero mediatamente son también objeto del mismo sentido los cuerpos exteriores, que aprendemos por medio de las sensaciones y á los cuales estas sensaciones inmediatamente se refieren.

La *existencia* del sentido ó sensorio común es indudable, porque la experiencia nos enseña que no sólamente sentimos los objetos corpóreos que nos impresionan, sino que, además, percibimos las sensaciones externas y distinguimos las sensaciones de un sentido de las de los demás. Pero no han faltado filósofos, que hayan negado la existencia de dicha facultad. Así, unos, como Rosmini [2], pretenden que la percepción de las sensaciones es una operación que el alma ejecuta en virtud de su propia esencia, y sin necesidad de potencia alguna [3]; y otros, como Condillac [4], atribuyen á los sentidos externos las operaciones que son propias del sentido común, suponiendo que uno é idéntico es el acto con que los sentidos externos sienten y perciben su sensación. Ambas doctrinas son erróneas.

---

tivos. Semejantes juicios no existen más que en la imaginación de sus inventores, como probaremos en la lección 59.ª

1 Véase la lección 58.ª

2 *Psicolog.*, part. II, c. XX, a. II, § 1464 y 1465.

3 Según Laercio y Plotino, profesaron en la antigüedad esta doctrina los estói- y neoplatónicos.

4 *Essai sur l' origine des connaissances humaines*, part. I, sect. II, c. I, § 13.

Por lo que toca á la primera, es imposible creer que la percepción de las sensaciones externas sea un acto, que ejecute el alma sin necesidad de potencia alguna, porque ya sabemos que el alma, para obrar, ha menester hallarse adornada de actividades especiales, esto es, de potencias. Ninguna operación puede proceder inmediatamente de la esencia del alma, aunque todas provengan de ella mediata ó radicalmente [1].

No menos inadmisible es la doctrina de Condillac. Una misma facultad, en efecto, un mismo sentido externono puede tener por objeto cosas tan diversas, como las cualidades sensibles de los cuerpos, que están fuera del alma, y las sensaciones que son inherentes á ella. Semejante diversidad de objetos exige diversidad de operaciones y de potencias que las ejecuten. Luego habrá que admitir la existencia de una facultad encargada de percibir las sensaciones, y realmente distinta de los sentidos externos, con que aprendemos directamente los cuerpos. Esta facultad es el sentido común. La observación interna nos dice, además, que no sólo percibimos las sensaciones, sino que las distinguimos ó discernimos, lo cual no podría tener lugar, si los mismos sentidos externos percibiesen las sensaciones; porque, áun dado caso de que un sentido fuese capaz de percibir sus sensaciones propias, de ninguna manera podría percibir las sensaciones de los demás sentidos [2]. En fin, si algún sentido poseyese la virtud de percibir sus propias sensaciones, al verificar semejante percepción, debería volver ó reflejarse sobre sí mismo, lo cual es imposible, porque ya hemos demostrado que todas las potencias sensitivas son irreflexivas [3]. Luego ni siquiera sus propias sensaciones pueden ser percibidas por sentido alguno. Es, de consiguiente, indis-

---

1 Véase la lección 43.ª

2 Consúltese á S. THOM., *Sum. theol*, p. I, q. LXXVIII, a. IV, ad. 2.um

3 Véase la lección 47.ª

pensable admitir la existencia del sentido común, *como potencia realmente distinta de los sentidos externos*, y única capaz de percibir sensiblemente las sensaciones de éstos.

Tampoco están de acuerdo los filósofos acerca de la *naturaleza* del sensorio común. Mientras unos suponen que esta potencia es inorgánica ó intelectiva, otros, con mejor acuerdo, la consideran *sensitiva* y *orgánica*. Para convencerse de que el sentido común es una potencia orgánica, basta atender á su objeto. Las sensaciones externas, objeto del sentido común, aunque son inmateriales en sí mismas, como modificaciones del sujeto sensitivo, van necesariamente acompañadas de la inmutación material del respectivo órgano. El sentido común percibe las sensaciones tal y según se dan en la realidad, y, por consiguiente, revestidas de formas materiales. Luego para que las sensaciones puedan mover al sensorio común á aprenderlas, será menester que esta potencia resida en algún órgano. Si el sentido común fuese una facultad puramente espiritual, las sensaciones, por razón de su envoltura material, no podrían excitarle á percibirlas. Ahora bien; siendo el sentido común una potencia cognoscitiva orgánica, no pertenecerá al género intelectivo, sino al sensitivo. También se demuestra que el sentido común es una potencia orgánica, considerando que no es exclusiva del hombre, sino que la poseen asímismo las bestias [1], cuyas potencias son todas orgánicas. En suma: el sentido común es una facultad derivada de la naturaleza animal, naturaleza que no está en el alma sola, sino en el compuesto de alma y cuerpo.

Los filósofos que han pretendido que la facultad, con que percibimos y distinguimos las sensaciones externas, es intelectiva, se han figurado que dicha facul-

1 Prueba, entre otras razones, que las bestias perciben y distinguen las sensaciones, el hecho fácilmente observable de que buscan las sensaciones agradables y huyen de las desagradables. Consúltese á SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, lib. II, c. X.

tad necesita formular un juicio, esto es, juzgar que una sensación no es la otra, para poder distinguir ó discernir las sensaciones de los varios sentidos. Claro está que si el sentido común no pudiese ejercer su propia operación más que juzgando, pertenecería al género intelectivo, porque el juicio es un acto intelectual [1]. Pero el sentido común no formula juicio alguno, cuando ejerce sus operaciones propias. De dos maneras, en efecto, pueden ser conocidas las sensaciones, á saber, aprendiendo la naturaleza de la sensación y aquello en virtud de lo cual unas sensaciones se distinguen de las demás, y aprendiendo simplemente que existen sensaciones en nosotros y que estas sensaciones son distintas unas de otras. Lo primero excede al poder cognoscitivo de las potencias sensitivas y del sentido común, y únicamente puede ser obra del entendimiento, que abstrae, juzga y raciocina; mas para lo segundo, no sólo basta una potencia sensitiva, sino que es menester, según hemos demostrado, una potencia cognoscitiva orgánica, como el sentido común [2]. Por eso al definir esta potencia, hemos dicho que percibe sensiblemente las distintas sensaciones, las cuales, indirecta ó mediatamente y con la universalidad que pertenece al objeto inteligible, también pueden ser aprendidas por el entendimiento.

Cuanto al *órgano* del sentido común, creemos, con Alberto Magno y Santo Tomás y con los fisiólogos modernos, que se halla en el cerebro. El sentido común reside en aquella parte del cerebro de la cual

---

1 Véase la lección 59.ª

2 «...anima per sensum communem diversa sensilia confert inter se, eorumque differentias perspicit, non quia illa dividit, aut componit, sed quia ea simul in sensu communi, tamquam in centrum in quod convergunt, deprehendit. Iamvero prior collatio sensui non convenit, quia proprium intellectus est dividere et componere; posterior autem facultati sentienti non repugnat, quia in simplici apprehensione, et intuitione sensibilium consistit». SANSEVERINO, *Instit. seu elem. Philosoph. christ.*, vol. I, pág. 262.

arrancan los nervios, que ponen en comunicación el cerebro con los órganos de los sentidos externos. Así se comprende que al sentido común competa percibir las distintas sensaciones externas de todos los sentidos. Además, ya hemos visto que el cerebro se pone también en ejercicio, obrando sobre los órganos de los sentidos externos, cuando se producen las sensaciones externas. Por esta razón el cerebro es considerado como el órgano central de la sensibilidad.

Es frecuente llamar *sentido fundamental* al sensorio común. Lo es, en verdad, con relación á los demás sentidos internos, cuyo ejercicio supone la percepción de las sensaciones externas, percepción que el sensorio común ejecuta. Respecto de los sentidos internos, es el sentido común, en cierto modo, lo que el tacto respecto de los externos, porque los órganos de la vista, del oido, del olfato y del gusto son asímismo órganos del tacto. Con relación á los sentidos externos, sólo puede ser llamado fundamental el sentido común, en cuanto sus operaciones tienen por objeto todas las sensaciones externas; pero de ningún modo en orden al acto mismo de la sensación, como pretende Rosmini [1], porque la operación del sensorio común, lejos de preceder, sigue á las operaciones de los sentidos externos, y, por tanto, no puede ser fundamento de las mismas.

LECCIÓN 51.ª

De la imaginación ó fantasía.

La *imaginación ó fantasía* es *aquella facultad sensitiva por medio de la cual conservamos y reproducimos las imágenes de los objetos sensibles, que percibimos anteriormente, y las combinamos, for-*

1 *Nuovo saggio sull' origine delle idee*, vol. II, p. V, c. III.

mando una nueva imagen, á que nada corresponde en la realidad.

Dos son, por tanto, las *funciones* propias de la fantasía, á saber: 1.ª reproducir las imágenes conservadas de los objetos corpóreos, que ya no están presentes y que fueron anteriormente percibidos por los sentidos externos; 2.ª combinar y modificar las imágenes de tal suerte, que resulten formadas nuevas imágenes no representativas de cosa alguna real.

Por razón de la segunda de estas dos funciones, cuadra mejor á la potencia que estudiamos el nombre de imaginación [1] *(imaginum confectio)* que el de fantasía; pero le conviene mejor el de fantasía que el de imaginación, si se atiende á la primera de sus funciones, porque las imágenes ó representaciones sensibles de las cosas, en cuanto reproducidas por la imaginación, se llaman *fantasmas*. Sin embargo, los nombres de imaginación y fantasía se usan indistintamente, de manera que no significan dos potencias del alma, sino una sola potencia, que desempeña las dos mencionadas funciones. No son la imaginación y la fantasía dos potencias distintas, porque sabemos que la distinción real entre dos facultades nace de la diversidad específica de sus respectivos objetos formales, mientras que la potencia designada por aquellos nombres tiene siempre el mismo objeto, á saber, las imágenes ó fantasmas de las cosas anteriormente percibidas, ora se limite á reproducirlos, ora forme otros fantasmas, valiéndose de los que ya poseemos.

No es menester demostrar la *existencia* de la fantasía en el hombre, porque claramente nos la da á conocer á cada uno la observación interna. También están dotadas de fantasía las bestias, á lo menos las más perfectas. Si careciesen de ella, serían completa-

---

1 Merece advertirse que también se denomina *imaginación* el acto de componer imágenes.

mente inexplicables los ensueños, que no es difícil observar en algunos irracionales. Pero la fantasía de las bestias se limita á reproducir imágenes, no alcanzando á ejercer la otra función de formar nuevas imágenes, porque la imaginación humana ejercita esta función bajo la dirección del entendimiento, facultad de que los irracionales carecen.

Constituyen el *objeto* de la fantasía, conforme hemos indicado ya, las *especies, imágenes* ó *fantasmas*, que son representaciones *sensibles* de cosas materiales y singulares [1]. Al lado de estas representaciones sensibles, no pueden figurar, dentro del objeto de la imaginación, cosas tan diversas de ellas, como las ideas y todos los actos intelectivos y volitivos [2], cuya reproducción se verifica por la memoria intelectiva. Pero no se reduce el objeto de la fantasía á aquellas imágenes que proceden del acto de la visión, según malamente pretendieron el escocés Reid [3] y otros filósofos, sino que comprende las imágenes que resultan de la acción de todos los sentidos externos [4]. Demuéstranlo, en efecto, la observación interna y el hecho innegable de la influencia, que la imaginación ejerce en las obras musicales. No hay porque ocultar, sin embargo, la mayor facilidad de reproducir las imágenes de los objetos visibles. En todo caso, el acto de imaginar presupone necesariamente alguna sensación externa, porque la fantasía no puede representarnos interior-

---

1 El CARD. GONZÁLEZ llama *simples* ó *primarias* á aquellas imágenes que representan un objeto corpóreo, según es percibido de antemano por alguno de los sentidos externos, y *compuestas* ó *secundarias* á las que forma la imaginación, combinando y modificando de diversas maneras las simples. *Filosofía elemental*, 1884, vol. I, pág. 270.

2 Esta errónea doctrina ha sido profesada por DEGERANDO (*Des signes et de l'art de penser*, Paris, 1800, vol. I, pág.s 31 y sig.tes), Gallupi y otros.

3 *Ensayo sobre las facultades del espíritu humano*, ensayo IV, cap. I.

4 Véase á CORNOLDI, *La filosofía scolastica di San Tommaso e di Dante*, 1889, pág.s 266 á 268.

mente una cosa, si previamente esta cosa no ha sido percibida por los sentidos. Tal es la razón por la cual el ciego de nacimiento no puede reproducir la imagen de color alguno.

De lo expuesto se infiere fácilmente la *naturaleza* de la imaginación. Es la fantasía una potencia *cognoscitiva orgánica,* y, por consiguiente, *sensitiva.* En efecto; las imágenes ó representaciones sensibles de las cosas corpóreas singulares son, en algún modo, materiales, por razón de la modificación material que las acompaña, y de aquí que la facultad, cuyo objeto constituyan tales imágenes, haya menester de un órgano para obrar. Además, la fantasía no es una potencia exclusivamente propia del hombre, sino también poseida por los irracionales, cuyas facultades son todas orgánicas, y, por conscuencia, es claro que deberá serlo la fantasía. A la naturaleza orgánica de la imaginación se debe la poderosa influencia, que en ella ejercen la edad, el temperamento, la salud, el género de vida, el clima etc.

El *órgano* de la imaginación está en el cerebro. Así lo prueban el hecho de que las lesiones experimentadas por el cerebro perturben ó hagan imposible el ejercicio de la fantasía, y también la fatiga que en el cerebro produce el inmoderado ó excesivo ejercicio de la imaginación. Pruébanlo asímismo la consideración de que al cerebro acuden todos los nervios procedentes de los sentidos externos y la de que en el cerebro percibimos todas las sensaciones.

Distínguese realmente la imaginación de los sentidos externos y del sentido común, porque el objeto de aquella potencia es específicamente distinto del de estos sentidos. Basta, para convencerse de ello, recordar que son objeto de los sentidos externos las cosas materiales que impresionan nuestro organismo, del sensorio común las sensaciones de los sentidos externos, y de la fantasía las imágenes de dichas cosas.

A lo cual puede añadirse que los sentidos externos y común obran, cuando están presentes los cuerpos que nos impresionan; mientras que, por el contrario, la imaginación reproduce ó combina las imágenes de los cuerpos, que ya no están presentes [1], es decir, que han sido anteriormente percibidos por los sentidos.

Todavía es más radical *la distinción que media entre la imaginación y el entendimiento*. De ninguna manera puede ser la fantasía una potencia intelectual, porque necesita de un órgano para obrar, al paso que el entendimiento es una facultad inorgánica. Además, el objeto de la fantasía, constituido por las imágenes ó representaciones sensibles, ofrece siempre los dos caracteres generales propios del objeto de toda potencia sensitiva, á saber, la materialidad y la singularidad, caracteres diametralmente opuestos á los de todo objeto inteligible, que son la inmaterialidad y la universalidad [2]. Así, el entendimiento concibe, por ejemplo, la idea abstracta de árbol, aprende la esencia del árbol, con precisión de las cualidades materiales y particulares, que acompañan á dicha esencia en cada individuo; pero la imaginación se limita á reproducir la imagen de un árbol, imagen que representa, no la esencia del árbol, sino las cualidades materiales é individuales propias de aquel árbol, y que han sido percibidas por los sentidos externos, porque la fantasía trata de reproducir las imágenes de los objetos materiales, según el modo cómo éstos existen en la realidad y se muestran á los sentidos. Los mencionados caracteres de la materialidad y de la singularidad se dan también en las imágenes compuestas ó elaboradas por la imaginación, áun cuando con ellas se afane esta potencia por representar seres inmateriales ó espiritua-

1 «... vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinem corporalium, etiam rebus absentibus, quarum sunt similitudines». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I de la p. II, q. XV, a. I.

2 Véase la lección 55.ª.

les. Concebimos, *v. gr.*, aunque imperfectamente, por medio del entendimiento, á Dios y al alma racional, como substancias espirituales ó independientes de toda materia; pero la imaginacion sólo puede representarnos semejantes seres, revistiéndolos de formas materiales ó sensibles.

La imaginación, sin embargo, *mantiene íntimas relaciones con el entendimiento, y le presta señalados servicios.* Durante la unión del alma con el cuerpo, nuestro entendimiento no obra, como más adelante demostraremos [1], sin ser excitado ó movido á la operación por la sensibilidad. Pues bien; la imaginación es la facultad principalmente encargada de cumplir esta misión, suministrando al entendimiento, en sus representaciones sensibles, materia sobre que obrar para la elaboración de los conocimientos intelectivos. De aquí que la imaginación sea como el origen próximo de nuestros conocimientos intelectivos, y áun de la ciencia, que es conjunto de tales conocimientos [2].

No pocas veces también los conocimientos intelectivos y científicos se aclaran y precisan más cabalmente, merced al auxilio que la imaginación proporciona al entendimiento. La vaguedad, que á menudo presentan ciertos conceptos, por efecto de su universalidad é indeterminación, desaparece, en gran parte, cuando se les junta alguna imagen ó representación sensible, en la cual se manifiesten aquellos conceptos bajo formas concretas y singulares. Tal es la razón de la grandísima ayuda que los ejemplos prestan al entendimiento, cuando trata de concebir ciertas ideas abstractas. Hasta la misma representación imaginaria ó sensible de la palabra, expresiva de una idea, sirve en algunos casos para fijar esta idea con mayor exactitud.

Es, por último, *la imaginación un instrumento*

---

1 Véase la lección últimamente citada.

2 CARD. GONZÁLEZ, *obr. cit.*, vol. I, pág. 271.

eficacísimo para la producción de las obras artísticas. Cuanto más fecunda y lozana sea la imaginación del artista, tanto mayor será la belleza de sus obras, porque las obras artísticas tienen como fin la expresión del ideal de lo bello bajo formas sensibles ó materiales. Pero es menester advertir que las obras de arte no son, como algunos equivocadamente creen, un mero producto de la imaginación. Mayor es, sin duda, la parte que al entendimiento pertenece en la producción de las obras artísticas. El entendimiento, como explicamos en la ONTOLOGÍA, es la única potencia capaz de comprender la belleza y de juzgar acerca del resplandor de la perfección de las cosas [1]. Por esta razón, la fantasía, cuando interviene en la producción de las obras de arte, ha de obrar bajo la dirección del entendimiento. Concibe el entendimiento del artista un ideal, esto es, el esplendoroso tipo de la perfección en un género ó en una especie de seres, ideal que el artista se propone realizar sensiblemente; y, para conseguirlo, acude á la imaginación, que elabora una representación sensible, de cuya conveniencia con el ideal juzga el entendimiento. Al entendimiento, por tanto, se deben principalmente las obras artísticas; pero la imaginación es un instrumento precioso é insustituible para el artista.

Bueno será todavía advertir que *el ejercicio de la imaginación se halla sometido á nuestra voluntad más que la producción de las sensaciones externas.* En éstas sólo influye la voluntad disponiendo la presencia ó la remoción, en cuanto es posible, de las condiciones *sine quibus non;* porque si semejantes condiciones concurren ó faltan, á pesar de nuestra voluntad, las sensaciones se producen necesariamente ó necesariamente no tienen lugar. Pero sobre las operaciones de la fantasía ejerce la voluntad, como señora

1 Véase la lección 32.ª

de todas las potencias del alma [1], un imperio poderosísimo. Aunque es indudable que muchas veces la imaginación obra independientemente del apetito racional, nadie puede negar que, de ordinario, la voluntad es quien manda á la fantasía reproducir, y sobre todo elaborar, las imágenes ó fantasmas, que reproduce ó elabora. Reemplaza á la voluntad en las bestias, por lo que toca á este imperio sobre la fantasía, el apetito sensitivo.

No concluiremos sin llamar la atención acerca de los *graves peligros* que ofrece, en todo caso, el abandono de la imaginación á sus propias fuerzas, quiere decir, libre de la dependencia y de la sujeción en que siempre debe hallarse respecto del entendimiento y de la voluntad. Muchas teorías arbitrarias, muchas doctrinas gratuitas tienen cabalmente su origen en este abandono; porque, esforzándose la imaginación en imitar al entendimiento, nos impulsa á juzgar acerca de la realidad objetiva de las cosas, según sus representaciones imaginarias ó sensibles. Para evitar semejantes peligros, es menester distinguir cuidadosamente las serenas y frías concepciones de la inteligencia, de las apasionadas representaciones de la fantasía, sometiendo á estas últimas al freno del entendimiento. De otra suerte, la imaginación se convertiría en *la loca de la casa*, como hermosamente dijo Fray Luís de León.

A la fantasía se deben principalmente los *ensueños*. En el estado de vigilia, acertamos á distinguir los fantasmas de la imaginación, de las representaciones sensibles, que resultan de la percepción actual de los cuerpos por los sentidos externos, porque estas representaciones son, por lo común, más vivas, y se suceden naturalmente con mayor orden que aquellos fantasmas. Suspendida en mayor ó menor grado, durante el sueño, la acción de los sentidos externos, y con

---

1 Véase la lección 65.ª

ella las mencionadas representaciones sensibles, no por eso descansa la fantasía, sino que á menudo sigue reproduciendo y combinando imágenes, de tal modo que nos hacemos la ilusión de que estas imágenes son verdaderas representaciones de cosas que actualmente obran sobre nuestros sentidos [1].

LECCIÓN 52.ª

De la estimativa natural ó virtud cogitativa.

Llámase *estimativa natural aquella potencia sensitiva interna, por medio de la cual el hombre y las bestias perciben en los cuerpos ciertas cualidades, como las de lo útil, dañino etc., que no pueden aprender mediante los sentidos externos.*

Constituyen, por tanto, el *objeto* de la estimativa natural ciertas cualidades de los cuerpos, que son inaccesibles á los sentidos externos, tales como la utilidad, la conveniencia, la deleitabilidad, las de dañino, perjudicial, enemigo etc.

La *existencia* de la estimativa natural en el hombre y en las bestias es demostrada por la experiencia y por la razón. Ellas nos dicen, por ejemplo, que las aves descubren la conveniencia ó utilidad de la paja para hacer su nido, y por eso la recogen; que el cordero advierte que el lobo es su enemigo, y por eso huye de él [2]; que el mismo hombre, al percibir sensiblemente una sima, una tromba, el fuego etc., conoce, sin discurso alguno, que son objetos dañosos, y por eso se aparta de ellos. Ninguna explicación tendrían semejantes movimientos de aproximación ó fuga de cier-

---

1 Eleizalde, *Curso de Filosofía*, vol. I, *Psicología*, 1890, págs. 164 y siguientes.

2 Estos mismos ejemplos pone Santo Tomás de Aquino en la *Sum. theol.*, p. I, q. LXXVIII, a. IV.

tas cosas, si el hombre y los irracionales no aprendiesen en ellas las cualidades, en virtud de las cuales les son convenientes ó nocivas.

Que la estimativa natural sea una potencia *realmente distinta de los sentidos externos, y áun de los demás sentidos internos*, resulta fácilmente de considerar que su objeto y sus actos son específicamente distintos de los de estas potencias. Es menester advertir, sin embargo, que el ejercicio de los sentidos externos y común debe preceder necesariamente á la operación de la estimativa, porque es claro que sólo cabe descubrir, por medio de la estimativa, las repetidas cualidades en los cuerpos que hayan sido percibidos con dichos sentidos. El perro, por ejemplo, sólo puede advertir que un pedazo de pan le es útil ó conveniente, después de verlo ú olerlo.

También la estimativa natural es una potencia *realmente distinta del apetito sensitivo,* aunque se relacione íntimamente con él. El acto propio del apetito sensitivo consiste en inclinarse ó huir de aquellos objetos, que han sido previamente conocidos como buenos ó útiles, ó como malos ó nocivos; pero el acto de la estimativa es cognoscitivo de estas cualidades. De suerte que la operación de la estimativa debe preceder á la operación del apetito, siendo la primera la que mueve ó determina la segunda.

La estimativa natural, por último, es una potencia *esencialmente distinta del entendimiento.* El objeto de la estimativa no es, como lo inteligible, inmaterial y universal, sino material y singular, porque lo constituyen ciertas cualidades concretamente poseidas por los cuerpos [1]. Además, el acto de la estimativa es simplemente perceptivo, no es un juicio, ó, por lo menos, no es un verdadero juicio, un juicio intelectivo, precedido de previa comparación entre el sujeto y el

---

1 Consúltese á PESCH, *Institutiones logicales etc.*, p. I, 1888, pág s 128 y 129.

predicado; sino una cierta manera de juicio instintivo ó sensitivo, un juicio ciego, cuyos elementos son imágenes ó representaciones sensibles, y no ideas ó representaciones inteligibles. En otros términos, no se conciben por medio de la estimativa las razones abstractas y universales de utilidad, conveniencia, maldad etc.: semejantes razones son en el hombre obra de su entendimiento, y faltan por completo en las bestias; sino que el hombre y los brutos, valiéndose de la estimativa, perciben únicamente que esta cosa corpórea particular les es útil y aquella nociva. Una percepción ó, si se quiere, un juicio de tal índole no excede á la virtud propia de la sensibilidad, porque su objeto no sale de lo singular y material. Bastaría, en fin, saber que la estimativa natural es una facultad poseida por los animales, para poder afirmar desde luego que no es intelectiva, sino *sensitiva.*

Como todas las sensitivas, la estimativa natural es una potencia *orgánica.* Así se infiere de la naturaleza material y singular de su objeto. El órgano de la estimativa natural, como el de todos los sentidos internos, se halla en el cerebro.

A la estimativa natural se deben ciertas maravillosas operaciones ejecutadas por los irracionales, y que han inducido á algunos filósofos á afirmar erróneamente que los brutos están adornados de entendimiento. Semejantes operaciones revelan, en efecto, inteligencia, y una inteligencia infinitamente superior á la humana, pero no en los irracionales mismos, sino en el omnipotente Creador de todos los seres, que ha dotado á los animales de instintos encargados de regular los movimientos, con que tienden á conseguir la conservación del individuo y la perpetuación de la especie [1]. No es este lugar oportuno de demostrar que las bestias carecen de entendimiento. Nos contentare-

1 Véase la lección 63.ª

mos con apuntar que multitud de hechos, citados por naturalistas ú observadores, patentizan que los irracionales obran ciegamente impulsados por sus representaciones sensibles, que carecen del conocimiento perfecto del fin por el cual obran, que nunca progresan ni son capaces de perfeccionar sus operaciones, etc., todo lo cual es incompatible con el entendimiento.

La estimativa natural del hombre ofrece una perfección superior á la de las bestias, y recibe el nombre de *virtud cogitativa* [1]. Esta mayor perfección consiste en que el hombre, merced á la cogitativa, no sólo percibe las cualidades de lo útil, lo nocivo etc., en los objetos corpóreos singulares, sino que discierne estas cualidades por medio de cierta *comparación* [2] *imperfecta* y *espontánea,* algo semejante, pero inmensamente inferior á aquella comparación perfecta y reflexiva, que precede á los juicios del entendimiento. Por eso la virtud cogitativa ha sido también llamada *razón particular* [3], aunque sin olvidar que es esencialmente distinta de la inteligencia, porque su objeto permanece ofreciendo los dos caracteres de la materialidad y de la singularidad [4]. De suerte que la virtud cogitativa es una potencia sensitiva, puesto que considera formas particulares, por más que se acerque al entendimiento, en cuanto de algún modo compara unas formas con otras [5]. He aquí porque puede decirse que la virtud cogitativa se halla colocada en los mis-

---

1 «...quae in aliis animalibus dicitur *aestimativa naturalis*, in homine dicitur *cogitativa*». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXVIII, a. IV.

2 «...nam alia animalia percipiunt hujusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem per quamdam collationem». S THOM., *lug. cit.*

3 «...unde etiam dicitur *ratio particularis*». S. THOM., *lug. cit.*

4 «Est enim collativa intentionum individualium; sicut *ratio intellectiva* est collativa intentionum universalium». S. THOM., *ibid.*

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

mos linderos que separan la sensibilidad del entendimiento.

Á nuestra inteligencia debe la cogitativa humana su perfección mayor que la de la estimativa. Como la fantasía, obra en el hombre la estimativa bajo la dirección augusta del entendimiento, y de su luz recibe cierto destello ó participación.

LECCIÓN 53.ª

De la memoria sensitiva y de la reminiscencia.

Llámase *memoria* en general *la virtud de conservar y reproducir las representaciones de las cosas, y de reconocer los objetos que fueron anteriormente percibidos.* El acto de reproducir aquellas representaciones ó de reconocer estos objetos recibe el nombre de *recuerdo.*

Hay dos especies de memoria, á saber, la *sensitiva* y la *intelectiva,* las cuales son tan distintas como la sensibilidad y el entendimiento. De la memoria intelectiva trataremos más adelante [1]. Aquí nos limitaremos al estudio de la sensitiva.

Memoria sensitiva es *la facultad sensitiva interna, por medio de la cual el hombre y las bestias conservan y reproducen las representaciones sensibles ó imágenes, y reconocen aquellos objetos, que percibieron anteriormente con los sentidos externos.*

La experiencia y la razón fácilmente demuestran la *existencia* de la memoria sensitiva en el hombre y en los brutos. La observación interna á todos nos enseña que no sólamente conservamos y reproducimos los conocimientos intelectivos, y reconocemos los objetos á que estos conocimientos se refieren, sino que, además, conservamos y reproducimos los conocimien-

1 Véase la lección 61.ª

tos sensitivos ó las imágenes de las cosas materiales, y reconocemos aquellas cosas que en un tiempo pasado aprendimos por medio de la sensibilidad externa, todo lo cual es propio de la memoria sensitiva. Por lo que hace á las bestias, la observación externa nos da á conocer ciertos actos, como son la vuelta de las reses á sus rediles y de los pájaros á sus nidos, la alegría del perro, cuando ve á su amo, etc., únicamente explicables por la memoria sensitiva, que, en efecto, poseen los irracionales.

Las *funciones* de la memoria sensitiva, indicadas ya en la definición de esta potencia, son tres, á saber: 1.ª conservar las imágenes [1], representaciones ó conocimientos sensibles de las cosas materiales, que han sido anteriormente percibidas por medio de los sentidos externos; 2.ª reproducir estas representaciones; 3.ª reconocer dichas cosas materiales.

Por más que las dos primeras funciones, y sobre todo la segunda, sean comunes á la memoria sensitiva y á la imaginación ó fantasía, estas potencias son *realmente distintas*. Para demostrarlo, basta considerar, en primer término, que la memoria sensitiva y la fantasía ejercen dichas funciones de diferente manera, porque la memoria conserva y reproduce las imágenes, en cuanto son representativas de cosas reales, mientras que la fantasía las conserva y reproduce, como tales imágenes, esto es, sin relación á las cosas por ellas representadas. El objeto formal de las repetidas funciones es, por tanto, distinto, según que sean obra de la memoria ó de la fantasía; luego aquellas funciones y estas potencias serán asímismo específicamente distintas. Basta, en segundo término, para demostrar la distinción real entre la memoria sensitiva y la fantasía, no olvidar que cada una de estas

---

1 Considerando esta función, SAN AGUSTÍN (*Confessiones*, lib. X, cap. VIII, n. 12) llamó á la memoria *tesoro de imágenes*.

facultades es capaz de ejercer una función propia y peculiar suya, además de las que acabamos de mencionar; porque con la memoria reconocemos los objetos anteriormente aprendidos, y con la imaginación combinamos y modificamos las imágenes para formar otra nueva, á la cual nada en la realidad corresponde.

Vengamos ahora á determinar el objeto de la memoria sensitiva. Puede decirse en general que el *objeto formal* de esta potencia es *lo pasado* [1], mientras que lo presente es objeto de la simple percepción. En efecto, lo pasado caracteriza así el objeto *inmediato* como el objeto *mediato* de la memoria sensitiva. Las imágenes, ó representaciones sensibles de las cosas anteriormente percibidas por medio de los sentidos externos, constituyen el objeto inmediato de la memoria sensitiva, y estas mismas cosas su objeto mediato. Aquellas imágenes son pasadas, en cuanto que resultaron de la acción perceptiva ya pasada de los sentidos, y las cosas representadas en tales imágenes también son pasadas, en cuanto que fueron percibidas en un tiempo anterior, aunque todavía no hayan dejado de existir. Y aquí conviene notar que, para reconocer por medio de la memoria las cosas pasadas, es menester que de nuevo se hagan presentes á los sentidos externos, y que éstos las perciban otra vez, á fin de que otra vez se forme en nuestro interior su representación sensible, cuya semejanza con las representaciónes de las mismas cosas, conservadas y reproducidas por la memoria sensitiva, se advierte mediante esta facultad.

Como todas las potencias que constituyen la sensibilidad, la memoria sensitiva es una potencia *orgánica,* porque sus objetos inmediato y mediato presentan los caracteres de la materialidad y de la singularidad. Cuanto á lo pasado, es decir, al tiempo pretérito, cosa

---

1 S. Thom., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXVIII, a. IV.

es cuyo conocimiento no excede á las fuerzas naturales de una potencia orgánica ó sensitiva, sino que á ella propiamente corresponde, y no al entendimiento. El tiempo, en efecto, puede ser conocido de dos modos distintos, conviene á saber, en sí mismo, según su propia esencia, y en la cosa que dura temporalmente [1]. El primer conocimiento, ó sea, el conocimiento abstracto de un tiempo indeterminado, es propio y exclusivo del entendimiento; pero el tiempo en concreto, ó en cuanto es una cualidad que afecta á las cosas temporales, el tiempo determinado, y, por consiguiente, el tiempo pasado ó pretérito, se refiere propiamente ó *per se* á la virtud cognoscitiva de una potencia orgánica, como la memoria sensitiva, aunque *per accidens* puede aprenderlo también el entendimiento en sus propios actos y en los de la voluntad [2]. Pruébase, además, que la memoria sensitiva es orgánica, por la razón de que es común al hombre y á las bestias, cuyas potencias son todas orgánicas [3].

Difícil es precisar exactamente el *órgano* de que se vale la memoria sensitiva para ejercer sus funciones. Aunque hay acerca de este particular distintas opiniones, parece indudable que dicho órgano se halla en el cerebro.

Siendo la memoria sensitiva una potencia orgánica del alma, claro está que no podrá admitirse la opinión de los que suponen que el recuerdo es acto que verifica el alma por sí misma, pretendiendo que la percepción de los cuerpos no deja huella alguna en el cerebro; ni mucho menos cabrá aceptar la opinión de los materialistas, que reducen el recuerdo á ciertos movimientos de los centros nerviosos ó á ciertas señales que en el

---

1 Alberto Magno, *De memoria et reminiscentia*, tract. II, c. II.

2 Consúltese á Sanseverino, *Instit. seu elem. Philos. christ.*, vol. I, pág.s 274 y 275.

3 San Agustín, *Confess.*, lib. X, c. XVII.

cerebro dejan los conocimientos, negando de este modo toda intervención en el recuerdo á la virtud sensitiva de nuestra alma, porque la primera opinión olvida la naturaleza orgánica de la memoria sensitiva, y porque la segunda considera al recuerdo como un hecho puramente fisiológico. La verdadera doctrina es la de los que se colocan en un justo medio. Los conocimientos sensitivos, como conocimientos de cosas materiales singulares, llevan consigo alguna modificación en el cerebro, órgano de los sentidos internos, y esta modificación es indispensable para que dichos conocimientos se conserven y para que tenga lugar el recuerdo; pero de nada servirían las modificaciones materiales del cerebro, si en él no residiese la potencia del alma llamada memoria sensitiva, y si el alma humana no conservase también de alguna manera las imágenes ó representaciones sensibles de las cosas aprendidas. En suma, el acto del recuerdo pertenece al compuesto físico de alma y cuerpo, al órgano animado. Todos los actos de las potencias orgánicas tienen este mismo origen inmediato.

La memoria sensitiva humana tiene una perfección superior á la de las bestias, perfección que se manifiesta en la llamada *reminiscencia.*

Entiéndese por reminiscencia *la virtud de inquirir de una manera racional y voluntaria los conocimientos pasados, reproduciéndolos cuando ya están más ó menos borrados ú olvidados.*

Limítase en los irracionales la memoria sensitiva á conservar y reproducir las representaciones sensibles y á reconocer las cosas de una manera espontánea, sin esfuerzo alguno, por decirlo así; pero la memoria sensitiva humana, no sólo es capaz de ejercer sus funciones de este modo espontáneo, sino que, además, llega á investigar ó á reconstruir, por orden de la voluntad y bajo la dirección del entendimiento, aquellas representaciones sensibles, que ya están mutiladas, si vale

la expresión, ó próximas á desaparecer del misterioso arsenal en que se atesoran.

De lo cual se infiere que el principio de donde procede la mayor perfección que en el hombre alcanza la memoria sensitiva, perfección superior á la propia de la memoria de las bestias, es el mismo principio de que se deriva también la superior perfección de la estimativa y de la imaginación humanas, á saber, el entendimiento. Abandonada á sus propias fuerzas pertenecientes al orden sensible, la memoria sensitiva es incapaz de reconstruir las imágenes semi-olvidadas; pero, alumbrada y guiada por la luz intelectual, llega á recomponerlas, volviéndolas á su primitivo estado. He aquí la razón ó la explicación del hecho de que la memoria sensitiva de las bestias carezca de reminiscencia: las bestias son animales puramente sensitivos.

Uno de los medios, que más poderosamente ayudan al ejercicio de la función propia de la reminiscencia, es la asociación de las imágenes ó representaciones sensibles [1].

Llámase *asociación de imágenes* el lazo que une á varias representaciones sensibles, las cuales se suscitan las unas á las otras, merced á las relaciones que entre ellas median.

Divídese la asociación de imágenes en *natural* y *arbitraria*, según que sean naturales ó arbitrarias las relaciones que median entre las imágenes. Así, por ejemplo, las relaciones de semejanza, de oposición, de coexistencia ó contigüidad, que unan á las cosas representadas en dos ó más imágenes, hacen que estas imágenes se relacionen también. Semejantes relaciones son naturales, porque son establecidas por la misma naturaleza. Pero la relación, que media entre la

---

1 Correspondiente á la asociación de imágenes, que pertenece al orden sensible, se da, en el orden intelectual, la asociación de ideas. De esta última se vale la memoria intelectiva.

imagen representativa de un caballo y la representación imaginaria de esta palabra, es arbitraria, porque ha sido establecida por la voluntad humana.

Al tratar de la memoria intelectiva, apuntaremos las reglas, que establece el arte llamado *Mnemónica,* para auxiliar ó facilitar la conservación de las representaciones y el recuerdo, algunas de las cuales son aplicables á los actos de la memoria sensitiva [1].

Advertiremos, para concluir, que la memoria presenta distintos *caracteres* ó *cualidades* según los individuos. Así, se llama *grande* ó *vasta* la que retiene muchos conocimientos; *tenaz*, si los retiene ó conserva con vigor y por mucho tiempo, de suerte que no se olviden; *fiel,* si los conserva y reproduce con exactitud; *fácil*, si los conserva y reproduce sin esfuerzo, y *pronta,* cuando los retiene y reproduce con presteza. Por último, se dá el calificativo de *feliz* á la memoria que reune todas estas buenas cualidades. Los historiadores y biógrafos [2] nos refieren multitud de ejemplos de hombres de privilegiada memoria.

C.—Tercer género de las potencias del alma humana.

a).—Del entendimiento en general.

LECCIÓN 54.ª

Noción y manifestaciones del entendimiento.

Definimos el *entendimiento,* diciendo que es *aquella potencia inorgánica, por medio de la cual el alma humana aprende los seres insensibles ó espirituales, y los sensibles ó materiales de una manera universal ó abstracta.*

1 Véase la lección 61.ª

2 Cancellieri, *Degli uomini celebri per la memoria*, Roma, 1815.

Expresamos en esta definición la *naturaleza* y el *objeto* del entendimiento. Una y otro distinguen esencialmente al entendimiento de las demás potencias cognoscitivas, esto es, de la sensibilidad. Así, las potencias sensitivas son orgánicas, pero el entendimiento es una potencia inorgánica; objeto de la sensibilidad es lo material singular, pero es objeto del entendimiento lo inmaterial y lo universal. Del objeto y de la naturaleza del entendimiento trataremos en la lección inmediata. En la presente nos limitaremos á estudiar las varias *manifestaciones* de la potencia intelectiva.

Entendimiento, mente, inteligencia, razón: he aquí cuatro nombres usados indistintamente para designar la potencia cognoscitiva de orden superior. Cabe, sin embargo, señalar entre ellos algunas diferencias, porque las palabras inteligencia y razón sirven especialmente para designar dos manifestaciones ó fases de la potencia intelectiva, mientras que el nombre entendimiento y asímismo el de mente [1] se emplean para significar la potencia intelectiva en general.

La voz inteligencia se deriva de la latina *intellectus*, y ésta del verbo *intelligere*, que significa *leer interiormente* [2]. El entendimiento ó la inteligencia, en efecto, lee dentro de sí, aprendiendo los objetos exteriores por medio de las especies inteligibles que en su interior elabora, y aprendiendo también la esencia y atributos del alma; y, además, lee interiormente ó dentro de los objetos exteriores, porque no aprende las cualidades externas de los mismos, sino su esencia y sus propiedades no perceptibles por los sentidos.

---

1 LIBERATORE (*Institutiones philosophicae*, vol. II, 1883, pág. 229) hace derivar, fundándose en un pasaje de SANTO TOMÁS DE AQUINO, la palabra *mens*, mente, del verbo *metior*, medir. «Apellatur etiam *mens*—dice— a metiendo; quia ut observat S. Thomas (Qq Disp. Q *De mente*, a. 1), solus intellectus accipit cognitionem de rebus *mensurando* eas quasi ad sua principia».

2 «Nomen intellectus quamdam intimam cognitionem importat; dicitur enim *intelligere* quasi *intus legere*». S. THOM., *De anima*, lib. III.

Cuatro son las acepciones de la palabra *inteligencia*. No pocas veces se usa esta palabra como sinónima de entendimiento, ó sea, para significar la potencia intelectiva en general. Otras veces se emplea para denotar la intelección, es decir, el acto de entender, ó aprender alguna cosa. En ocasiones, se designa por medio de la voz inteligencia, *intellectus*, aquel hábito intelectual con que adquirimos espontáneamente y sin esfuerzo alguno los primeros principios [1]. Por último, llámase inteligencia á la potencia intelectiva, en cuanto posee la virtud de percibir simple ó intuitivamente los objetos, y de formular juicios inmediatos acerca de los mismos. En esta última acepción se usa también muchas veces la voz entendimiento.

La palabra *razón*, como expresiva de la potencia intelectiva, tiene dos acepciones. Según la primera, equivale á entendimiento en general. En su segunda acepción, la palabra razón significa la potencia intelectiva, en cuanto posee la virtud de raciocinar ó de formar raciocinios, comparando y combinando varias ideas y juicios, ó lo que es lo mismo, *discurriendo* [2], ó moviéndose de una idea á otra, de un juicio á otro [3], de una verdad á otra, para sacar un consiguiente de un antecedente [4].

La última acepción de la voz inteligencia y la última de la palabra razón expresan dos distintas manifestaciones de la potencia intelectiva. El *entendimiento como inteligencia* conoce la verdad inmediata ó intuitivamente. El *entendimiento como razón* la conoce mediata ó discursivamente. De manera que el enten-

---

1 Véase la lección primera.

2 La palabra *discurrir* procede del verbo latino *discurro*, *discurrere*, que significa *correr de una parte á otra, de aquí para allá*. Esto es lo que hacemos, en efecto, cuando discurrimos, porque hacemos correr la razón de una idea ó de un juicio á otra idea ú otro juicio.

3 CARD. GONZÁLEZ, *Filosofía elemental*, 1884, vol. I, pág.s 292 y sig.tes.

4 Véase la lección 60ª.

dimiento como inteligencia ejerce las operaciones de percibir simplemente, ó de formular aquellos juicios que envuelven evidencia inmediata, porque basta entender el significado de sus términos, esto es, del sujeto y del predicado, para advertir y poder afirmar la relación de conveniencia ó repugnancia que los une; mientras que el entendimiento como razón, comparando varias ideas y juicios, ejecutando la operación llamada raciocinio, llega á formular un juicio no inmediato, sino mediato y discursivo.

No se infiera de aquí que la inteligencia y la razón sean dos potencias realmente distintas, como han pretendido algunos filósofos, y, entre ellos, Kant y Jacobi. Sostenía Kant que la razón y el entendimiento son dos potencias distintas, suponiendo que la razón tiene por objeto lo incondicionado ó infinito, y el entendimiento lo condicionado ó lo finito [1]; pero Jacobi fundaba dicha distinción en que la razón conoce lo suprasensible inmediatamente y como por instinto divino, mientras que el entendimiento [2] sólo es capaz de ordenar y clasificar conocimientos adquiridos [3].

Pero la doctrina de estos filósofos es inadmisible. *La inteligencia y la razón no hacen más que una potencia,* porque el objeto de ambas es siempre lo inmaterial ó universal. Así, lo infinito ó incondicionado, como dice Kant, constituye el objeto de la razón, en cuanto es inmaterial; y lo finito ó condicionado, áun cuando sea material, es aprendido por el entendimiento de un modo inmaterial, á saber, bajo la forma de

---

1 *Kritik der reinen Vernunft*, Introd., § 7.

2 No estará de más advertir, para evitar confusiones, que varios filósofos alemañes han trastornado el sentido de los términos entendimiento ó inteligencia y razón Jacobi, por ejemplo, llama razón (*Vernunft*) á lo que siempre se había llamado entendimiento ó inteligencia, y entendimiento (*Verstand*) á lo que siempre se había llamado razón.

3 PRISCO, *Elementos de Filosofía especulativa* (versión española), vol. I, página 296.

la universalidad. Luego el entendimiento ó la inteligencia y la razón no serán dos potencias distintas, porque no tienen objetos formales específicamente diversos, sino un mismo objeto formal. Además, tanto el acto de la inteligencia como el acto de la razón consisten en entender intuitiva ó discursivamente, son actos de entender más ó menos perfectos, y es evidente que la mayor ó menor perfección, con que un acto se ejecuta, no es capaz de alterar la naturaleza de este acto ó de hacerle variar de especie. Luego la inteligencia y la razón no serán potencias específicamente distintas, porque no lo son sus respectivos actos.

Convengamos, por tanto, en que la inteligencia y la razón no son más que dos *aspectos* ó *manifestaciones* de una sola potencia intelectiva. De estas dos manifestaciones del entendimiento, *la inteligencia* es indudablemente *más perfecta que la razón*, porque aquélla, aprendiendo su objeto intuitivamente, obra de una manera tranquila, fácil ó espontánea, mientras que la razón, entendiendo discursivamente, obra de una manera laboriosa y sucesiva. Así se explica que los espíritus superiores, y principalmente Dios, carezcan de razón, y sólo posean inteligencia. El entendimiento divino es una inteligencia purísima, que aprende todas las cosas mediante una sola intuición [1], y el entendimiento de los espíritus puros aprende las cosas mediante una serie de intuiciones. Merced á su limitación, el entendimiento del hombre es incapaz de aprender todas las cosas intuitivamente, sino que muchas cosas son aprendidas por él de una manera discursiva, y á menudo imperfecta. La razón es, por consiguiente, una *imperfección* del entendimiento humano [2]. De suerte que cuando se habla de la razón

---

1 Véase la lección 87.ª

2 En consideración á esto, llamaba SANTO TOMÁS DE AQUINO al alma humana *naturam intellectualem obumbratam*.

divina ó de los espíritus puros, se usa la palabra razón en la primera de las dos acepciones, que antes indicamos, esto es, como equivalente á entendimiento en general [1].

La inteligencia, como manifestación más noble y superior de la potencia intelectiva humana, constituye el *principio* ó el *fundamento* y también el *término* de la razón [2]. Dícese que la inteligencia es principio ó fundamento de la razón, porque el discurso ó raciocinio presupone la simple percepción y algún juicio inmediato, que son obra de la inteligencia, y se apoya en los primeros principios, que asímismo son aprendidos por la inteligencia. Añádese que también la inteligencia es término de la razón, porque la conclusión ó juicio mediato, en que se termina todo raciocinio, es reputado como cierto y evidente únicamente en el caso de que se halle de acuerdo con los primeros principios ó verdades de evidencia inmediata poseidos por la inteligencia [3].

---

1 Merece aquí notarse la exactitud de la definición, que se acostumbra á dar del hombre, cuando se dice que es un *animal racional*. La palabra animal expresa aquello que el hombre tiene de común con las bestias, y la palabra racional no sólo sirve para distinguir al hombre de los animales irrarionales, sino también de los espíritus puros, porque unos y otros carecen de razón.

2 Card. González, *lug. cit.* Stöckl, *Lehrbuch der Philosophie*, 1887, vol. I, pág.s 82 y 83.

3 Santo Tomás de Aquino explica esta doctrina, y prueba, al mismo tiempo, que la razón y la inteligencia no son potencias distintas, en el siguiente luminoso pasaje. «Patet ergo, quod ratiocinari comparatur ad intelligere, sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere; quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur, inde est, quod ratiocinatio humana, secundum viam acquisitionis (*al.* inquisitionis) vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia. Et rursus in via judicii resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat. Manifestum est autem, quod quiescere, et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam, et eamdem, etiam in naturalibus rebus: quia per eamden naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco. Multo ergo magis per eamdem potentiam intelligimus, et ratiocinamur. Et sic patet, quod in homine eadem potentia est ratio, et intellectus». *Sum. theol.*, p. I, q. LXXIX, a VIII.

Estudiaremos por separado las dos fases ó manifestaciones del entendimiento humano, que acabamos de distinguir. También trataremos separadamente de otra manifestación del entendimiento, llamada *memoria intelectiva*, la cual, como demostraremos, es una virtud del entendimiento, pero no una potencia especial del alma. Todavía menos lo es la conciencia, que estudiaremos al tratar del entendimiento como inteligencia.

Las llamadas *razón superior* y *razón inferior* constituyen otras dos fases del entendimiento humano. La razón superior, según San Agustín, es la que se aplica ó dirige á contemplar y consultar las cosas eternas [1]: á contemplarlas, para conocerlas en sí mismas, y á consultarlas, para tomar de ellas la norma de sus acciones. Según el mismo Doctor, la razón inferior es la que se dirige á las cosas temporales [2], á arreglar ó disponer estas cosas. La razón superior aprende los primeros principios ó verdades de evidencia inmediata, y la razón inferior investiga y descubre la verdad en los seres particulares corpóreos. La primera considera las acciones humanas en su relación con las leyes divina y natural, y con la vida eterna; la segunda las examina en su relación con las leyes humanas, y con la felicidad en la vida presente [3]. En suma; á la razón superior pertenece la sabiduría, y á la inferior la ciencia [4].

Pero *la razón superior y la inferior no son dos potencias distintas, sino una sola y misma potencia.* Para convencerse de ello, basta considerar que las cosas eternas y temporales se refieren á nuestro conocimiento, de manera que las unas sirven de medio para

1 «Ratio superior est, quae intendit aeternis conspiciendis, aut consulendis». *De Trinitate*, lib. XII, cap. VII.

2 «Ratio inferior est, quae intendit temporalibus rebus». *Lug. cit.*

3 CARD. GONZALEZ, *obr. cit.*, vol. I, pág.s 295 y 296.

4 «... superiori rationi attribuitur sapientia, inferiori vero scientia». S. THOM., *Sum. theol*, p. I. q. LXXIX, a. IX.

conocer las otras; y que el acto de la razón es como cierto movimiento transitivo, que pasa de las primeras á las segundas, ó de las segundas á las primeras. Ahora bien; siendo uno mismo el móvil que, trasponiendo el medio, llega al fin, la razón superior y la razón inferior deberán ser también una misma potencia [1]. Además, lo inmaterial es objeto formal así de la razón superior como de la inferior, y el acto de ambas consiste en entender de un modo más ó menos perfecto. Luego ambas razones no pueden ser específicamente distintas.

Otras dos manifestaciones de la potencia intelectiva son las llamadas *entendimiento especulativo* ó *razón especulativa* y *entendimiento práctico* ó *razón práctica*. Fúndanse estas dos fases del entendimiento en que puede ocurrir que la verdad aprendida se ordene ó no á la operación. Así, el entendimiento se llama especulativo, cuando se limita á la mera contemplación de la verdad, sin ordenarla á la dirección de las acciones humanas; y se llama práctico, cuando ordena la verdad conocida á la dirección de nuestras operaciones [2]. La investigación de la naturaleza y atributos de Dios pertenece, por ejemplo, al entendimiento especulativo, y al práctico el conocimiento de las reglas, á que hemos de ajustar nuestros actos, al cumplir nuestros deberes para con Dios. Correspondientes á estas dos manifestaciones del entendimiento, se distinguen dos especies de conocimientos intelectivos, á saber, especulativos ó teóricos y prácticos.

---

1 «Haec autem *duo*, scilicet *temporalia*, *et aeterna*, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo, quod *unum* eorum est medium ad cognoscendum *alterum*.... est enim actus rationis quasi quidam motus de uno in aliud perveniens. Idem autem est mobile, quod pertransiens medium pertingit ad terminum; unde una, et eadem potentia rationis est ratio superior, et inferior». S. THOM., *lug. cit.*

2 «...intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem: practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXIX, a. XI.

Krause ha negado la existencia de estas dos manifestaciones del entendimiento humano, al sostener que la razón sólamente puede ser especulativa [1]. Pero esta doctrina es inadmisible. El entendimiento especulativo y el entendimiento práctico se diferencian por su respectivo *fin* [2], porque el fin del primero es la mera contemplación de la verdad y el del segundo la dirección de nuestras acciones [3]. De suerte que el entendimiento especulativo considera las cosas tales como son, y, por consiguiente, conformándose con ellas; mientras que el entendimiento práctico considera las cosas tales como han de hacerse, debiendo las cosas, por tanto, conformarse con el entendimiento [4].

Esta diferencia, sin embargo, no nos autoriza para afirmar, como Kant [5], que el entendimiento especulativo y el entendimiento práctico sean dos potencias realmente distintas, porque su distinción es puramente accidental, ó por mejor decir, *mental*. No son formalmente distintos el objeto del entendimiento especulativo y el objeto del entendimiento práctico, puesto que la verdad práctica es la misma verdad especulativa, no ya considerada en sí misma ó absolutamente, sino como norma directiva de nuestras operaciones. Por eso el entendimiento práctico es como una extensión del entendimiento especulativo, según dijo Aristóteles [6]; es el mismo entendimiento, que primero considera la verdad especulativamente ó en sí misma, y que después la aplica á la operación.

Del entendimiento agente y del entendimiento posible trataremos en la lección 56.ª

---

1 *Lecciones sobre el sistema de filosofía*. Göttingen, 1832.

2 ARISTÓTELES, *Del alma*, l. III, t. 49.

3 SCHIFFINI, *Disputationes Metaphysicae specialis*, vol I, 1888, pág.s 464 y 465.

4 ORTÍ Y LARA, *Principios de Psicología*, 1890, vol I, pág. 299.

5 *Kritik der reinen Vernunft*, Introd.

6 *Lug. cit.*

LECCIÓN 55.ª

Objeto y naturaleza del entendimiento.

Para determinar cabalmente el objeto del entendimiento, conviene distinguir entre el objeto adecuado *(objectum adaequatum)* y el objeto proporcionado *(objectum proportionatum)* de esta facultad. Denomínase *objeto adecuado* del entendimiento aquello que puede ser aprendido por esta potencia considerada en sí misma ó absolutamente, según que es facultad cognoscitiva de una substancia espiritual. Llámase *objeto proporcionado* del entendimiento aquello que es propia y directamente percibido por esta potencia en su estado actual, ó sea, durante la unión del alma, cuya facultad el entendimiento es, con el cuerpo. Averigüemos qué cosas constituyen uno y otro objeto.

Todo lo que es ó puede ser constituye el objeto adecuado *material* del entendimiento, pero el objeto adecuado *formal* de esta facultad se reduce á la razón objetiva de sér ó ente, en la cual se resuelven de alguna manera todas las demás razones. Por eso decían los Escolásticos que *el objeto del entendimiento es el ente* [1]. Todas las cosas, en efecto, son inteligibles, en cuanto tienen sér. Aquello que no es ni puede ser de modo alguno, aquello que no tiene razón de sér carece de toda inteligibilidad [2]. Luego la razón objetiva de sér constituye el objeto adecuado formal y primero del entendimiento, y todas las cosas que son ó pueden ser, ora pertenezcan á la categoría de substancia, ora á las de accidente, ya sean espirituales, ya materiales, actuales ó posibles etc., entran en el objeto adecuado material del entendimiento, que las aprende bajo la razón

---

1 *Objectum intellectus est ens.*

2 Véanse las lecciones 4.ª y 5.ª

de sér concretamente poseida por ellas. Pero sabido es que la voz ente puede usarse en dos acepciones, una nominal y otra participial [1]. Ocurre, por tanto, preguntar qué ente constituye el objeto adecuado formal del entendimiento. Componiendo el objeto adecuado material del entendimiento todas las cosas, así las actuales como las posibles, y no pudiendo predicarse el ente *participialiter* más que de las actuales, es claro que el ente *nominaliter*, á saber, el ente que significa la esencia con precisión de la existencia, y que es predicado esencial de todas las cosas, constituirá el verdadero objeto adecuado formal de la potencia intelectiva. En su virtud, se dice también que el objeto adecuado del entendimiento es la *esencia de las cosas,* afirmación que concuerda con el modo de obrar la potencia intelectiva, en la misma etimología de la palabra inteligencia manifestado, porque el entendimiento lee interiormente ó dentro de las cosas, y lo que hay de más íntimo en una cosa es su propia esencia [2]. En fin, el sér considerado en orden á un entendimiento se dice verdadero; la verdad es la conformidad ó adecuación entre un entendimiento y una cosa, y la verdad trascendental se identifica con la misma entidad de los seres [3]. Luego todavía podrá decirse que la *verdad* es el objeto adecuado del entendimiento. Tal es la razón que movió á los Escolásticos á definir el entendimiento, como *facultad perceptiva de la verdad, ó del ente bajo la razón de verdadero* [4].

Por lo que toca al objeto *proporcionado* del entendimiento, no es difícil probar que lo son *las esencias de las cosas corpóreas ó sensibles, consideradas con precisión de las cualidades materiales y parti-*

---

1 Véase la lección 4.ª

2 Véase la lección 9.ª

3 Véase la lección 12.ª

4 *Facultas perceptiva veritatis, seu entis sub ratione veri.*

culares que las individualizan [1]. La observación interna, en efecto, nos enseña que el ejercicio de las potencias sensitivas precede al ejercicio del entendimiento, y que, entre ellas, la imaginación obra asímismo simultáneamente con el entendimiento, representando sensiblemente los conceptos intelectuales. Luego es natural que las cosas materiales sean las primaria y propiamente percibidas por el entendimiento. Mas como el objeto adecuado del entendimiento es la esencia de las cosas, no constituirán su objeto proporcionado las cualidades sensibles, sino la esencia de los cuerpos. Además, la razón nos dice que el objeto proporcionado de una potencia ha de ser correspondiente al modo de existir de la misma. Existiendo en la presente vida el entendimiento humano adherido á la materia, en virtud de la unión del alma con el cuerpo, no los espíritus, sino los cuerpos ó las cosas materiales serán el objeto proporcionado del entendimiento, que aprenderá en ellas el sér ó la esencia con precisión de las cualidades sensibles. Por último, la imperfección suma del conocimiento, que en la presente vida adquirimos, no sólo de Dios, sino de todas las substancias espirituales, prueba también que estas substancias no constituyen el objeto proporcionado del entendimiento humano. Nos es imposible conocer los espíritus directamente ó en sí mismos [2]: para aprenderlos, procedemos por vía de analogía ó de remoción, esto es, por medio de la consideración de las semejanzas y desemejanzas que tienen con los cuerpos, atribuyéndoles ciertas propiedades de las cosas sensibles y negándoles otras. Si los espíritus constituyesen el objeto proporcionado de

---

1 «Primum autem, quod intelligitur á nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus objectum». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXXVIII, a. III.

2 «...manifestum est, quod substantias immateriales quae sub sensu et imaginatione non cadunt, primo, et per se secundum modum cognitionis nobis expertum intelligere non possumus». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXXVIII, a. I.

nuestro entendimiento, los aprenderíamos por medio de conceptos propios y directos, como son aquellos con que conocemos las cosas materiales. El conocimiento impropio, indirecto é imperfectísimo, que tenemos de los espíritus, claramente nos manifiesta que ellos no son el objeto proporcionado de la potencia intelectiva humana [1].

Importa, sin embargo, guardarse de exagerar la doctrina que acabamos de sostener. Las substancias espirituales, Dios y los espíritus finitos, no son el objeto propio, directo y proporcionado del entendimiento humano en la presente vida; pero no nos son absolutamente desconocidos. Una cosa es la imperfección de un conocimiento, y otra muy distinta la carencia de él. Áun en el estado de su unión con el cuerpo, nuestra alma es capaz de conocer, siquiera imperfecta é indirectamente, la esencia y atributos de los seres espirituales, sobre todo de sí misma y de Dios, y, por consiguiente, cabe afirmar, sin género alguno de duda, que también los seres espirituales son objeto del entendimiento, no primariamente, pero sí secundariamente.

De todo lo cual se infiere que los *caracteres* distintivos del objeto del entendimiento son dos, á saber, la *universalidad* y la *inmaterialidad*.

Lo es la universalidad, porque el objeto adecuado del entendimiento es la razón universalísima de ente, la esencia, que el entendimiento propiamente considera en los cuerpos, despojándola mentalmente de todas aquellas cualidades sensibles y particulares, que la afectan en cada individuo. Semejantes cualidades son singulares, propias y exclusivas del individuo que las posee, mas

---

1 «Intellectus autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas, sive natura in materia corporali existens: et per hujusmodi naturas visibilium rerum, etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit», S. Thom., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXXIV, a. VII.

la esencia es común á todos los individuos de la misma especie. La esencia del árbol, por ejemplo, es común á todos los árboles, y por todos ellos del mismo modo poseida, pero cada árbol tiene ciertas cualidades de magnitud, figura, color, situación etc., que no tienen de la misma manera los demás árboles. Luego la universalidad es nota característica del objeto propio del entendimiento. El conocimiento de lo singular pertenece á los sentidos, por más que indirectamente, esto es, por medio de la reflexión, todavía pueda aprenderlo el entendimiento. He aquí porque es frecuente consignar que son objeto proporcionado del entendimiento las cosas materiales bajo la forma de la universalidad [1], palabras que significan lo mismo que estas otras: las esencias de los cuerpos con precisión de las cualidades sensibles y particulares que las individualizan.

La inmaterialidad es también nota característica del objeto del entendimiento, en primer lugar, porque los seres espirituales de ninguna manera pueden ser aprendidos por los sentidos, cuyo objeto es lo corpóreo singular, sino únicamente por el entendimiento, como facultad superior cognoscitiva; y, en segundo lugar, porque las cosas corpóreas sólamente pueden ser entendidas, privándolas idealmente de su materialidad, es decir, de sus cualidades materiales ó sensibles y particulares, dándoles, por decirlo así, mediante la abstracción con que el entendimiento las mira, cierto sér inmaterial.

En estos dos caracteres del objeto del entendimiento descansa la distinción, que los Escolásticos ponían entre lo *inteligible en acto* y lo *inteligible en potencia*. Claro está que se llama *inteligible* á aquello que puede ser aprendido por el entendimiento, mientras que se llama sensible á lo que puede ser percibido por

---

1 CARD. GONZÁLEZ, *Filosofía elemental*, 1884, vol. I, pág. 322.

los sentidos [1]. Lo puramente inmaterial es inteligible en acto, puesto que, según actualmente existe, puede mover al entendimiento á conocerlo. Decimos lo puramente inmaterial, porque los espíritus que no son puros, ó que no lo son actualmente, como el alma humana, á lo menos mientras dura su unión con el cuerpo, tampoco son inmediata ó actualmente inteligibles, tampoco son inteligibles en acto. La razón de esto se halla en que las cosas son actualmente inteligibles, en cuanto son en acto, y no en cuanto son en potencia [2]. Con mayor razón todavía los cuerpos no son más que inteligibles en potencia, porque, según su propio modo de ser, según que existen afectados por cualidades materiales y singulares, son cognoscibles para los sentidos, mas no para el entendimiento. La virtud abstractiva que éste posee hace á los cuerpos inteligibles en acto, porque aparta mentalmente la esencia de dichas cualidades materiales y singulares.

De cuanto llevamos expuesto acerca del objeto del entendimiento resultan dos consecuencias. La primera es que únicamente lo inmaterial y lo universal son inteligibles en acto. La segunda consecuencia es que la inteligibilidad de un sér guarda proporción con su inmaterialidad, de suerte que en tanto es más inteligible un sér, cuanto mayor es el grado de su inmaterialidad. Así, Dios, que es el sér más espiritual de todos, es también el más inteligible en sí mismo, aunque nuestro entendimiento, por razón de su natural limitación, lo conozca muy imperfectamente.

Una vez determinado el objeto del entendimiento, muéstrase claramente la *naturaleza* de esta facultad.

---

1 «Sensibilia dicimus, quae visu tactuque corporis sentiri queunt, intelligibilia, quae conceptu mentis intelligi possunt». S. AGUSTÍN, *De civitate Dei*, lib. VII, cap. VI.

2 «... unumquodque cognoscibile est, secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in 9. Metaphys. (tex. 20)». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXXVII, a. I.

El entendimiento es una potencia inorgánica. La razón que lo demuestra es análoga á la que nos sirvió, para probar que los sentidos son facultades orgánicas. Las potencias sensitivas han menester de un órgano apto para recibir la acción de las cosas materiales, que constituyen su objeto; pero el objeto del entendimiento es inmaterial, y de aquí que el entendimiento no necesite de órgano alguno. Además, ninguna potencia orgánica es capaz de elevarse al conocimiento de lo inmaterial y de lo universal, porque los actos de toda potencia orgánica, obedeciendo á la proporción que media siempre entre el acto y el agente que lo ejecuta [1], han de participar, y en efecto participan, del modo de ser concreto y material propio del órgano con que dicha potencia obra. En fin, pruébase que el entendimiento es una potencia inorgánica, considerando que es reflexiva, de suerte que posee la aptitud de volver sobre sí mismo, percibiendo sus propios actos, como enseña la observación interna; mientras que ninguna potencia orgánica hay capaz de reflexionar, porque su órgano tiene esencialmente unas partes fuera de otras [2].

Convengamos, por tanto, en que el entendimiento es una potencia puramente espiritual ó inorgánica. Como tal, el entendimiento se recibirá inmediatamente en la misma substancia del alma; no residirá especialmente en órgano alguno de nuestro cuerpo, ni tampoco necesitará de su concurso para la ejecución de sus propios actos. Luego asímismo deberemos convenir en que el entendimiento es una facultad que el alma puede ejercer, áun después de haberse separado de la materia.

Menester es advertir, sin embargo, que mientras el

---

1 Consúltese á S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. XII, a. III y IV.

2 Véase la lección 47.ª y á LIBERATORE, *Instit. philos.*, vol. II, pág.s 232 y 233.

alma humana está unida con el cuerpo, el entendimiento se halla sometido á *cierta dependencia indirecta ó mediata* respecto del organismo, porque los actos intelectivos en algún modo dependen de los sensitivos, y éstos no pueden tener lugar sin el concurso inmediato de los órganos [1]. Ya antes hemos hecho notar, determinando el objeto proporcionado del entendimiento, que el ejercicio de la sensibilidad precede y acompaña al ejercicio de la potencia intelectiva. El entendimiento, en efecto, no puede ponerse en comunicación con las cosas materiales, cuya esencia aprende, sino por conducto de los sentidos externos. He aquí porque se afirma que *nada hay en el entendimiento que previamente no haya estado en los sentidos* [2]. Esta es una verdad tan evidente que no necesita prueba, y que confirma la experiencia, cuando nos enseña que las personas, que nunca han podido ejercer un sentido, carecen de todo conocimiento intelectivo de las cosas que por medio de él se perciben: así, el sordo de nacimiento es completamente incapaz de entender la esencia del sonido. Luego el entendimiento necesita de las representaciones sensibles de los cuerpos, las cuales son la materia sobre que el entendimiento obra y en que aprende lo inteligible, pero no lo inteligible mismo [3], representaciones sensibles que la imaginación reproduce, cuando los respectivos cuerpos ya no están presentes á los sentidos externos. La imaginación, además, acompaña siempre en su ejercicio al entendimiento, porque de algún modo representa sensiblemente, revistiéndolos de cierta forma corpórea, los conceptos intelectuales, por abstractos y

1 Consúltese á PESCH, *Institutiones logicales etc.*, p. I, pág.s 132 y 133.

2 *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.*

3 El fantasma ó representación sensible es objeto de la imaginación, mas no del entendimiento. El entendimiento no aprende el fantasma, sino la esencia de las cosas materiales en el fantasma que las representa. Esta esencia es lo inteligible: el fantasma es aquello en que lo inteligible es aprendido por el entendimiento.

elevados que sean. Doctrina que admirablemente sintetizó el genio de Aristóteles en su célebre sentencia que dice: *el entendimiento, en su condición actual, nada entiende sin fantasmas.*

Así se explica que las alteraciones y lesiones de ciertos órganos de nuestro cuerpo determinen la perturbación ó el impedimento de las funciones intelectuales. Aquellos fenómenos orgánicos dificultan ó hacen cesar inmediatamente el ejercicio de las potencias sensitivas, cuyos actos son producto de los órganos animados, é influyen indirectamente en el ejercicio de las funciones intelectuales, porque el entendimiento recibe de una manera trastornada, ó se ve privado del servicio, que necesariamente han de prestarle los sentidos, mientras el alma está unida con el cuerpo, para que pueda ejecutar sus propios actos. Nada más natural, por tanto, que las lesiones del cerebro, órgano de los sentidos internos, y centro común de los órganos de los externos, perturben ó impidan las operaciones del entendimiento.

Tal es la dependencia en que el entendimiento se halla respecto de los sentidos, dependencia que no es ni puede ser de naturaleza, porque el entendimiento, como más perfecto que los sentidos, no puede depender esencialmente de ellos; sino *de tiempo,* en cuanto que el ejercicio de los sentidos debe preceder al ejercicio del entendimiento, el cual recibe de los sentidos, con los fantasmas, la materia sobre que obra. Semejante dependencia hace, además, al entendimiento depender indirectamente de los órganos sensitivos, por más que dicha potencia ejecute sus actos por sí misma, esto es, sin valerse y sin necesitar de la ayuda de órgano alguno. Á lo cual debe añadirse todavía que la dependencia, en que se encuentra el entendimiento respecto de las potencias sensitivas y de los órganos de las mismas, no es una dependencia absoluta y permanente, sino relativa al actual estado del

alma, y duradera lo que dure la unión del alma con el cuerpo. Al cesar esta unión, cesará aquella dependencia, y el alma entenderá sin fantasmas, como los espíritus puros.

Advertiremos, para concluir, que, siendo el entendimiento una potencia puramente inmaterial ó espiriritual, su perfección deberá ser proporcionada al mayor ó menor grado de la *inmaterialidad* del sujeto inteligente. Cuanto mayor sea la espiritualidad de un sér, tanto más perfecta será su inteligencia. Por eso Dios, que es el sér más absolutamente distante de la materia, posee un entendimiento perfectísimo.

b).—Del entendimiento como inteligencia.

LECCIÓN 56.ª

De la simple aprehensión.

Conocidos ya el objeto, la naturaleza y las varias manifestaciones del entendimiento humano, pasamos ahora á estudiar el acto de esta potencia, ó sea, el acto de entender ó la *intelección.* Estudiaremos separadamente las operaciones que ejecuta el entendimiento como *inteligencia,* como *razón* y como dotado de *memoria.*

Las operaciones propias del entendimiento como *inteligencia* son tres, á saber: 1.ª la *simple aprehensión* ó percepción externa; 2.ª la *conciencia,* que es una especie de percepción, la percepción interna; 3.ª el *juicio.* En la lección presente nos limitaremos á tratar de la simple aprehensión [1].

1 Del conocimiento intelectivo en general, y particularmente de la simple aprehensión, tratan dos obras verdaderamente monumentales, cuya detenida lectura recomendamos, con toda eficacia, á los que quieran profundizar esta importantísima materia. Dichas obras son: *Della luce intellettuale e dell' ontologismo secondo la*

Llámase *simple aprehensión el acto intelectivo de percibir, por medio de cierta especie inteligible, la esencia de un sér corpóreo, abstraida de las cualidades materiales y particulares que la individualizan, y de expresarla interiormente en un concepto, pero sin afirmar ni negar cosa alguna de dicho sér.*

Determinamos, primeramente, en esta definición descriptiva, el *objeto* de la simple aprehensión, constituido por la esencia de las cosas materiales. La observación, en efecto, nos enseña que con la simple aprehensión no percibimos los seres espirituales, cuyas existencia, naturaleza y propiedades sólo de un modo imperfecto [1] llegamos á conocer, mediante el raciocinio. Ni siquiera el conocimiento del alma humana es debido á la simple aprehensión, cuyo objeto está fuera de nosotros: la conciencia es la encargada de darnos á conocer la existencia de nuestro espíritu, y la razón su esencia.

Distinguimos, además, en dicha definición, la simple aprehensión de las demás operaciones intelectivas, y especialmente del juicio, al consignar que por medio de la simple aprehensión nada afirmamos ni negamos de la cosa percibida. Hacemos constar también la necesidad de la intervención de la especie inteligible en el acto de la simple aprehensión, atribuyendo á la mencionada especie el carácter de medio, por el cual se verifica la percepción de la esencia en ella representada. Asímismo, al decir que la esencia de la cosa corpórea es abstraida de las cualidades que la individualizan, proclamamos la existencia de la virtud abstractiva del entendimiento humano, llamada

---

dottrina de' santi Agostino, Bonaventura e Tommaso di Aquino, trattato del P. Tommaso Maria ZIGLIARA, dos vol., Roma, 1874. *Della conoscenza intellettuale*, trattato del P. Matteo LIBERATORE, 3.ª ed., dos vol., Napoli 1879. En ellas se encuentran luminosa y sabiamente desarrolladas y resueltas no pocas cuestiones, que, por razón de la índole del presente libro, nos vemos obligados, muy á pesar nuestro, á condensar ó suprimir.

1 Véase la lección anterior.

entendimiento agente, potencia distinta de la que propiamente ejecuta el acto de entender ó la intelección, y que recibe el nombre de entendimiento posible. Apuntamos, en fin, que la simple aprehensión se termina en un concepto, denominado verbo de la mente, y en el cual el entendimiento expresa interiormente la esencia percibida.

La explicación sumaria, á la vez que completa, del acto de la simple aprehensión exige, por tanto, tratar separadamente del medio, al través del cual percibimos el objeto inteligible, ó sea, de la especie inteligible; de la virtud abstractiva productora de esta especie, es decir, del entendimiento agente; de la potencia y de la operación con que percibimos el objeto, por medio de la especie, esto es, del entendimiento posible, y, por último, del verbo de la mente ó concepto expresivo del objeto aprehendido, obra del entendimiento posible y término de la simple aprehensión.

La *especie inteligible,* también llamada *especie impresa* é *idea,* es *la semejanza ó representación de la esencia de una cosa material, abstraida de sus cualidades sensibles y particulares, que informa al entendimiento y lo habilita para aprender dicha esencia, elaborando el concepto de la misma.*

No han faltado filósofos que hayan negado la existencia de las especies inteligibles, y la necesidad de estas especies para el conocimiento intelectivo. Figuran, entre ellos, Durando [1], Occam [2] y los nominalistas,

---

1 Durando de Saint Pourçain falleció por los años de 1333. Distinguióse por proclamar la independencia de la razón de toda autoridad humana, y por sostener ciertas opiniones originales y atrevidas. De aquí que se le llamase *Doctor resolutissimus.*

2 Guillermo Occam ú Ockam murió probablemente en Munich el año de 1347. Es muy célebre como restaurador del nominalismo, teoría según la cual los universales carecen de toda realidad objetiva, no pasando de ser vanas abstracciones ó meros nombres. En la filosofía de Occam se halla el origen de muchos errores modernos.

en el siglo XIV, y posteriormente los filósofos de la escuela escocesa, capitaneada por Reid. Mas la existencia y la necesidad de las especies inteligibles, para el acto de la percepción externa, fueron ya sólidamente demostradas por Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura [1] y otros profundos pensadores, que desarrollaron y corrigieron la antigua doctrina peripatética.

Para demostrar *la existencia y la necesidad de las especies inteligibles en el acto de la simple aprehensión*, se debe considerar que ésta es un acto inmanente, que se verifica y termina en el sujeto intelectivo, es decir, no saliendo fuera de sí mismo el sujeto para unirse con la esencia del objeto externo que aprende. Pero siendo indispensable en todo conocimiento la unión del cognoscente con lo cognoscible, de algún modo tendrá que unirse el objeto de la simple aprehensión con el sujeto de la misma. Esta unión sólamente podrá verificarse por medio de la misma esencia inteligible, ó por medio de alguna semejanza ó representación suya. Es imposible lo primero, porque al unirse la esencia inteligible con el sujeto intelectivo, se identificarían el objeto y el sujeto del conocimiento, absurdo que nadie puede admitir sin incurrir en el panteismo. Además, en el acto del conocimiento ninguna modificación experimenta el objeto conocido, y, por consiguiente, mal podrá la esencia del objeto hacerse idéntica con el sujeto intelectivo. Luego la simple aprehensión únicamente podrá tener lugar, juntándose la esencia inteligible con el entendimiento, por medio de una semejanza ó representación suya. En esta semejanza ó representación consiste la especie inteligi-

1 SAN BUENAVENTURA († en 1274), llamado el *Doctor seráfico*, fué uno de los más grandes filósofos escolásticos. Su filosofía «coincide en la substancia con la de Santo Tomás, aunque no es tan completa ni abraza todas las partes y todos los problemas filosóficos con la profundidad y amplitud que se observan en los escritos del último» (CARDENAL GONZÁLEZ, *Historia de la Filosofía*).

ble, cuya existencia es, por tanto, necesaria, para que tenga lugar el conocimiento intelectivo.

La misma verdad se demuestra también por la consideración de que el entendimiento, aunque inclinado naturalmente á aprender todo lo inteligible, no se halla determinado á intelección alguna, sino que está indiferente respecto de todas las intelecciones y de todos los inteligibles. Para que el entendimiento salga de esta su indiferencia, para que entienda tal cosa y no tal otra, necesitará ser determinado por algo que tenga virtud suficiente para moverle á entender aquella cosa. Este algo capaz de mover al entendimiento no podrá ser una acción procedente del objeto corpóreo, porque la acción de los cuerpos no es expresiva de su propia esencia, ni apta para obrar sobre el entendimiento, que es una potencia inorgánica ó espiritual; tampoco podrá ser la especie sensible de dicho objeto, porque esta especie es proporcionada á los sentidos, mas no al entendimiento, por la sencilla razón de que representa el cuerpo según sus cualidades materiales y singulares, cuando el objeto del entendimiento es universal é inmaterial, á saber, la esencia de los cuerpos abstraida de aquellas cualidades que la especie sensible representa; luego únicamente podrá el entendimiento ser movido á entender cierta cosa por una especie inteligible, representativa de la esencia de esta cosa con precisión de las cualidades materiales y singulares que en cada cuerpo la afectan [1].

La necesidad de la existencia de las especies inteligibles para la producción del conocimiento intelectivo sólo puede ser negada, lógicamente, por los panteistas. Si, como éstos pretenden, el sujeto intelectivo contuviese ya en sí las esencias de las cosas cognoscibles, si todas las substancias se identificasen, no haciendo más de una sola substancia, es claro que nin-

---

1 Consúltese á SCHIFFINI, *Disputat. Metaph. special.*, vol. I, pág.s 192 y sig.tes

guna falta haría la unión de lo inteligible con el sujeto intelectivo, ni tampoco la existencia de las especies inteligibles. Pero esta conclusión es tan absurda como las premisas de que se infiere y como el panteísmo que la prohija.

Verdad es que el alma humana, siendo una substancia superior en perfección á los cuerpos, contiene en su esencia cierta semejanza de éstos, no como la causa contiene las perfecciones del efecto, según pretenden algunos panteistas, porque el alma no es causa de los cuerpos, sino de aquel modo que lo más perfecto contiene lo menos perfecto; pero esto no es suficiente para que el alma sea capaz de percibir en su propia esencia las esencias corpóreas, á la manera que Dios aprende en su misma esencia infinita todas las cosas posibles y actuales, pasadas, presentes y venideras [1], porque, en primer lugar, es un hecho innegable que el alma humana no aprende directa y claramente su esencia [2], y, en segundo lugar, porque el alma humana, aunque tenga cierta semejanza con los seres inferiores, en cuanto aquélla y éstos pertenecen á algún género común, no la tiene, sin embargo, completa, puesto que es determinada á alguna especie, fuera de la cual existen los seres inferiores, distinguiéndose así el alma humana de Dios, cuya esencia es la semejanza perfecta de todas las cosas y de todo cuanto hay en ellas, como principio universal que es de todas [3].

Por lo que hace á aquellos filósofos no panteistas, que pretenden que la simple aprehensión se verifica sin mediación de las especies inteligibles, tales como Reid y otros, en vano se afanan para explicar la producción del conocimiento intelectivo, porque toda ex-

---

1 Véase la lección 87.ª

2 Véanse las lecciones 55.ª y 58.ª

3 Consúltese á S. THOM., *Sum. theol.*, p. I., q. LXXIV, a. II.

plicación de semejante hecho, una vez negada la existencia de aquellas especies y rechazada la absurda identificación panteística del objeto inteligible con el sujeto intelectivo, es imposible.

Vengamos ahora á determinar la *naturaleza* de las especies inteligibles. Si las especies sensibles pueden ser llamadas á la vez materiales é inmateriales, las especies inteligibles son *puramente inmateriales* subjetiva y objetivamente, por decirlo así. Lo son subjetivamente, en cuanto informando al entendimiento y recibiéndose en el entendimiento, que es una potencia inorgánica y totalmente espiritual, por fuerza deben participar de la naturaleza de esta potencia [1]. Son también inmateriales objetivamente las especies inteligibles, en cuanto se refieren al objeto inteligible, porque representan la esencia de la substancia corpórea, abstraida de sus cualidades materiales y particulares.

Como las especies sensibles no son lo que perciben los sentidos externos, sino aquello por medio de lo cual estos sentidos perciben los objetos corpóreos, así tampoco las especies inteligibles son el objeto inteligible, esto es, el objeto que nuestro entendimiento aprende, sino únicamente aquello que saca al entendimiento de su indiferencia, determinándole á aprender su objeto, que es la esencia de la substancia corpórea, y sirviendo al entendimiento de *medio,* por el cual ó al través del cual pueda percibir dicho objeto [2]. Nada tienen de común, por consiguiente, las especies inteli-

---

1 Recuérdese el axioma que apuntamos en una nota, al tratar de la naturaleza de las especies sensibles (lec. 49.ª), y que tiene todavía más cabal aplicación en este lugar.

2 «Species intelligibilis se habet ad intellectum, sicut species sensibilis ad sensum: sed species sensibilis non est illud, *quod* sensitur, sed magis id, *quo* sensus sentit; ergo species intelligibilis non est id, *quod* intelligitur, sed id, *quo* intelligit intellectus». S. THOM., *Sum. theol* , p. I, q. LXXXV, art. II. Véase, además, la *Sum. contr. gent.*, lib. II, cap. LXXV.

gibles de los Escolásticos con las ideas-imágenes de Locke, las cuales, según este filósofo, constituyen el objeto del entendimiento, porque las especies inteligibles son un puro medio, de que el entendimiento se vale para aprender directamente su objeto.

Las especies inteligibles no son innatas, esto es, poseidas por el entendimiento desde el primer instante de su existencia. Mostraremos en la lección siguiente que todas nuestras ideas y conceptos son adquiridos, y no innatos. Las especies inteligibles, por tanto, comenzarán á existir, cuando informen á nuestro entendimiento; y pues todo lo que comienza á existir debe su existencia á alguna causa eficiente, también la producción de las especies inteligibles será obra de una *causa*. Los mismos cuerpos, cuya esencia el entendimiento aprende, no son capaces de producir las especies inteligibles, porque, siendo éstas inmateriales, no pueden ser efecto de la acción material de una substancia corpórea. Tampoco es admisible la doctrina sostenida por Malebranche y los ontologistas, cuando pretenden que Dios es la luz que hace inteligibles las cosas materiales, ó, en otros términos, que Dios es la causa de las especies inteligibles; porque si lo fuese, habría que creer que el entendimiento humano se identifica con el entendimiento divino, ó que es el mismo entendimiento divino manifestándose en nosotros en el acto de la intelección [1], como suponen erróneamente los panteistas. Asímismo debe rechazarse, por último, la doctrina de aquellos que admiten la existencia de una facultad intelectiva subsistente en sí misma [2], común á todos los hombres, y que hace para todos actualmente inteligibles los objetos materiales; porque la existencia de semejante facultad, además de ser puramente gratui-

---

1 Así lo sostiene el panteista alemán Hegel.

2 Los neoplatónicos dieron á esta facultad el nombre de *inteligencia*, Averroes la llamó *entendimiento separado* y Cousin *razón impersonal*.

ta, vendría á destruir la personalidad poseida por cada uno de los individuos humanos. La única doctrina verdadera será, por consecuencia, la de los que afirman que la virtud productora de las especies inteligibles, ó capaz de hacer actualmente inteligibles los cuerpos, es una virtud *intrínseca* á nuestro entendimiento. A esta virtud llamaron los Escolásticos *intellectus agens*, entendimiento agente, traduciendo la denominación de νοῦς ποιητικός, que le dió Aristóteles.

El entendimiento agente [1] es, por tanto, la potencia intelectiva encargada de la producción de las especies inteligibles; es la virtud, que, obrando sobre las especies sensibles, las convierte en especies inteligibles; es la *facultad abstractiva*, que separa de la especie sensible todo lo que en ella hay representativo de las cualidades materiales y singulares del cuerpo representado, elaborando de este modo la especie inteligible, que representa de una manera universal el mismo objeto que la especie sensible representa de una manera singular, esto es, la esencia del cuerpo despojada de aquellas cualidades. El entendimiento agente es la luz intelectual que ilumina, por decirlo así, los fantasmas de la imaginación, convirtiéndolos en especies inteligibles, y haciéndolos aptos para informar al entendimiento posible, potencia que ejecuta propiamente el acto de la intelección, y para determinarlo á aprender la esencia del objeto representado, á la manera que la luz material ilumina los cuerpos, haciéndolos visibles para el sentido [2].

1 Esta facultad se denomina *entendimiento*, porque si bien no ejecuta propiamente el acto de entender, concurre eficazmente á su ejecución, produciendo el medio indispensable para que la intelección tenga lugar; y se le da el calificativo de *agente*, porque obra haciendo inteligible en acto lo que era tan sólo inteligible en potencia.

2 He aquí porque la acción del entendimiento agente ha sido también llamada *illuminatio phantasmatum, conversio intellectus ad phantasma* y *abstractio specierum*. Véase á LIBERATORE, *Della conoscenza intellettuale*, vol. II, págs. 224 y sigts. y á ORTÍ Y LARA, *Principios de Psicología*, 1890, vol. I, págs. 238 y siguientes.

Tan *necesario* como la especie inteligible *es el entendimiento agente*, que la elabora, *para la ejecución del acto de la simple aprehensión*. Las esencias de los cuerpos existen en la realidad afectadas por cualidades materiales y singulares, y de este modo no son actualmente inteligibles. Para que lleguen á serlo, debe hallarse dotado el entendimiento de la facultad de abstraer, ó sea, de separar mentalmente la esencia de dichas cualidades. Si el entendimiento humano careciese de esta facultad abstractiva, le faltaría la virtud necesaria para la ejecución de sus propias operaciones, virtud que nunca falta á los seres, sobre todo á los más perfectos, y, por consiguiente, al alma humana, que, como adornada de entendimiento, es el sér más perfecto que hay en la tierra. Además, la observación interna nos persuade de que en nosotros se halla la causa suficiente de nuestras intelecciones, de suerte que nosotros mismos deberemos abstraer la esencia de las cualidades materiales que la acompañan en la realidad corpórea, lo cual nos prueba que estamos dotados de facultad abstractiva, ó de entendimiento agente.

Y aquí es menester advertir que la acción abstractiva del entendimiento agente, indispensable para que tenga lugar el conocimiento intelectivo, no pone falsedad alguna en este conocimiento, ó, en otros términos, que *la intelección de la esencia, abstraida de las cualidades materiales y singulares, no lleva consigo la más pequeña falsedad*. En efecto, un conocimiento es falso, cuando, mediante él, se concibe su respectivo objeto diversamente de cómo es en la realidad por *composición* de la mente, á saber, por síntesis y juicio, no por simple abstracción y análisis [1]; de manera que el conocimiento únicamente es falso, cuando se afirma del objeto algo que no le conviene, ó se niega de él

---

1 PRISCO, *Elementos de Filosofía especulativa* (versión española), vol. I, página 267.

algo que le pertenece. En la simple aprehensión no cabe falsedad, porque áun cuando la esencia aprendida no exista en la realidad según se aprende, sino afectada por las cualidades materiales y singulares, que mentalmente le quitamos, no por eso, al aprenderla, afirmamos que existe de este modo con que la concebimos. Así, por ejemplo, concebimos la esencia del árbol con precisión de las cualidades individuales de cada árbol, pero no afirmamos que la esencia del árbol exista en la realidad despojada de tales cualidades.

Por lo que toca al *origen primitivo* de la admirable virtud, que tiene nuestro entendimiento para convertir en representaciones universales las representaciones singulares y sensibles, sólamente puede encontrarse en el mismo entendimiento divino, cuya derivación, participación ó semejanza es el entendimiento agente [1]. En este sentido puede decirse, sin incurrir en el panteismo, que Dios es la luz inteligible de nuestra alma, significando que Dios nos ha dado ó comunicado la luz con que entendemos los objetos.

El entendimiento agente se limita á preparar la intelección: la potencia que verdaderamente la ejecuta es el *entendimiento posible,* así llamado por Aristóteles (νοῦς δυνατός) y por los Escolásticos *(intellectus possibilis).* El entendimiento posible es, por tanto, *la potencia intelectiva propiamente dicha,* la que aprende

1 «Desde el momento que vemos en el entendimiento agente una participación de la inteligencia divina; una impresión de las ideas divinas y de la verdad Increada; una luz producida inmediatamente por Dios; un reflejo ó destello inmediato de la Inteligencia suprema, ninguna dificultad podremos hallar ya en conceder á nuestra alma la fuerza y el poder necesarios para formar y abstraer ideas ó representaciones intelectuales de los materiales suministrados por la sensibilidad: desde este momento nada hay que pueda impedirnos reconocer en el entendimiento agente una actividad capaz de transformar y convertir las representaciones sensibles en representaciones inteligibles». CARD. GONZÁLEZ, *Filosofía elemental,* 1884, vol. I, página 329. Léase el ap. V de la obra de este mismo sabio autor, titulada *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás,* en la cual cita multitud de pasajes del Doctor Angélico, que consignan la doctrina por él desarrollada.

la esencia de los cuerpos por medio de las especies inteligibles, y la que, además, juzga, raciocina, etc., verificando todas las operaciones intelectuales, menos la iluminación de los fantasmas, que es obra del entendimiento agente. Véase porque no hace falta demostrar la existencia del entendimiento posible [1]. Negar la existencia de esta facultad equivaldría á negar al hombre su racionalidad, y á confundirlo con las bestias.

El entendimiento posible, una vez informado por la especie inteligible, aprende el objeto representado en ella, y después forma cierto concepto ó noción, que representa el objeto como conocido. Este concepto recibe el nombre de *verbo de la mente (verbum mentis)*, porque al modo que mediante la palabra oral expresamos exteriormente alguna cosa, así aquel concepto expresa ó manifiesta interiormente al entendimiento mismo el provechoso resultado de la intelección, el conocimiento del objeto. Por esta razón llamáronle también los Escolásticos *idea expresa,* y, además, para distinguirlo de la especie inteligible, que denominaban *idea impresa,* porque se recibe ó imprime en el entendimiento posible. Lo cual basta para que se comprenda la diferencia que distingue al verbo de la mente de la especie inteligible. Ésta es producto del entendimiento agente, obrando sobre la especie sensible: aquél es producto del entendimiento posible. La especie inteligible es la idea *habitual* ó en acto primero, porque representa el objeto como cognoscible; el verbo de la mente es la idea *actual,* por decirlo así, ó en acto segundo, porque representa el objeto como conocido. La primera es principio, y el segundo término de la intelección.

La *existencia* del verbo de la mente, ó sea, de los

---

1 El entendimiento *posible* recibe este calificativo, porque puede ser informado por cualquier especie inteligible, y porque puede conocer todas las cosas.

conceptos, en los cuales expresa el entendimiento el resultado de la intelección, es claramente atestiguada por la observación interna. En el verbo de la mente debe terminar necesariamente la intelección, porque no puede ser término de ésta el mismo objeto aprendido, que ninguna modificación experimenta, y porque la intelección es un acto inmanente. He aquí explicada la necesidad del verbo de la mente, para que tenga lugar la total producción del conocimiento intelectivo, conocimiento que dicho verbo hace completo y acabado. Por lo demás, es claro que el verbo de la mente no es lo inteligible; lo inteligible es la esencia, y el verbo de la mente no es más que aquello que el entendimiento concibe en sí mismo de la esencia entendida [1].

De lo expuesto se infiere que *el entendimiento agente y el entendimiento posible son dos potencias realmente distintas del alma* [2], porque sus respectivos actos son específicamente diversos. No es lo mismo, en efecto, abstraer que entender; una cosa es elaborar la especie inteligible, separando mentalmente la esencia de las cualidades singulares, y otra cosa es entender esta esencia abstraida. Ambos actos son mutuamente irreductibles, y, por tanto, una sola potencia no podrá ser el principio próximo de los mismos. Además, la operación del entendimiento agente y esta potencia son activas; pero la operación del entendimiento posible y esta facultad son pasivas. Luego el entendimiento agente y el entendimiento posible serán dos potencias, y no una sola, porque una misma potencia no puede ser á la vez activa y pasiva, tomando

1 Véase á SCHIFFINI, *Disp. Metaph. spec.*, vol. I, pág.s 540 y sig.tes

2 Consúltese á ALBERTO MAGNO, *De Hom.*, tract. I, q. LIII, a. IV, á. S. THOM, *Sum. theol.*, p. I, q. LIV, a. I, ad 1.um, q. LXXIX, a. X, é *In lib. II Sent.*, dist. XVII, q. XI y á SAN BUENAVENTURA, *In lib. II Sent.*, dist. XXIV, p. I, a XI, q. IV. Véase también á SANSEVERINO, *Instit. seu elem. Philos. christ.*, vol. I, pág.s 304 y sig.tes

estas palabras en el sentido que les asignamos, al estudiar la división de las potencias del alma [1].

Que el entendimiento agente es una potencia exclusivamente *activa* se prueba, considerando que el entendimiento agente, para obrar, esto es, para producir la especie inteligible, no necesita ser determinado ó excitado por el fantasma de la imaginación. Más aún; semejante excitación es imposible, porque, yendo acompañado ó revestido, por decirlo así, el fantasma de una modificación orgánica, no puede ejercer acción alguna sobre el entendimiento agente, que es una potencia puramente inorgánica ó espiritual. Al entendimiento agente basta la presencia del fantasma ó especie sensible, para que se determine á obrar sobre él, convirtiéndolo en especie inteligible, ó sea, abstrayendo la representación de la esencia de la representación de las cualidades singulares del cuerpo representado en el fantasma. Sólo en un sentido muy impropio puede decirse que el fantasma influye en la acción del entendimiento agente, á saber, en el sentido de que al fantasma se debe que la facultad abstractiva elabore una determinada especie inteligible; mas esto de ninguna manera significa que el fantasma excite y determine á obrar al entendimiento agente.

En cambio, el entendimiento posible es una potencia *pasiva*. Ya hemos demostrado, en efecto, la necesidad de la especie inteligible para la producción del acto de entender. La especie inteligible se recibe en el entendimiento posible, lo informa y lo excita ó determina á entender el objeto en dicha especie representado. Sin semejante excitación, el entendimiento posible nunca se determinaría á entender aquel objeto, porque el entendimiento posible, aunque naturalmente inclinado á entender, está indiferente respecto de las numerosísimas intelecciones, que puede ejecutar. Por

1 Véase la lección 45.ª

eso es frecuente llamar al entendimiento posible *pura potentia in ordine intelligibile.* Él, por sí mismo, ni posee idea alguna [1], ni es capaz de determinarse á entender tal cosa y no tal otra: mientras no es fecundado ó excitado por las especies inteligibles, no sale de su inacción, y, por lo tanto, es indudablemente una facultad pasiva.

En modo alguno quiere esto significar que el entendimiento posible no sea el principio de sus propios actos. El entendimiento posible, ó, mejor aún, el alma, por medio del entendimiento posible, es quien entiende juzga, raciocina, etc.; pero bajo tal aspecto miradas, todas las potencias del alma, áun las pasivas, son activas. El entendimiento posible es una potencia pasiva, porque necesita, para obrar, ser determinado por algo extraño á él, por la representación inmaterial de la esencia de un cuerpo.

Puesto que la acción del entendimiento posible no puede tener lugar sin la elaboración de la especie inteligible por el entendimiento agente, es claro que la acción del segundo debe *preceder* á la del primero; mas esta precedencia no es de tiempo, sino de naturaleza. No es *de tiempo,* porque simultáneamente obran el entendimiento agente y el entendimiento posible, produciendo el primero la especie, y percibiendo el segundo la esencia por medio de la especie, de suerte que ambos concurren con su actividad propia y específica á la ejecución del acto de entender. Pero dicha precedencia es, á lo menos, *de naturaleza,* en cuanto que la acción del entendimiento posible exige necesariamente la acción de la facultad abstractiva.

Resumiendo, para concluir, la doctrina explicada

---

1 Cuando se dice que el entendimiento posible, al venir á la existencia el alma humana, es como una tabla rasa en la cual nada hay escrito *(sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum)*, se expresa una verdad innegable. A medida que, merced á la acción de los sentidos, se van produciendo en nuestro interior representaciones sensibles de los cuerpos, vamos adquiriendo también ideas.

en esta lección, apuntemos en breves palabras el orden ó el desarrollo del conocimiento intelectivo, ó de la simple aprehensión de algún objeto corpóreo. Una vez percibido el cuerpo por los sentidos externos y producida en nuestro interior la especie ó representación sensible del mismo, que la imaginación presenta al entendimiento, obra la facultad abstractiva sobre la especie sensible y la convierte en especie inteligible; é, informado el entendimiento posible por esta especie, aprende, mediante ella, la esencia del cuerpo, y la expresa para sí mismo en un concepto ó verbo de la mente.

LECCIÓN 57.ª

INDICACIÓN CRÍTICA DE ALGUNAS TEORÍAS ACERCA DEL ORIGEN DE LAS IDEAS.

Hay filósofos que atribuyen todos los conocimientos humanos á los sentidos, y son los llamados *sensualistas;* otros, por el contrario, atribuyen todos nuestros conocimientos al entendimiento, y son los llamados *idealistas,* y todavía existe un tercer grupo de filósofos, que no atribuyen los conocimientos humanos á los sentidos, ni tampoco al entendimiento, sino directamente al mismo Dios, que se manifiesta á nuestra alma, recibiendo estos filósofos el nombre de *ontologistas.* Ocupan un justo medio entre tales extremos los *escolástico-tomistas,* que consideran al conocimiento intelectivo, según hemos explicado, como resultado de la operación ejecutada por el entendimiento, partiendo de los datos, que acerca de la realidad externa le proporcionan los sentidos, y siendo el entendimiento humano cierto destello del entendimiento divino. De suerte que á cuatro pueden reducirse las teorías acerca del origen de las ideas, á saber, el *sensualismo* ó *nominalismo,* el *idealismo* ó *conceptualismo,* el *misticismo*

ontológico y el *realismo escolástico* ó *moderado* [1]. Daremos una ligera nocion de las tres primeras, porque expusimos y demostramos la última en la lección anterior.

Los positivistas contemporáneos, siguiendo las huellas de los antiguos atomistas, de los nominalistas de la Edad media, y de Locke, Condillac y demás empiristas y sensualistas modernos, convienen en enseñar que todos los conocimientos humanos se reducen á sensaciones é imágenes. Para ellos, pensar es sentir, y las ideas ó conceptos, esto es, las nociones abstractas y universales, no son más que puros nombres ó símbolos, que reemplazan á todos los fantasmas representativos de objetos de una misma especie.

En la lección 62ª demostraremos la distinción esencial que media entre los sentidos y el entendimiento. Baste decir aquí que es absolutamente incomprensible é inexplicable que las meras sensaciones de los objetos concretos puedan engendrar en nosotros el concepto de las relaciones de las cosas y todas las ideas abstractas, como por ejemplo, las del derecho y del deber, de la verdad y del error, de la posibilidad y de la existencia, etc. Además, el positivismo y el sensualismo destruyen las ciencias, fundadas en verdades universales y axiomáticas y cuyo instrumento es el raciocinio, porque los sentidos no son capaces de raciocinar, ni tienen más objeto que lo singular. En fin, si las palabras correspondientes á conceptos abstractos fuesen puros nombres, no expresivos de verdaderos conceptos, carecerían de todo valor y significación aquellas palabras, y, con ellas, el lenguaje, que tanto abunda en nombres universales ó comunes.

Los idealistas modernos de la escuela alemana tras-

---

1 Tal es la división presentada por el sabio Rosmini, á quien seguimos principalmente en la lección presente. Consúltense sus *Principii di Filosofia secondo la dottrina di S. Tommaso*, Novara, 1889, págs. 282 y sig.tes.

cendental sostienen, de acuerdo con los antiguos filósofos de la escuela eleática Xenófanes, Parménides y Zenón, que el conocimiento no resulta de la presencia en el alma, mediante una representación, del objeto existente fuera de ella, sino que el sujeto pensante crea en sí mismo el objeto pensado. En manos de estos filósofos, el idealismo recibe el nombre de *subjetivismo*, así como en la Edad media fué enseñado por Abelardo bajo el nombre de *conceptualismo*. De cualquier modo que se enuncie, redúcese semejante doctrina al escepticismo absoluto.

El primero, entre los filósofos alemanes, que abrió la puerta al idealismo, fué Leibnitz. Este filósofo, consecuente con el principio, por él profesado, de que las cosas externas no pueden en modo alguno penetrar en el alma é impresionarla, pretendió que hay en nuestro espíritu un *schema* ó representación confusa é innata del universo, representación que va el alma desenvolviendo por su propia virtud, merced á una coincidencia preestablecida por Dios, cuando en el cuerpo se van verificando ciertas modificaciones causadas por los objetos externos. Pero el citado principio no es admisible, porque si bien es verdad que los cuerpos no pueden impresionar al alma, ya hemos visto cómo llegan á ser percibidos intelectualmente por ella. Además, el alma no es capaz de contener la representación de todo el universo, porque sólo puede contenerla Dios, que es la causa primera. En fin, *ninguna representación ó idea hay innata en nuestro entendimiento*, porque, aparte de que la observación interna no la descubre, las ideas innatas no tendrían la menor conexión con las cosas materiales, y el alma carecería de toda razón para admitir la existencia de los objetos externos en ellas representados [1]. Por estas razones tam-

---

1 A estas razones añade SANTO TOMÁS DE AQUINO la siguiente: «Intellectus humanus, qui est infimus in ordine intellectum, et maxime remotus a perfectione divini

poco son admisibles las ideas innatas defendidas por otros filósofos, como por ejemplo, por Descartes [1].

Mas los principales y genuinos representantes del idealismo ó racionalismo trascendental son Kant, Fichte, Schelling y Hegel.

Manuel Kant distingue dos elementos en nuestro conocimiento, á saber, un elemento material, objetivo y fenoménico, suministrado por los sentidos, y un elemento formal y subjetivo, suministrado por la actividad del mismo espíritu. De aquí que para Kant el conocimiento sea como una síntesis, por medio de la cual el espíritu aplica al fenómeno cierta categoría, esto es, una idea innata ó naciente del fondo del espíritu. Pero las categorías de Kant, aunque algunas coinciden con las de Aristóteles, no tienen como éstas un fundamento objetivo, sino que son puramente subjetivas, según manifestamos en la ONTOLOGÍA [2]. Por eso decía Kant que en nuestro conocimiento sólamente el *fenómeno* (τὸ φαινόμενον), la apariencia de la cosa es objetiva, mas lo restante es subjetivo, porque el propio sér de las cosas, el *número* (τὸ νούμενον), escapa á nuestra percepción.

La teoría de Kant obtuvo todo el desarrollo de que es capaz por obra de sus discípulos y continuadores Fichte, Schelling y Hegel. Fichte empieza por no considerar necesaria para el conocimiento la realidad externa de las apariencias sensibles, realidad admitida por Kant como la materia á la cual el espíritu apli-

---

intellectus, est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum, ut Philosophus dicit in 3 De anima. Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu». *De veritate*, q. LXXIX, a. II.

1 Descartes dividía las ideas en *adventicias, facticias* é *innatas*, según que vinieren al alma con ocasión de las modificaciones causadas en nuestros órganos por los objetos externos, ó fueren formadas por el alma uniendo dos ó más ideas, ó fueren infundidas por Dios en nuestra alma, al crearla.

2 Véase la lección 15.ª

ca la forma, y establece que el *yo* humano lo hace todo por sí, ejecutando dos actos, en el primero de los cuales el yo se crea á sí mismo, afirmando su propia existencia, y en el segundo crea aquello que está fuera del yo, el no-yo ó mundo. De esta suerte, el universo viene á ser un producto de nuestro pensamiento, y, por tanto, una pura fantasmagoría. El mismo Fichte decía que toda realidad es un sueño, y el conocimiento un sueño de este sueño. Adelantando todavía con mayor resolución por esta senda del delirio, Schelling [1] y Hegel sostuvieron que el yo y el no-yo no son más que dos aspectos del mismo sér, á la vez Dios y mundo, materia y espíritu, sujeto y objeto. Este sér único y panteístico, al cual se deben reducir todas las cosas, fué llamado por Schelling lo *Absoluto* y por Hegel la *Idea*. Semejante idea no era al principio más que sér puro ó indeterminado, ó sér-nada, pero después se convirtió en naturaleza, y, por último, en espíritu humano, cuando adquirió conciencia de sí misma [2].

El error capital de todas estas teorías consiste en atribuir, sin fundamento alguno, al sujeto cognoscente la facultad de crear aquello que piensa, cuando la experiencia, por el contrario, nos enseña que nosotros nada podemos crear, sino únicamente conocer lo que ya ha sido creado. Por lo que hace á las categorías de Kant, como nociones puramente subjetivas, envuelven el absurdo de ser conocimientos sin objeto, nociones con las cuales no se conoce cosa alguna, reduciéndose de este modo á la nada. Aún son más visibles los errores que se encierran en las teorías de los restantes filósofos trascendentales. Por eso nos limitaremos á apun-

---

1 SCHELLING nació en Leomberg de Suavia en 1775, fué catedrático de la Universidad de Berlín y murió en 1854. Su filosofía es esencialmente panteista.

2 «Quindi l' *idea* di Hegel non differisce dall' *io* di Fichte se non per questo, che in Fichte il mondo è bensì un sogno, ma vi è il sognatore, cioè l' *io*; mentre in Hegel, che arrivò a tanta sublimità cominciando dal negare il principio di contraddizione, non vi è che il sogno». ROSSIGNOLI, *obr. cit.*, pág. 288.

tar el gravísimo, que admite Fichte, afirmando que el yo se crea á sí mismo, cuando ningún sér es capaz de darse á sí mismo la existencia, y el no menos grave que contienen las teorías de Schelling y Hegel, al identificar cosas tan opuestas como la materia y el espíritu, Dios y el mundo, el sér y la nada.

El ontologismo ó misticismo ontológico [1] es la teoría, según la cual nuestros conocimientos intelectivos se reducen á una intuición directa de Dios, en cuyas ideas arquetípicas vemos todo el universo.

Ya Platón había observado que nuestras ideas son universales, eternas é inmutables, mientras que los objetos externos son singulares, temporales y mutables. Por eso negaba que las ideas procediesen de los sentidos, y creía que las sensaciones únicamente sirven para provocar en nuestra alma el recuerdo de lo que conoció, cuando residía en los astros. Las ideas de Platón eran, según Aristoteles, las mismas esencias de las cosas; pero, según los neo-platónicos de Alejandría, eran las ideas arquetípicas divinas comunicadas al alma humana. Si fuese cierta la opinión [2] de los neoplatónicos alejandrinos, no á estos últimos, sino al mismo Platón debería atribuirse el origen del misticismo ontológico. De todos modos, la teoría de Platón descansa en el doble error de suponer una existencia del alma humana anterior á la actual, y de admitir, á lo menos, ideas innatas.

Entre los filósofos modernos, después de Nicolás Malebranche y de Gerdil [3], Gioberti se ha declarado

---

1 Llámase *misticismo* esta teoría, porque hace intervenir y obrar sobrenaturalmente á Dios en la producción del conocimiento, cuando para ello bastan las fuerzas naturales, y se le llama también *ontologismo*, porque pretende que la primera idea es el primer sér.

2 Los *Diálogos* de PLATÓN no nos permiten resolver definitivamente cuál era el justo valor de las ideas platónicas.

3 GERDIL (1718 á 1802) combatió el sensualismo en muchas de sus numerosas obras. Su filosofía es ecléctica é independiente, pero se inclina marcadamente

partidario del misticismo ontológico. Distinguía este filósofo en el conocimiento humano la *intuición* de la *reflexión;* y afirmaba que la última sólo puede verificarse mediante el auxilio del lenguaje. Según Gioberti, el lenguaje circunscribe y determina el objeto infinito ó la Idea, que es el mismo Dios ó el *Ente que crea las existencias*, objeto infinito que conocemos intuitivamente. Pero semejante intuición del sér infinito es del todo inadmisible, porque nuestra conciencia claramente nos enseña que formamos la idea de Dios por medio de un raciocinio, elevándonos de la consideración de los efectos al conocimiento de su causa, de suerte que no contemplamos inmediatamente la esencia divina [1].

Aunque en forma más velada, fué profesado también el misticismo ontológico por Rosmini. En opinión de este filósofo, Dios irradia sobre el alma humana la idea universalísima de sér, el sér ideal que pertenece á Dios, de suerte que Dios mismo se revela al hombre como sér indeterminado. For la aplicación de esta idea innata de sér á las sensaciones, pretendió explicar Rosmini la producción de las demás ideas ó conceptos. Como se ve, la teoría rosminiana participa de los errores del misticismo ontológico, de la teoría de las ideas innatas, y muy singularmente del idealismo, porque las sensaciones no son, para Rosmini, conocimientos de un objeto, sino afecciones subjetivas de placer ó de dolor.

Refutadas todas estas teorías acerca del origen de las ideas ó acerca de la producción del conocimiento intelectivo, no cabe otro recurso que volver la vista hacia la teoría de los más grandes Escolásticos, y especialmente de Santo Tomás de Aquino, y reputarla

---

al ontologismo. Véase su obra titulada *Apología de la teoría de Malebranche acerca del origen de las ideas*.

1 Véanse las lecciones 29.ª y 80.ª.

como la única verdadera. Recibe esta teoría el nombre de realismo moderado. Llámase *realismo,* porque, según ella, lo universal, objeto del entendimiento, ni es un puro nombre, como pretendieron los nominalistas, ni un puro concepto, al cual nada corresponda fuera de la mente, como opinaban los conceptualistas; sino una cosa real, una esencia que puede encontrarse en muchos entes [1]. Pero se le da el calificativo de *moderado,* para no confundirlo con el realismo exagerado de Guillermo de Champeaux [2], que restauró la antigua doctrina atribuida á Platón por Aristóteles, según la cual los universales existen fuera de nuestro entendimiento del modo abstracto con que los concebimos. Lejos de ello, el realismo moderado afirma que los universales tienen su fundamento en el sér de las cosas, pero que este sér de las cosas es individual ó singular, de suerte que el entendimiento lo concibe de una manera universal en virtud de la facultad abstractiva que posee.

LECCIÓN 58.ª

De la conciencia.

La palabra *conciencia* se deriva de la latina *conscientia*, la cual se compone de *cum* y *scientia.* Equivale, por tanto, á *ciencia con otra cosa* [3], ó á conoci-

---

1 La palabra *universal* equivale á *unum versus alia* Así es que Porfirio definió lo universal: *unum aptum inesse multis.*

2 Este filósofo falleció en el primer tercio del siglo XII.

3 «Conscientia enim secundum proprietatem vocabuli importat ordinem scientiam ad aliquid: nam conscientia dicitur *cum alio scientia*». S. Thom., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXIX, a. XIII El mismo Doctor Angélico explica, en otro lugar (Qq. dispp., *De ver.*, q XVII, a. I), el valor de la palabra conciencia, cuando escribe: «*conscire dicitur quasi simul scire*», á lo cual añade Sanseverino (*Institutiones seu elementa Philosophiae christianae*, 1885, vol. I, págs. 323): «hoc est, scire aliquid de eo, quod agimus, sive, ut idem sanctus Doctor explicuit, *scientiam ad aliquid applicare*».

miento de algún objeto junto con el conocimiento del acto mediante el cual lo aprendemos, y con el del sujeto que es principio de este acto.

Por manera que la conciencia, tomada esta palabra en sentido propio, es *el conocimiento inmediato que el alma humana tiene de sus propios actos y de su misma existencia.* Sin embargo, no pocas veces se llama conciencia al principio próximo de aquel conocimiento. En este sentido se dice que la conciencia es *la virtud, que nuestro entendimiento posee, y merced á la cual es capaz de conocer los actos y la existencia del alma.*

Ni siquiera los escépticos pueden atreverse á negar, ni á poner en duda el hecho evidentísimo de la conciencia. Es indubitable, en efecto, que el hombre no sólamente conoce y apetece las cosas que están fuera de él, sino que, además, advierte los actos con que las conoce y apetece, y se aprende á sí mismo como sujeto de estos actos. Por eso se ha dicho que la expresión de la conciencia es, en último término, *la idea del yo.* Precisamente porque nos conocemos como sujeto de nuestros actos, cada uno nosotros es un yo, y no lo son aquellos seres que carecen de conciencia [1].

Algunos filósofos llaman á la conciencia *sentido íntimo*; pero esta denominación nos parece impropia, porque la conciencia pertenece al orden intelectual, y no al sensitivo, siendo un acto ó una virtud del entendimiento. Pruébase que *la conciencia es intelectiva*, considerando que constituyen el objeto de la misma los actos y la propia existencia del alma, que son cosas

---

1 «Der Ausdruck des Selbstbewusstseins ist der *Ichgedanke*. Dadurch, dass wir uns unserer Thätigkeiten und unser selbst als Subjectes dieser Thätigkeiten bewust sind, sind wir ein *Ich*. Ein Wesen, das ausser Stande ist sich zum Selbstbewusstsein zu erheben, ist kein Ich». STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, 1877, vol. I, pág. 78. Aquí merece notarse que la palabra *yo* no expresa propiamente el alma sola, como ciertos filósofos pretenden, sino el hombre sujeto de sus actos, esto es, el compuesto físico de cuerpo y alma racional.

inmateriales, y también observando que la conciencia es muchas veces refleja, ó resultado de la vuelta del entendimiento ó del alma sobre sí, cuando ninguna potencia sensitiva hay capaz de advertir sus propios actos por medio de la reflexión [1].

He aquí las *diferencias que distinguen la conciencia del sentido ó sensorio común.* Redúcese el objeto de esta facultad á las sensaciones de los sentidos externos, sensaciones que, junto con los restantes actos psíquicos y con la existencia del sujeto activo, son aprendidas por la conciencia. El sentido común, además, aunque aprende los actos de todos los sentidos externos, no puede aprender sus propios actos, ni menos todavía aprenderse á sí mismo, porque es una potencia irreflexiva ó incapaz de verdadera reflexión, mientras que hay una conciencia refleja.

De lo cual se infiere que tampoco ha de confundirse la conciencia con el conocimiento en general. La conciencia es conocimiento, mas no todo conocimiento es conciencia. La conciencia es *una especie de conocimiento*: es un conocimiento cuyo objeto son los actos y la existencia del alma, pero no las cosas que están fuera de nosotros [2].

No debe confundirse, en fin, la *conciencia psicológica*, objeto de la lección presente, con la *conciencia moral.* Limítase la primera á la simple percepción de los actos y de la existencia del alma; mas la segunda formula un juicio acerca de la bondad ó malicia de nuestros actos, por lo cual ha sido definida: "el juicio de la razón práctica acerca de la bondad ó malicia de una acción ú omisión humanas, consideradas en singular„ [3].

---

1 Véase la lección 47ª.

2 PRISCO, en sus *Elementos de Filosofía especulativa* (pág. 277 del vol I de la versión española), manifiesta que Fichte sacó su *panteismo egoístico* de haber confundido, siguiendo á Reinhold, la conciencia y el conocimiento.

3 CARD. GONZÁLEZ, *Filosofía elemental*, 1884, vol. II, pág. 464. MEYER, en

Divídese la conciencia psicológica en directa y refleja. Llámase *conciencia directa* el conocimiento que el alma tiene de sus actos y de su propia existencia, en razón de la natural presencia de aquellos actos al alma, y del alma á sí misma. Por *conciencia refleja* se entiende el conocimiento que el alma tiene de sus actos y de su misma existencia, en virtud de la reflexión. La conciencia directa es, si vale la expresión, una conciencia implícita é imperfecta; pero la conciencia refleja es explícita ó perfecta. La conciencia refleja se subdivide en *espontánea* y *voluntaria*, según que el acto de la reflexión, indispensable para que tenga lugar la conciencia refleja, sea debido á un impulso natural ó á un mandato de la voluntad. De ordinario la conciencia refleja es voluntaria.

Para entender cabalmente en qué consiste la conciencia refleja, hace falta saber qué cosa sea la *reflexión*. En sentido recto, se usa esta última palabra para designar ciertos fenómenos físicos, sobre todo el paso de la luz recibida en un objeto á otro. Así, por ejemplo, se dice que la luz del sol se refleja en la luna sobre la tierra. Pero en sentido figurado, porque en el alma no hay movimientos materiales [1], se llama también reflexión el acto con que el alma vuelve, por decirlo así, sobre sí misma, ó más exactamente, el acto con que el alma fija su atención en sus propias operaciones. Esta es la reflexión propiamente dicha, es la reflexión que pudiera llamarse *subjetiva*, y que recibe el nombre de *psicológica*, para distinguirla de la reflexión denominada *ontológica*, que es una reflexión *objetiva*, porque consiste en el acto mediante el cual

---

la pág. 262 de la p. I de sus *Institutiones juris naturalis seu Philosophiae moralis universae secundum principia S. Thomae Aquinatis*, 1885, la define: «Judicium practicum dictans aliquid a nobis esse faciendum ut praeceptum vel omittendum ut prohibitum vel nostro arbitrio permissum ut licitum».

1 Véase á Ortí y Lara, *Principios de Psicología*, 1890, vol. I, pág. 308, donde se cita á S. Thom., Quaest. disp., q. II. *De verit.*, a. II, ad 2^{um}.

el alma fija nuevamente su atención en el objeto ya percibido, á fin de aprenderlo y considerarlo más detenidamente. Claro está que la reflexión, con que se produce la conciencia refleja, es la psicológica ó subjetiva [1].

La reflexión psicológica es, por tanto, una especie de atención propia y exclusiva del entendimiento, ó sea, de la facultad cognoscitiva superior ó inorgánica. Y aquí se nos presenta ocasión oportuna de advertir que la atención y la virtud de atender no son, como algunos filósofos pretenden, una operación y una virtud especiales del entendimiento, sino comunes á todas las potencias cognoscitivas, aunque sean orgánicas, como los sentidos; porque la *atención* no es más que la aplicación de la actividad cognoscitiva del alma á alguna cosa cognoscible. Pero la reflexión, que exige la vuelta sobre sí mismo del sujeto que reflexiona, no puede ser obra de una potencia cognoscitiva orgánica, sino únicamente del entendimiento [2].

---

1 Muy luminosamente explica LIBERATORE esta distinción entre la reflexión psicológica y la ontológica. Dice: «Cum mens in praeviam suam cogitationem revertitur, ipsam spectare potest vel subiective vel obiective, quatenus in ipsa considerat vel entitatem qua constat, vel obiectum circa quod versatur. In primo casu illam respicit, prout affectio quaedam est subiecti cogitantis; in secundo, prout perceptio est obiecti a cogitante distincti. Reflexio sub priore aspectu, iure dicitur *conscientia* (en rigor, sin embargo, la conciencia no es la misma reflexión psicológica, sino que la conciencia refleja es conseguida mediante la reflexión); siquidem cognitio est cum sensu subiecti cognoscentis sociata. Sub aspectu autem posteriore, merito appellatur *recogitatio*; siquidem obiectum antea cogitatum, ab ipsa iterum cogitandum assumitur» *Institutiones philosophicae*, 1883, vol. II, pág 255.

2 También la reflexión ontológica es una especie de atención, porque consiste en una atención repetida sobre un objeto externo.

WOLF, en su *Psicología empírica*, part. I, sect. III, distingue la atención de la reflexión, diciendo que la primera aplica su virtud á un solo objeto ó á una sola cualidad de un objeto, y que la segunda pasa *sucesivamente* de un objeto á otro objeto, de una cualidad á otra cualidad. Pero esta doctrina, adoptada por varios filósofos, es completamente errónea, porque, como observa PRISCO, en sus *Elementos de Filosofía especulativa* (págs. 287 y 288 del volumen I, versión española), á ningún acto cognoscitivo puede servir, como de razón especial para distinguirlo de otros, aquello que sea carácter general de todos; y ninguna facultad cognoscitiva hay capaz

Teniendo en cuenta la división de la conciencia en directa y refleja, que acabamos de apuntar, no es difícil resolver la cuestión que plantean los tratadistas acerca de *si el alma humana tiene ó no, siempre que entiende, conciencia de su acto intelectivo.*

Hay filósofos que opinan, siguiendo á Locke y Gallupi [1], que, cuando entendemos, no sólo aprendemos el objeto externo, sino que á la vez aprendemos nuestro acto de entender; pero otros, como Leibnitz y Rosmini, sostienen que muchas veces nos falta la conciencia de este acto. Nosotros creemos que no es posible resolver esta cuestión en general, sino que debe ser planteada y resuelta separadamente respecto de las dos indicadas especies de conciencia.

Si se trata de la conciencia directa, no vacilamos en afirmar que el alma, siempre que entiende, tiene conciencia de su acto intelectivo. En efecto; para que se actúe la conciencia directa, para que tengamos conciencia directa de nuestros actos intelectivos, basta que estos actos se hallen presentes al alma humana. Es así que los actos intelectivos, como actos que son del alma, necesariamente deben estar presentes al alma, que es su principio; luego es claro que siempre tenemos conciencia directa de nuestro acto de entender. Aún más: creemos que es uno mismo el acto intelectivo, con que aprendemos el objeto externo, y aquel con que aprendemos este acto, porque simultáneamente entendemos un objeto y entendemos que entendemos, y es claro que al mismo tiempo no puede el entendimiento ejecutar dos actos distintos.

---

de conocer más que sucesivamente varios objetos ó varias cualidades. De lo contrario, habría que admitir el absurdo de que un mismo acto cognoscitivo pudiese tender simultánea é indivisiblemente á términos distintos. Véase á S. THOM., *Sum. contr. gent.*, lib. I, c. XLVIII.

1 PASCUAL GALLUPI (1771 á 1846) refutó el idealismo de Kant y el sensualismo de Condillac, y aceptó muchas doctrinas de Descartes, Leibnitz y de la escuela escocesa. Véanse su *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza* y sus *Lezioni* y *Elementi di Filosofia*.

La cuestión cambia completamente de aspecto, si se trata de la conciencia refleja. Implícita ó imperfectamente tenemos siempre conciencia de nuestros actos intelectivos; explícita ó perfectamente no. En otros términos, los actos intelectivos no van siempre acompañados de conciencia refleja. No cabe dudar de esta verdad, apenas se considere que, siendo la conciencia refleja hija de la reflexión psicológica, sólo cuando reflexionemos, podremos tener semejante especie de conciencia de nuestros actos intelectivos. A lo cual debe añadirse que, por ser ordinariamente voluntaria la conciencia refleja, el hecho de tener conciencia refleja de nuestros actos es efecto, por lo común, de un mandato de nuestra voluntad; y como la voluntad es potencia libre, puede ó no querer que reflexionemos.

Vengamos ahora á determinar qué cosas conocemos por medio de la conciencia, ó lo que es lo mismo, el *objeto* de esta operación intelectiva. Acabamos de ver que lo son los actos del entendimiento. Por eso se dice que con la conciencia *entendemos que entendemos*. Pero, además, son objeto de la conciencia los actos de la voluntad, los de los sentidos y del apetito sensitivo, y el alma misma, es decir, la existencia del alma.

Son objeto de la conciencia *los actos de la voluntad,* porque no siéndonos posible querer cosa alguna sin conocerla [1], los objetos queridos y el acto de quererlos deben hallarse de algún modo en nuestro entendimiento, y, por consiguiente, podemos tener conciencia de ellos. También de *los actos de las potencias cognoscitivas y apetitivas inferiores* podemos tener conciencia, sino directa, á lo menos refleja, porque son actos, cuyo principio remoto es la misma alma dotada de entendimiento, y por la íntima relación que tienen con los actos de esta facultad.

---

1 Véanse las lecciones 13.ª y 63.ª

En fin, decimos que *forma parte del objeto de la conciencia el alma misma.* Es, en efecto, evidente que el alma humana, al tener conciencia de sus propios actos, la tiene á la vez de sí. Tanto por medio de la conciencia directa, como por medio de la refleja, el alma aprende sus propios actos de una manera concreta, y, por consiguiente, en la misma alma, que es el principio de semejantes actos. Si la conciencia fuese una operación ejecutada por una virtud abstractiva, se comprendería que con ella aprendiésemos los actos del alma separadamente del alma misma. Pero la conciencia es un mero testigo de lo que en nuestro interior ocurre, es un fiel retrato de nuestros actos, y por eso nos los da á conocer sin abstraerlos del sujeto en que se verifican y que los ejecuta, y, por tanto, con la conciencia aprendemos nuestros actos junto con el sujeto de los mismos, ó sea, junto con la propia alma. En otros términos, es indudable que mediante la conciencia percibimos nuestros actos, y que los percibimos como nuestros. Luego percibimos á la vez nuestro *yo* ó nuestra alma, según que es sujeto de aquellos actos. Al decirme, por ejemplo, mi conciencia: entiendo que yo entiendo, me da noticia del acto de entender que ejecuto, y de que yo existo como sujeto de dicho acto.

Negar esta verdad, como la niegan los modernos positivistas, siguiendo á su maestro Heriberto Spencer [1] y á los antiguos sensualistas, y como la negó también Kant, al decir que el objeto de la conciencia es el yo fenoménico, pero no el numénico, esto es, los actos internos, mas no el sujeto de los mismos, equivale á caminar derechamente hacia el escepticismo, porque es poner en duda el hecho de la propia existencia.

---

1 Las razones con que Spencer se figura probar su doctrina carecen de todo fundamento, y pueden verse refutadas en ORTÍ Y LARA, *Principios de Psicología*, vol. I, 1890, pág.s 330 y sig tes

Ningún medio hay, en efecto, fuera de la conciencia, que pueda proporcionarnos el convencimiento de que realmente existimos, ó de que existe nuestra alma como sujeto de nuestras operaciones, y de que este sujeto permanece siempre el mismo. La escuela escocesa y su corifeo Tomás Reid pretendieron que adquirimos el conocimiento de la existencia del alma por medio de un juicio instintivo [1], y Cousin [2] sostuvo que dicho conocimiento es resultado de un raciocinio. Pero así aquel juicio como este raciocinio partían del conocimiento, que de nuestros propios actos nos proporciona la conciencia, y, por consiguiente, eran inútiles; porque si Reid y Cousin no tenían inconveniente en afirmar que la conciencia nos da á conocer *nuestros* actos, implícitamente confesaban que la conciencia nos da á conocer también la existencia del sujeto que en nosotros produce tales actos, la existencia de nuestro yo, la existencia de nuestra alma. Análogamente, la conclusión del famoso raciocinio de Descartes: *cogito, ergo sum,* resulta completamente inútil. Al decir *cogito, yo pienso,* no sólo conozco mi acto de pensar, sino que me conozco á mí mismo como sujeto de este acto.

De ningún raciocinio necesitamos, á ninguna conclusión debemos llegar, para aprender la existencia del alma, para aprendernos á nosotros mismos como sujeto de nuestros actos. El conocimiento de nuestra propia existencia ó de la existencia del alma es *intuitivo*, como lo es también el de nuestros actos, porque ambos conocimientos pertenecen á la conciencia. Con

1 En la lección siguiente probaremos que ningún juicio es instintivo, sino que todos son comparativos

2 Victor Cousin (1792-1863), fundador en Francia del eclecticismo llamado trascendental, pretendía que todos los sistemas filosóficos contienen algunas verdades, que ninguno es completamente verdadero y que para poseer toda la verdad hace falta reunir aquellos distintos sistemas. Así, no es de extrañar que en las numerosas obras de Cousin se encuentren las más palmarias contradicciones y los más graves errores.

la conciencia, que viene á ser los ojos del alma [1], vemos tan claramente nuestros actos y la existencia de nuestro espíritu, como los objetos luminosos ó iluminados con los ojos del cuerpo.

No se infiera de eso que también intuitivamente, por medio de la conciencia, perciba el alma humana su propia esencia. Así lo han creido algunos filósofos, como Krause y Vacherot [2], y se han equivocado grandemente. La conciencia nos da cuenta de nuestros actos, la conciencia nos persuade de la existencia del sujeto de estos actos, ó sea, de la existencia del alma; pero la conciencia no pasa de ahí: nada nos dice, ni puede decirnos acerca de la esencia ó naturaleza y acerca de los atributos del principio de nuestras operaciones. Para que el alma humana fuese actualmente inteligible, es decir, para que el alma humana pudiese conocer inmediatamente su propia esencia, sería menester que el alma fuese puramente inmaterial, una pura inteligencia. Mas esto no puede afirmarse del alma, á lo menos mientras se halla unida ó informando al cuerpo; porque en semejante estado, el alma no es sólamente sujeto de sus operaciones inorgánicas intelectivas y volitivas, sino también de las operaciones orgánicas, tales como las sensitivas. El mismo entendimiento humano, interín el alma informa al cuerpo, aunque de naturaleza espiritual, no puede ejercer sus funciones inorgánicas sin el concurso de los sentidos, y, por tanto, de algún modo depende de los órganos corporales. A lo cual se debe que el objeto proporcionado de nuestro entendimiento sea la esencia de las cosas corpóreas, y no los seres espirituales, y que ni siquiera su propia esencia, que carece de inteligibilidad actual, pueda ser percibida por el alma inmediatamente con la conciencia [3].

1 *Ojo interior del alma* llamó PLATÓN (*De Rep.* lib. VII) á la conciencia.

2 *Histoire de l' école d' Alexandrie*, part. IV, c. IV.

3 S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXXVII, a. I. Utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam.

He aquí porque hay gran número de hombres que ignoran la naturaleza de su alma, y porque otros se han equivocado, al tratar de definir esta naturaleza [1]. Si el conocimiento de la esencia del alma perteneciese á la conciencia, todos los hombres tendrían de la esencia de su espíritu un conocimiento tan claro y tan cierto como lo es el conocimiento que todos poseen de la existencia de su alma.

Sin embargo, de un medio disponemos para llegar al conocimiento, aunque imperfecto, de la esencia de nuestro espíritu, y este medio es el *raciocinio*. En virtud de aquella proporción que se da siempre entre la naturaleza de un sér y la naturaleza de las operaciones que ejecuta, nos es posible discurrir de suerte que nos elevemos al conocimiento de la esencia del alma, partiendo de la consideración de los actos psíquicos.

No terminaremos el breve estudio que venimos haciendo de la conciencia, sin advertir que algunos filósofos, como Duns Scoto [2], Descartes, Reid etc., han profesado la doctrina de que la conciencia es una facultad especial del alma humana y distinta del entendimiento, fundándose en que son objeto de la conciencia los actos del alma, y del entendimiento los objetos que están fuera de nosotros. Pero la doctrina de semejantes filósofos es inadmisible, porque únicamente pueden ser consideradas como distintas dos facultades, cuando lo sean sus respectivos objetos formales [3]. No hay inconveniente en sostener que el objeto material de la conciencia es distinto del objeto material del entendimiento; mas el objeto formal de la primera y el del segundo son uno mismo, á saber, lo *inmaterial*, ó sea, lo *inteligible*. Inmateriales son, en efecto, los actos del

---

1 «Unde et multi naturam animae ignorant, et multi etiam circa naturam animae errraverunt.» S. THOM., *lug. cit.*

2 *De principio rerum*, q. XV.

3 Véase la lección 44.ª

alma, que con la conciencia aprendemos; y los objetos externos corpóreos sólo pueden ser conocidos por el entendimiento bajo cierta forma de inmaterialidad, es decir, de una manera abstracta y universal. Luego, teniendo un mismo objeto formal, *el entendimiento y la conciencia no podrán ser dos facultades distintas.* Además, hemos visto que el acto de aprender directamente nuestros actos intelectivos, en que consiste la conciencia directa, no es distinto de estos mismos actos, cuyo objeto son las cosas exteriores, y, por tanto, la conciencia directa pertenecerá al entendimiento. También será obra de esta potencia la conciencia refleja, que ha menester de la reflexión psicológica, para la cual es muy apto el entendimiento, en razón de su espiritualidad ó independencia de todo órgano. Al reflexionar el entendimiento, volviendo sobre sí mismo, aprende los actos y la existencia del alma, y en esto precisamente consiste la conciencia refleja. Por último, al comenzar la lección presente, apuntamos que, tomada la palabra conciencia en su sentido más propio, lejos de expresar una potencia distinta del entendimiento, se reduce á expresar un acto cognoscitivo. En sentido menos propio, denota también la conciencia una virtud cognoscitiva; pero no una virtud especial del alma, sino una virtud poseida por el entendimiento, como facultad intuitiva, y no como facultad discursiva, esto es, poseida por el entendimiento como inteligencia, y no por el entendimiento como razón.

LECCIÓN 59.ª

Del juicio.

La simple aprehensión es una operación imperfecta, porque el entendimiento humano, mediante ella, no percibe más que la esencia del objeto. Para conocer un objeto con perfección, necesita nuestro entendi-

miento dividir mentalmente las propiedades ó accidentes del mismo, resolverlo en sus elementos, y después componer unos con otros estos elementos, accidentes ó propiedades. He aquí la operación intelectual, comúnmente llamada *juicio,* y designada por los Escolásticos y por Santo Tomás de Aquino con los nombres de *composición* y *división* [1].

Definimos el *juicio*, diciendo que es *un acto intelectivo, posterior á la simple aprehensión, por medio del cual, después de comparar entre sí las nociones ó conceptos de dos términos, llamados sujeto y predicado, las juntamos ó separamos, afirmando la conveniencia ó repugnancia del predicado al sujeto.*

Comenzamos esta definición, haciendo constar que *el juicio es un acto intelectivo.* La doctrina materialista, que supone que el juicio es un mero efecto de la adecuada disposición de la materia orgánica, es tan absurda como la identificación, que los materialistas pretenden y que ya hemos refutado [2], de los hechos psicológicos con los fisiológicos. Tampoco es admisible la doctrina que sostienen los sensualistas, cuando dicen que el juicio es una categoría especial de la sensación, una sensación transformada, porque demostraremos más adelante [3], que semejante transformación es imposible. Concedemos que el juicio, mientras el alma humana está unida con el cuerpo, no puede tener lugar, como ningún acto del entendimiento, sin el concurso de los sentidos, porque el entendimiento, en su condición actual, nada entiende sin fantasmas; pero si el juicio fuese un acto sensitivo, únicamente podría versar acerca de lo particular y material, y no acerca de lo universal é inmaterial. Además, todo juicio exige, como probaremos, una comparación previa del predicado con el su-

---

1 *Sum. theol.*, p. I, q. LXXXV. a. V.

2 Véase la lección 43.ª

3 Véase la lección 62.ª

jeto, y ninguna potencia sensitiva es capaz de ejecutar una verdadera comparación.

Todavía, si cabe, es más errónea la opinión profesada por Descartes, Malebranche y otros cartesianos, que atribuían el juicio á la voluntad, porque, á lo menos, los sensualistas consideraban al juicio como lo que indudablemente es, á saber, como acto cognoscitiuo, áun cuando se equivocaban al tenerlo por producto de los sentidos. Cierto que la voluntad influye ó puede influir en la formación del juicio, porque manda ó puede mandar al entendimiento que compare el predicado con el sujeto, para afirmar su conveniencia ó repugnancia; pero, careciendo de virtud cognoscitiva, la voluntad es incapaz de comparar, y, por consiguiente, de descubrir y de afirmar la relación que medie entre los términos comparados. Además, no pocas veces, queriendo resueltamente formular un juicio, nos es imposible formularlo, lo cual no ocurriría, si el juicio fuese un acto de la voluntad, y se explica perfectamente, siendo un acto del entendimiento; porque en tal caso, esta potencia no formula el juicio que se le pide, ora por no poder comparar los términos, ora por no acertar á descubrir la relación que los une. Otras veces, en cambio, formulamos ciertos juicios, dotados de evidencia inmediata, aunque contraríen los deseos de nuestra voluntad, porque dichos juicios se imponen necesariamente al entendimiento. La doctrina que refutamos nació de haber confundido lastimosamente el asentimiento de la inteligencia con el consentimiento de la voluntad, cuando son cosas que se distinguen muy bien. El asentimiento es el acto de adherirse la inteligencia á su objeto propio, que es la verdad, ó el sér en razón de verdadero; y el consentimiento es el acto de adherirse la voluntad al bien que la razón le propone [1], ó

1 «La misma palabra *consentir* (*sentire-cum*) da á entender esto último, porque

al juicio práctico del entendimiento. Luego la voluntad, lejos de producir el juicio, más bien lo presupone. Convengamos, por tanto, en que el juicio es un acto intelectivo.

Añadimos, en la definición del juicio, que éste es *un acto posterior á la simple aprehensión.* Así lo prueba, en efecto, la experiencia, la cual, por ejemplo, nos enseña que antes de afirmar que la nieve es blanca, hemos de aprender simplemente la nieve. La razón, á su vez, demuestra la prioridad, que la simple aprehensión de un objeto tiene respecto del juicio acerca del mismo objeto, al descubrir el orden que se observa en las acciones de los seres, orden según el cual el acto menos perfecto es anterior al más perfecto; y la simple aprehensión, como ya hemos indicado, es una operación menos perfecta que el juicio, porque, mediante la primera, conoce el entendimiento las cosas en su conjunto, mientras que, por medio del juicio, conoce separadamente el modo de ser y las varias propiedades y accidentes de las cosas aprehendidas [1]. La mencionada prioridad se prueba también, considerando que, al juzgar, comparamos entre sí, según demostraremos, las ideas ó nociones del sujeto y del predicado. Luego todo juicio supone y exige la preexistencia de estas ideas en nuestro entendimiento, ideas que son el producto de la simple aprehensión.

Están, pues, en un error los que creen que el juicio se halla contenido en la simple aprehensión, lo

---

cuando queremos alguna cosa, este acto de querer se sigue al juicio con que la tenemos por buena, consintiendo la voluntad con este mismo juicio». ORTÍ Y LARA, *Principios de Psicología*, 1890, vol. I, pág. 272.

1 «... intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem: sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum, et proprium objectum intellectus: et deinde intelligit proprietates, et accidentia, et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere, et dividere, et ex una compositione, et divisione ad aliam procedere: quod est ratiocinari». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXXV. a. V.

cual equivale á negar que sea posterior á ella. Pero áun prescindiendo de esto último, no puede decirse que el juicio se contenga en la simple aprehensión, porque el juicio y la simple aprehensión son operaciones totalmente distintas. Así, por medio de la simple aprehensión, percibo, *v. gr.*, una substancia corpórea, y, por tanto, extensa, pero no afirmo que la extensión sea una propiedad de la substancia corpórea. De suerte que por medio de la simple aprehensión podemos percibir un objeto complejo, pero no separamos ni juntamos, no dividimos ni componemos mentalmente los varios elementos integrantes del mismo.

Continuando el análisis de los términos de la definición del juicio, encontramos en ella la palabra *comparar*. No podemos afirmar la relación de conveniencia ó repugnancia entre el sujeto y el predicado, si previamente no comparamos las nociones de ambos, porque esta comparación es el único medio de que disponemos para descubrir aquella relación. *Todo juicio debe ser*, por consiguiente, *comparativo*. No han faltado, sin embargo, filósofos, que han admitido la existencia de juicios, que llaman *instintivos* ó *primitivos*, porque dicen que el entendimiento los formula, como movido por un impulso espontáneo, de manera que apenas conoce una cosa, afirma de ella la conveniencia ó repugnancia de alguna cualidad, sin necesidad de comparar previa y mentalmente esta cualidad con aquella cosa. Tal es la doctrina profesada por el escocés Reid [1] y su escuela, y también por Cousin [2] y sus discípulos. Unos y otros no niegan que haya juicios comparativos, además de los instintivos, aunque los segundos creen que son instintivos todos los juicios menos los abstractos.

---

1 Así, dice este filósofo que son instintivos los juicios con que afirmamos la existencia propia, la veracidad de la memoria, la existencia de los cuerpos, etc. Consúltense sus *Ensayos sobre las facultades intelectuales*, ens. II, c. XX.

2 *Du vrai, du beau, du bien*, París, 1854, pág.s 63 y sig.tes.

Pero nada más descabellado que esta invención de los juicios instintivos. Tales juicios repugnan á la perfección propia del acto de juzgar. Semejante perfección exige que la afirmación de la conveniencia ó no conveniencia del predicado al sujeto sea una afirmación razonada ó fundada, y no caprichosa, esto es, que el entendimiento sólo afirme que el predicado conviene ó no al sujeto, cuando haya descubierto que, en efecto, le conviene ó no le conviene. Mas únicamente es posible descubrir la relación de conveniencia ó repugnancia entre dos cosas, comparando la una con la otra. Luego quien dice juicio instintivo dice juicio arbitrario, juicio ciego, juicio irracional, si vale la expresión, y, por consecuencia, los juicios instintivos son absurdos ó imposibles.

Á la misma conclusión llegamos, ó sea, á la de negar la posibilidad de los juicios instintivos, comenzando por considerar la especie de instinto, que sólamente cabe atribuir al entendimiento. Este instinto no puede ser otra cosa que el conato residente en el entendimiento, como en todas las potencias del alma. Pero ya sabemos que el conato no inclina á la potencia, en que reside, á ejecutar un acto determinado, sino que la impulsa á ejecutar todas las operaciones de que es naturalmente capaz. Luego ningún juicio en particular puede ser resultado de este conato ó impulso, y, por tanto, ningún juicio puede ser instintivo.

Más absurda todavía que la doctrina últimamente refutada es la que profesa Rosmini, cuando pretende que un mismo juicio puede ser á la vez instintivo y comparativo, porque un juicio de semejante índole es contradictorio. De una parte, como instintivo, dicho juicio debería excluir toda comparación previa del predicado con el sujeto, y, de otra, como comparativo, la exigiría indispensablemente. Luego un juicio instintivo y comparativo al mismo tiempo es una cosa inconcebible. Así, el juicio que Rosmini presenta como

tipo de juicio instintivo-comparativo, enunciado en la proposición *esto que yo siento existe,* es puramente comparativo, porque sólo podemos formularlo, después de comparar la noción de la existencia con la de la cosa sentida, y de advertir que la primera conviene á la segunda [1].

Tienen íntimo parentesco con los juicios instintivos los *juicios sintéticos a priori,* cuya existencia supuso Kant [2], porque estos juicios son tan arbitrarios é imposibles como los instintivos. Para demostrarlo, hace falta explicar qué se entiende por juicios sintéticos y por juicios analíticos. Llámanse juicios analíticos aquellos en los cuales la noción del predicado está contenida en la noción del sujeto, de suerte que basta analizar esta última noción, para descubrir la primera. En los juicios sintéticos, por el contrario, la idea del predicado no se halla contenida en la del sujeto. De manera que en el juicio analítico el predicado nada añade al sujeto, sino que es el mismo sujeto en todo ó en parte, habiendo entre el sujeto y el predicado una identidad adecuada ó inadecuada, como puede notarse en los juicios *cuatro y dos son seis* y *el hombre es racional;* mientras que en el juicio sintético el predicado añade al sujeto una noción que no entra en la idea de éste, como sucede en el juicio *los cuerpos son pesados,* que pone por ejemplo el mismo Kant. Ahora bien; si se trata de un juicio analítico, no tenemos necesidad de acudir á la experiencia, para encontrar la razón que nos permita formularlo, porque nos basta analizar el sujeto, para ver que el predicado le conviene, y por eso todos los juicios analíticos son *a priori;* pero los juicios sintéticos son *a posteriori,* porque no descubriendo en la noción del sujeto la noción del predicado, únicamente en

---

1 Véase á Prisco, *Elementos de Filosofía especulativa* (versión española), vol. I, páginas 290 á 292.

2 *Kritik der reinen Vernunft*, Introd.

la experiencia podremos encontrar la razón de atribuir el predicado al sujeto. Continuando el mismo ejemplo, sólo afirmaremos fundadamente que los cuerpos son pesados, después de habernos enseñado la experiencia que, en efecto, los cuerpos se precipitan al suelo, cumpliendo la ley de la gravedad, ya que la idea de gravedad ó pesadez no está contenida en la noción del cuerpo. Luego los juicios sintéticos *a priori* de Kant son juicios ciegos y arbitrarios, que formularía el entendimiento caprichosamente ó sin razón alguna, porque esta razón no podría sacarla ni del análisis del sujeto, por ser tales juicios sintéticos, ni de la experiencia, por ser *a priori*. El propio Kant consignaba que la razón que mueve á formular los *juicios sintéticos a priori* es un verdadero misterio [1]. Tan misteriosa es que ni siquiera existe. Los juicios sintéticos *a priori* son absolutamente imposibles [2].

Averigüemos ahora cuál es la *materia inmediata de la comparación*, exigida por todo juicio. Ya en la definición de esta operación intelectiva se indica que, antes de afirmar la conveniencia ó repugnancia entre el sujeto y el predicado, comparamos las nociones ó ideas de éstos. Luego la materia inmediata de dicha comparación serán las *nociones* del sujeto y del predicado, en cuanto son representativas de estos términos. La razón es muy sencilla. El juicio, como operación intelectiva, es un acto inmanente, que todo él se ejecuta en el alma que juzga, y, por tanto, el alma no puede formular un juicio acerca de las cosas exteriores, mientras estas cosas no se le hagan presentes de algún modo, y las cosas únicamente se hacen presentes al alma, cuando las conoce por medio de sus semejanzas, representaciones ó ideas. Es indudable, por con-

---

1 *Lug cit.*

2 Véase á BALMES, *Filosofía fundamental*, vol. I, pág. 179 y sig.os (lib. I, cap. XXIX) y á ORTÍ Y LARA, *Principios de Psicología*, vol. I, págs. 288 y 289.

siguiente, que el alma no juzgará después de comparar el predicado con el sujeto, sino después de comparar entre sí las nociones ó ideas de los mismos.

Reid, Hamilton y en general los filósofos de la escuela escocesa sostienen la doctrina contraria, á saber, que comparamos entre sí los mismos sujeto y predicado (lo cual es ciertamente imposible, según acabamos de demostrar); figurándose que sólo así puede evitarse el idealismo, que brota de la opinión defendida por Locke, cuando consideraba, como materia inmediata de la comparación reclamada por el juicio, á sus famosas imágenes, una vez las hubo desprovisto de todo valor objetivo, al pretender que no conocemos las cosas tales como son en sí mismas, sino del modo que en las imágenes se muestran. Pero de la doctrina por nosotros admitida no se deriva el idealismo, porque sostenemos que nuestras ideas, lejos de ser puramente subjetivas, están dotadas de verdadero valor objetivo, como representativas de las cosas reales, que nuestro entendimiento percibe directamente, aunque al través de las especies inteligibles.

Mediante la comparación de la noción del predicado con la noción del sujeto, el entendimiento advierte que aquella noción conviene con ésta, ó, por el contrario, que le repugna. En el primer caso, el entendimiento junta aquellas nociones, ó lo que es lo mismo, las *compone*, como decían los Escolásticos; pero en el segundo caso, las separa ó las *divide*, según expresión de los mismos filósofos [1]. En ambos casos, el entendimiento hace una *afirmación*, en la cual propiamente consiste el juicio, es decir, en el primero afirma la conveniencia, en el segundo afirma la repugnancia del pre-

1 Importa, sin embargo, consignar que las palabras *composición* y *división* fueron también empleadas, con relación al juicio, por los Escolásticos en otro sentido, significando mediante la segunda el acto de conocer analíticamente los varios elementos integrantes de una cosa ó de un fenómeno complejo, y mediante la primera el acto de comparar entre sí estos elementos.

dicado al sujeto. Por eso cabe observar que, en rigor, todo juicio es afirmativo. No hay inconveniente, sin embargo, en llamar *negativos* á aquellos juicios en los cuales se afirma que el predicado repugna al sujeto, porque esta repugnancia es una cosa negativa, á saber, la no conveniencia [1]. De suerte que puede decirse que la conveniencia ó repugnancia entre dos términos constituye el objeto *formal* del juicio, porque es aquello que aprendemos en el sujeto y en el predicado, ó sea, en la materia sobre que versa el juicio, por medio de esta operación intelectiva, y porque es aquello que cabalmente distingue al juicio de las demás operaciones de nuestro entendimiento. He aquí explicadas las últimas palabras de la definición del juicio.

De todo lo expuesto se infiere que el juicio presupone y envuelve, por decirlo así, *varios actos cognoscitivos*. Tales son: el acto de percibir el sujeto, que es aquello de lo cual se afirma alguna cosa; el acto de percibir el predicado, que es la cosa afirmada del sujeto; el acto de componer la noción del predicado con la del sujeto, y, por último, el acto de percibir y de afirmar la conveniencia ó repugnancia de aquél á éste. Sin embargo, *el juicio es un acto simple* de nuestro entendimiento, porque propiamente no consiste más que en afirmar la relación de conveniencia ó repugnancia, que media entre el sujeto y el predicado.

No terminaremos el somero estudio, que venimos haciendo del juicio, sin advertir que la verdad y la falsedad de nuestro conocimiento, es decir, *la verdad y la falsedad lógicas sólo se hallan propia y completamente en el juicio*. En la simple aprehensión, la verdad y la falsedad únicamente pueden darse de una manera incoada é imperfecta, como es incoado é imper-

1 Bueno será advertir que todo juicio llamado negativo tiene su fundamento y su razón suficiente en otro juicio estrictamente afirmativo, porque en tanto afirmamos que un predicado repugna á un sujeto, en cuanto conocemos que está en contradicción con otro predicado que le conviene.

fecto el conocimiento que la simple aprehensión lleva consigo, y en cuanto este conocimiento se termina y perfecciona en el acto del juicio. En efecto: la verdad lógica consiste en la conformidad, y la falsedad lógica en la no conformidad de nuestro conocimiento con la realidad de la cosa conocida. Pues bien; nuestro conocimiento será verdadero, cuando atribuyamos á un objeto una realidad que le convenga, ó no le atribuyamos una realidad que le repugne; y de lo contrario, será falso. Es así que no por medio de la simple aprehensión, sino por medio del juicio, atribuimos ó no cierta realidad á una cosa; luego sólamente en el juicio se darán de un modo cabal la verdad y la falsedad [1]. Un ejemplo patentizará esta doctrina. Mientras no tenga más que los conceptos de *hombre*, *animal* y *libre*, mi conocimiento no es verdadero ni falso. Pero si relaciono estos conceptos y formulo los siguientes juicios: *el hombre es libre, el animal no es libre,* la verdad aparecerá en mi conocimiento, y, por el contrario, aparecerá la falsedad, si formulo estos otros juicios: *el hombre no es libre, el animal es libre* [2]. Tal es la razón por la cual se designan simplemente con el nombre de *verdades (veritates)* los juicios verdaderos, y también las proposiciones en las cuales expresamos estos juicios.

En las últimas palabras se halla incluido el concepto de la *proposición* en general. El juicio es un acto inmanente ó puramente interior. Del lenguaje nos servimos para manifestarlo exteriormente. La oración

---

1 «Quum aliquod incomplexum vel dicitur vel intelligitur, ipsum quidem incomplexum, quantum est de se, non est rei aequatum, nec rei inaequale, quum aequalitas et inaequalitas secundum comparationem dicantur; incomplexum autem, quantum est de se, non continet aliquam comparationem vel applicationem ad rem; unde de se nec verum, nec falsum dici potest, sed tantum complexum, in quo designatur comparatio incomplexi ad rem per notam compositionis aut divionis». S. THOM., *Sum. contr. gent.* lib. I, cap. LIX.

2 STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, 1887, vol. I, pág. 76.

con que lo manifestamos se llama proposición. Luego la proposición será aquella oración con que expresemos la afirmación de la conveniencia ó repugnancia entre el sujeto y el predicado. En suma: denomínase proposición la oración expresiva de un juicio.

c).—Del entendimiento como razón.

LECCIÓN 60.ª

La operación propia del entendimiento como razón es el raciocinio, á cuyo estudio nos limitaremos ahora, porque ya hemos explicado las diferencias que distinguen la razón de la inteligencia [1].

El *raciocinio* recibe también el nombre de *discurso,* y es frecuente definirlo: *el acto por medio del cual nuestra mente, apoyándose en la comparación de dos cosas con una tercera, profiere un juicio acerca de la conveniencia ó no conveniencia de aquellas dos cosas.* Más brevemente: el raciocinio es *el acto con que inferimos de dos juicios un tercer juicio* [2].

Esta definición manifiesta que en todo raciocinio hay, á lo menos, tres juicios y tres términos. Hay *tres juicios,* á saber, dos juicios, en los cuales las dos cosas que han de ser juzgadas se comparan y componen con otra tercera ó media, y un tercer juicio, que se infiere de aquéllos, y en el cual unimos mentalmente dichas dos cosas, omitiendo la tercera y afirmando la conveniencia ó repugnancia de una cosa á otra. Hay,

---

1 Véase la lección 54.ª

2 «Ratiocinium sive discursus est actus, quo mens nostra ex duobus judiciis tertium infert; vel etiam definitur: actus, quo animus a duarum rerum convenientia au disconvenientia iudicium profert nixus in instituta earum cum re tertia comparatione.» Pesch, *Institutiones logicales,* p. I, 1888, pág. 118.

además, en todo raciocinio *tres términos,* á saber, los dos que han de ser y son comparados y discernidos, y el término medio, que sirve como de medida de la comparación. Basta citar un raciocinio cualquiera, para que fácilmente se descubran, sin necesidad de explicación alguna, los tres juicios y los tres términos indicados. Así, por ejemplo: "todo animal es sensitivo, el león es animal, luego el león es sensitivo„.

Los dos primeros juicios se llaman *antecedente* ó *premisas,* y el tercero *consiguiente* ó *conclusión.* Entiéndese por *consecuencia* la ilación entre el antecedente y el consiguiente.

Varios son, por tanto, los *actos cognoscitivos* que presupone y envuelve todo raciocinio. El número de estos actos no podrá ser inferior al de los juicios, que en el racionio se contengan. Sin embargo, *el raciocinio es un acto simple,* porque propiamente consiste en el acto de formular un juicio, ó de percibir y afirmar la relación de conveniencia ó repugnancia, que media entre dos cosas y que se infiere de otros dos juicios, ó lo que es lo mismo, en el acto de establecer ó de llegar á una conclusión. Ni el juicio, ni el raciocinio pierden la simplicidad que naturalmente les pertenece, como actos que son de una potencia simple y espiritual, por suponer varios actos cognoscitivos.

De lo expuesto resulta que el raciocinio es un juicio especial ó *sui generis,* un *juicio discursivo*, y así se le llama á menudo. La diferencia que distingue este juicio discursivo ó raciocinio del juicio propiamente dicho ó inmediato es muy clara. La composición ó división de los términos, en el juicio propiamente dicho, se funda en la percepción inmediata de estos términos y en la comparación de los mismos entre sí; mientras que, en el juicio discursivo ó en el raciocinio, tiene su fundamento en los dos ó más juicios antecedentes. Por eso se dice que entre el raciocinio y el juicio inmediato se da una diferencia parecida á la que

distingue el movimiento del reposo [1]. El juicio inmediato es como cierto reposo del entendimiento; pero el juicio discursivo es como cierto movimiento de la mente, envolviendo la razón de marcha ó paso [2] de una verdad á otra verdad.

El raciocinio se divide en deductivo é inductivo. Llámase *raciocinio deductivo* ó *deducción* el raciocinio cuyo consiguiente es menos general que el antecedente [3]. El raciocinio, que antes hemos puesto como ejemplo, lo es de raciocinio deductivo. Pero recibe el nombre de *raciocinio inductivo* ó *inducción* el raciocinio por medio del cual se saca un juicio general de muchos juicios particulares [4]. Es ejemplo de raciocinio inductivo el siguiente: "el león, el perro, el caballo, el ave, el pez, el reptil, el molusco son sensitivos; es así que el león, el perro, el caballo, el ave, el pez, el reptil, el molusco son animales, luego todos los animales son sensitivos„. No obstante, conviene advertir que toda inducción supone alguna proposición general y que en ella se funda, de suerte que si esta proposición se expresase, la inducción se convertiría en deducción. El mismo raciocinio, que últimamente hemos presentado como ejemplo, podría formularse, diciendo: "compete á un género de cosas aquello que, mediante una amplia y detenida experiencia, ha sido observado siempre en los individuos y en las especies conocidas hasta ahora; es así que en todos los animales hasta ahora conocidos se ha observado la propiedad de la sensibilidad; luego

---

1 Véase á S. THOM., *Sum theol.*, p. I, q. LXXIX, á VIII y á PESCH, *obr. cit.*

2 «Nomen processionis primo est inventum ad significandum motum localem, secundum quem aliquid ordinate ab uno loco per media ordinatim in extremum transit; et ex hoc transsumitur ad significandum omne illud, in quo est aliquis ordo unius ex alio vel post aliud». S. THOM., Quaest. disput., q. *de pot.*, a. 1.

3 «Deductio est discursus, in quo ex iudicio generali antecedente eruitur iudicium consequens minus generale.» PESCH, *lug. cit.*

4 «Inductio est discursus, in quo ex iudiciis multis particularibus iudicium generale eruitur.» PESCH, *ibid.*

esta propiedad compete á todos los animales„. De tal suerte se explica que la doctrina, que versa acerca del raciocinio en general, sólo se refiera propiamente al raciocinio deductivo [1].

El raciocinio es susceptible de dos *aplicaciones*. Puede ser aplicado ,en efecto, para *demostrar* la verdad de una proposición, y puede servir también para *descubrir* ó *investigar* una verdad desconocida. En el primer caso, se trata de relacionar la verdad demostrable, y que, por tanto, no es evidente por sí misma, con otra verdad evidente por sí misma ó demostrada, é inferirla de ésta, para que de tal modo aparezca la evidencia de la primera. En el segundo, se procura sacar de una verdad conocida otras verdades todavía desconocidas, pasando de la primera al descubrimiento de las segundas. He aquí el fundamento de la división del raciocinio en *demostrativo* y *heurístico* [2], que algunos tratadistas [3] consignan.

No faltan quienes opinen que, por medio del raciocinio, ninguna verdad nueva puede descubrirse, fundándose en que la verdad, que se infiere y se expresa en la conclusión, se halla implícitamente contenida en la verdad antecedente; por manera que la conclusión no tiene más fin que declarar explícitamente aquella verdad. Pero semejante opinión es inadmisible, porque la verdad inferida no estaba contenida en la verdad, de la cual se infiere, implícitamente, sino tan sólo de un modo potencial. No se reduce la labor del raciocinio á convertir en explícito un conocimiento implícito, puesto que consiste en proporcionar el conocimiento actual de una verdad, que se hallaba encerrada nada más que potencialmente en otra. Luego, por medio del

---

1 PESCH, *ibid.*

2 Esta palabra se deriva mediatamente del verbo griego εὑρίσκω, que significa *encontrar, descubrir.*

3 STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, 1887, vol. I, págs. 80 y 81.

raciocinio, descubrimos una verdad *nueva,* una verdad que antes nos era desconocida.

A dos pueden reducirse los *principios generales* ó las verdades evidentes por sí mismas, en que están basados todos los raciocinios, á saber: 1.° *Las cosas que son idénticas con una tercera son idénticas entre sí* [1]. 2.° *Dos cosas, de las cuales una sea idéntica con una tercera y la otra no, no son idénticas entre sí* [2]. Aunque estos principios no necesitan prueba, indirectamente pueden ser demostrados por el principio de contradicción, haciendo ver que la negación de dichos principios pugna con la verdad del principio fundamental.

Grandísima es la *utilidad* que proporciona el empleo del raciocinio. Pocas son, ciertamente, las cosas, pocas las verdades, que nuestro entendimiento es capaz de aprender intuitiva é inmediatamente. El círculo de estas verdades es muy limitado. La mayor parte de las verdades y de las cosas sólo pueden ser aprendidas discursivamente, esto es, por medio del raciocinio. Así, nuestro entendimiento sólo es capaz de elevarse al conocimiento de los seres absolutamente suprasensibles, de los seres espirituales, valiéndose del discurso. Obra del raciocinio es, como sabemos, el conocimiento de la esencia de nuestra alma, cuya existencia, sin embargo, aprendemos por medio de la conciencia [3], y únicamente el raciocinio puede proporcionarnos algún conocimiento de Dios y de los espíritus puros. Si nuestro limitado entendimiento careciese de la virtud de discurrir, permanecería siempre encerrado en el círculo de lo corpóreo, y hasta muchas verdades relativas á lo material se le ocultarían;

---

1 *Quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se.*

2 *Quorum unum est idem alicui tertio, et aliud non est idem, ea non sunt idem inter se.*

3 Véase la lección 58.ª

pero, provisto de aquella virtud, descubre estas verdades, y, levantando una punta del velo que cubre el mundo de lo espiritual, llega á obtener del mismo, aunque por imperfecto modo, algún conocimiento. Si se agrega ahora que la ciencia es un conjunto de verdades demostrables, y que el raciocinio es el instrumento más poderoso y eficaz para la demostración, fácilmente se comprenderá que el raciocinio sea el alma de toda ciencia.

Después de lo que llevamos consignado, ocioso es advertir que, como en el juicio, la verdad y la falsedad lógicas se dan también propiamente en el raciocinio, que envuelve varios juicios. La Filosofía racional se encarga de señalar las reglas que deberemos cumplir en el ejercicio del raciocinio, para que nos conduzca á la verdad. Aquí nos limitaremos á apuntar que cuando el antecedente sea verdadero y la consecuencia legítima, el consiguiente ó la conclusión deberá ser también verdadero.

Lo que la proposición al juicio es la argumentación al raciocinio. Llámase *argumentación* la oración en la cual una proposición se infiere de otra ú otras; es decir, la oración expresiva de un raciocinio.

d).—Del entendimiento como memoria intelectiva.

LECCIÓN 61.ª

Indicamos en la lección 53.ª la división de la memoria en sensitiva é intelectiva. Estas dos especies de memoria son tan distintas como la sensibilidad y el entendimiento. La primera es una potencia sensitiva; la segunda es una virtud de la facultad intelectual.

Llámase *memoria intelectiva la virtud del entendimiento, mediante la cual conservamos y reprodu-*

cimos las representaciones inteligibles de las cosas anteriormente conocidas y las intuiciones pasadas de los actos inorgánicos del alma, y reconocemos aquellas cosas y estos actos.

La *existencia* de la memoria intelectiva en el hombre es claramente demostrada por la observación, la cual nos dice que además de conservar y reproducir los conocimientos sensitivos y de reconocer las cosas correspondientes á estos conocimientos, conservamos y reproducimos los conocimientos intelectivos y reconocemos las cosas que son término de los mismos.

Sabido es que lo pasado constituye el objeto de la memoria en general, puesto que lo presente todavía no se recuerda, por ser actualmente conocido, y no cabe recordar lo futuro, porque aún no se conoce. Así, se dice que es objeto de la memoria intelectiva lo pasado, como lo es de la memoria sensitiva. Mas no por eso deja de tener la memoria intelectiva su *objeto propio* y específicamente distinto del objeto de la memoria sensitiva. Constituyen el objeto *inmediato* de la memoria intelectiva las representaciones inteligibles pasadas, esto es, formadas en un tiempo pasado ó anterior, y los conocimientos pasados, ó sea, obtenidos por medio de la conciencia en un tiempo pretérito, de los actos inorgánicos del alma. Las esencias de las cosas representadas en las especies inteligibles pasadas y los actos inorgánicos del alma no son objeto inmediato, sino *mediato,* de la memoria intelectiva. Siendo inmaterial el objeto de la memoria intelectiva, esta memoria será realmente distinta de la sensitiva, cuyo objeto es material y singular.

Y aquí conviene apuntar que, al conservar y reproducir los conocimientos intelectuales pasados y al reconocer las cosas anteriormente percibidas por el entendimiento, advierte también la memoria intelectiva el tiempo singular y concreto, en que aquellos conocimientos fueron elaborados y estas cosas aprendidas.

La singularidad del tiempo pasado, aprendido por la memoria intelectiva, no se opone á la naturaleza intelectual de esta virtud, porque no es la universalidad, sino la inmaterialidad lo que hace propia y actualmente inteligibles las cosas, de suerte que lo corpóreo singular carece de inteligibilidad, no porque sea singular, sino porque es corpóreo. Así se explica que lo espiritual singular sea perfectamente inteligible. Ahora bien; el tiempo pasado singular y concreto, que advertimos mediante la memoria intelectiva, no afecta á cosa alguna material, sino á los conocimientos intelectivos ó representaciones inteligibles, que son inmateriales. Luego este tiempo podrá ser aprendido por una virtud intelectiva, como la memoria de que tratamos.

Todavía cabe consignar que, por medio de la memoria intelectiva, podemos recordar las cosas corpóreas percibidas anteriormente por los sentidos, y el tiempo concreto, en que estas cosas fueron aprendidas; mas no directa, sino indirectamente, es decir, reflexionando el entendimiento sobre los actos de la memoria sensitiva, á la manera que el entendimiento puede conocer las cosas corpóreas singulares, una vez percibidas por los sentidos, reflexionando sobre las representaciones sensibles de las mismas.

Ya hemos dicho que *la memoria intelectiva es una virtud del entendimiento,* de suerte que *no es una potencia especial del alma* y distinta del entendimiento mismo. Para demostrarlo, debe considerarse que el objeto de la memoria intelectiva presenta el carácter de la inmaterialidad propio de lo inteligible, que es objeto del entendimiento. Además, la conservación de las representaciones inteligibles, que es uno de los actos propios de la memoria intelectiva, es una operación perfectamente posible al entendimiento, y á él debe pertenecer, porque el entendimiento es la potencia que recibe dichas representaciones. Por otra

parte, si el entendimiento conserva las especies inteligibles, también será capaz de reproducirlas. En fin, por medio de la memoria intelectiva advertimos ó tenemos conciencia de los actos inorgánicos del alma y del tiempo en que se verificaron; luego la memoria intelectiva será una virtud del entendimiento, como lo es la misma conciencia.

La inmaterialidad del objeto de la memoria intelectiva y su no distinción del entendimiento vienen á confirmar más y más lo que al principio dijimos acerca de la *distinción, que media entre la memoria intelectiva y la sensitiva.* La memoria intelectiva es una virtud puramente espiritual ó inorgánica. Lo cual, sin embargo, no impide que ciertas perturbaciones orgánicas lleguen á influir poderosamente en el ejercicio de la memoria intelectiva [1], como influyen en el ejercicio del entendimiento en general, por razón de la íntima relación y de la cierta dependencia, en que se hallan, durante el estado actual, las funciones de la vida intelectiva respecto de las funciones de la vida sensitiva [2].

Tres son, según se deriva de cuanto llevamos expuesto, las *funciones* de la memoria intelectiva, á saber: 1.ª La conservación de los conocimientos intelectivos ó de las especies inteligibles. Esta función puede y debe ser obra de una potencia inorgánica, como es el entendimiento, porque aquellos conocimientos ó aquellas especies son inmateriales. 2.ª La reproducción de los mismos. Ejerce esta función el entendimiento por medio de la reflexión, muchas veces indirectamente excitado por las imágenes de la memoria sensitiva y casi siempre obedeciendo á un mandato de la voluntad. Pero á veces ocurre que la reproduc-

1 Así sucede en las enfermedades llamadas *amnesia*, ó pérdida de la memoria, é *hipermnesia* ó sobreexcitación de la misma. Consúltese á ELEIZALDE, *Psicología*, 1890, págs 153 y 154.

2 Véase la lección 55.ª.

ción de los conocimientos ó de las especies inteligibles no es voluntaria, sino espontánea. 3.ª El reconocimiento de las cosas externas anteriormente aprendidas ó de los actos inorgánicos anteriormente ejecutados. Para el entendimiento, que está dotado de la virtud de comparar y de juzgar, el ejercicio de esta función no ofrece dificultad alguna.

Del mismo modo que la asociación de imágenes ayuda eficacísimamente al ejercicio de la memoria sensitiva, así también facilita la asociación de las ideas el ejercicio de la memoria intelectiva, y principalmente el ejercicio de la segunda y de la tercera función de esta virtud, ó lo que es lo mismo, el recuerdo. Constituyen la *asociación de ideas* aquellos lazos que unen á varias representaciones inteligibles, las cuales se suscitan las unas á las otras, merced á las relaciones que entre ellas median. Las especies de asociación de ideas son tantas cuantas son las especies de dichas relaciones.

Indicamos, al tratar de la memoria sensitiva, que la *Mnemónica* es el arte que da reglas encaminadas á auxiliar y facilitar el ejercicio de la memoria en general, así sensitiva como intelectiva. Muchos tratadistas, con Santo Tomás de Aquino [1], reducen estas *reglas* á las cuatro siguientes: 1.ª Las cosas que queramos recordar han de juntarse á ciertas semejanzas, que las representen, y que deben escogerse entre las menos frecuentes, para que llamen más poderosamente nuestra atención. Esta regla es aplicable á la memoria intelectiva mejor que á la sensitiva. El conocimiento de los objetos inteligibles pronto se desvanecería, si no estuviese sujeto por alguna imagen del orden sensible [2]. Véase porque los símiles y los ejemplos son un gran me-

---

1 *Sum. theol.*, parte II de la parte II, q. XLIX, a. I. Véase también el tratado *De memoria et Reminiscentia*, sect. II.

2 La razón de esto se halla en que, como dice SANTO TOMÁS, el conocimiento humano es más poderoso respecto de las cosas sensibles (*quia humana cognitio potentior est circa sensibilia*: *lug. cit.*) que respecto de las inteligibles.

dio mnemotécnico. 2.ª Disponer los conocimientos de modo que guarden cierto orden, porque su mismo enlace y relación hace que más fácilmente pasemos de uno á otro. Lo cual equivale á aconsejar un conveniente uso de la asociación de ideas ó de imágenes, uso que consiste en descubrir las relaciones que naturalmente unan á estas representaciones, y en establecerlas arbitrarias, pero sin que sean demasiado forzadas, porque en tal caso más bien confundirían los conocimientos. 3.ª Aplicar diligente y afectuosa atención á las cosas que se quieran recordar, para que no pasen inadvertidas. Fúndase esta regla en la experiencia, que nos enseña que cuanto más nos hemos esforzado y complacido en aprender una cosa, con mayor facilidad la recordamos. 4.ª Meditar con frecuencia, ó sea, considerar muy repetidamente las cosas de que queramos acordarnos [1].

Por lo demás, ya se comprenderá la grandísima *utilidad* que lleva consigo la memoria, así la sensitiva como la intelectiva. Sin ella, el hombre nunca llegaría á poseer la ciencia, porque la ciencia es conjunto de conocimientos, que la memoria va atesorando á medida que son adquiridos, á lo cual se añade que la memoria es absolutamente indispensable para la satisfacción de nuestras necesidades.

e).—Distinción y superioridad del entendimiento respecto de los sentidos.

LECCIÓN 62.ª

Después de haber estudiado separadamente la sensibilidad y el entendimiento, considerando la naturaleza

1 Por eso decía ARISTÓTELES (*De mem.* II) que las meditaciones conservan la memoria.

y el modo de obrar propio y peculiar de estas potencias, es tarea muy llana señalar la semejanza y las diferencias que entre ellas se dan. Consignaremos, ante todo, la primera, y en seguida explicaremos las segundas.

La *semejanza* que hay entre la sensibilidad y el entendimiento puede expresarse simplemente, diciendo que la sensibilidad y el entendimiento son *potencias cognoscitivas* del alma [1]. Convienen, de consiguiente: 1.° en ser potencias del alma, ó lo que es lo mismo, en ser principios inmediatos de ciertas operaciones anímicas; 2.° en que los actos de estas potencias son aprensivos ó cognoscitivos; 3.° en que únicamente pueden conocer los objetos, que se les unan de alguna manera, esto es, por medio de sus especies ó representaciones. He aquí porque ciertos términos, tales como los de aprender, percibir, conocer, conocimiento, especies etc., son comunes á los sentidos y al entendimiento.

Para determinar ahora si la sensibilidad y el entendimiento son potencias *realmente distintas*, nos bastará aplicar al caso presente el criterio general, con que deben discernirse las potencias del alma [2]. Investiguemos, por tanto, si el objeto de la sensibilidad y el objeto del entendimiento son diversos específicamente, y si también lo son sus respectivos actos [3].

Por lo que toca á los *objetos* de la sensibilidad y del entendimiento, nótanse entre ellos las siguientes *diferencias*: 1.ª Objeto de los sentidos son únicamente los cuerpos. Todos los seres, así los espirituales como los

---

1 «Intellectus et sensus conveniunt in genere cognoscitivae potentiae». SUÁREZ, *De anima.*, lib. II, cap. III.

2 Véase la lección 44.ª

3 Las diferencias que distinguen radicalmente la sensibilidad del entendimiento fueron admirablemente resumidas por SANTO TOMÁS DE AQUINO en el cap. LXVI del lib. II de su *Summa contra gentiles*.

materiales, son objeto del entendimiento [1]. 2.ª Los sentidos no aprenden propiamente en los cuerpos más que los accidentes, cualidades ó modificaciones externas de los mismos [2]. El entendimiento aprende en los cuerpos otras propiedades, que no son accesibles á los sentidos, y, además, y principalmente, la esencia. 3.ª El objeto de los sentidos es siempre singular, porque los cuerpos son aprendidos por la sensibilidad, según el modo de ser individual que en la realidad tienen. Lo corpóreo singular sólo indirectamente puede ser objeto del entendimiento, que lo aprende, haciendo reflexión sobre las especies sensibles. El objeto proporcionado del entendimiento es lo universal. El entendimiento aprende en los cuerpos aquello que es común á todos los individuos de la misma especie: la esencia, con precisión de las cualidades materiales y singulares.

No menos evidentes son las *diferencias* que distinguen los *actos* sensitivos de los intelectivos, á saber: 1.ª Los actos sensitivos no pueden ser ejecutados por el alma sola, sino que para su ejecución se requiere el concurso de ciertos órganos del cuerpo: son actos orgánicos, y el sujeto inmediato de los mismos es el compuesto físico de alma y cuerpo. Por eso el alma no puede ejercer los sentidos, una vez separada de la materia. Los actos intelectivos son ejecutados únicamente por el alma: son actos inorgánicos, cuya ejecución no exige el concurso de los órganos corporales. El sujeto inmediato de estos actos es el alma sola, que puede ejecutarlos después de su separación del cuerpo. 2.ª Los sentidos son potencias irreflexivas: ningún sentido es capaz de volver sobre sí mismo, ni sobre sus propios actos, y, por consiguiente, ni puede aprenderse á sí mismo, ni puede aprender sus propias operaciones. El entendimiento es una potencia reflexiva, ca-

1 Véase la lección primera.

2 La substancia no es objeto *per se*, sino únicamente *per accidens* de los sentidos. Véase la lección 48.ª

paz de volver sobre sí mismo y sobre sus propios actos, de suerte que puede conocerse á sí mismo ó al alma, cuya potencia es, y puede conocer también sus propios actos y los de otras facultades. La razón de esta diferencia se encuentra en la anterior.

Todavía pueden señalarse otras dos *diferencias*, fundadas en el distinto *modo de obrar* lo sensible sobre el sentido y lo inteligible sobre el entendimiento. Estas diferencias son: 1.ª El objeto sensible impresiona materialmente el órgano de los sentidos, ora de una manera directa, como se verifica en los órganos de los sentidos externos, ora de una manera indirecta, como tiene lugar en los órganos de los sentidos internos. El objeto inteligible no puede impresionar materialmente al entendimiento, porque así lo inteligible como el entendimiento son inmateriales. 2.ª La acción demasiado enérgica de un objeto sensible muy vivo sobre el sentido destruye el sentido, ó, por mejor decir, corrompe el órgano sensitivo, lo cual impide al sentido ejecutar en adelante sus propios actos, áun cuando se le presenten objetos menos intensos. Por el contrario, el entendimiento tanto más se perfecciona, cuanto más sublime es el objeto inteligible; y adquiere, con el conocimiento de los más elevados, cierta facilidad para aprender los objetos inteligibles inferiores.

A una sola pueden reducirse todas las diferencias, que acabamos de apuntar, y que distinguen á los sentidos del entendimiento. Esta *diferencia*, que es la *fundamental* ó radical respecto de las demás, consiste en que los sentidos son potencias *orgánicas*, y el entendimiento una potencia *inorgánica*. Por eso la sensación es de algún modo corpórea, no como acto del alma, sino en cuanto va necesariamente acompañada de la modificación material de un órgano del cuerpo, mientras que la intelección es puramente espiritual[1].

---

1 «Haec est differentia, qua differt cognitio intellectiva a sensitiva, quod senti-

Convengamos, por tanto, en que *la sensibilidad y el entendimiento son potencias esencialmente distintas.* Inútil sería preguntar ahora cuál de estas potencias es superior, porque resulta evidentísimo que *la superioridad pertenece al entendimiento.* La inteligencia es, en efecto, como inorgánica, una potencia totalmente espiritual; pero la sensibilidad, como orgánica, reside no sólo en el alma, sino también en el cuerpo. Luego la superioridad del entendimiento sobre la sensibilidad es comparable á la superioridad de lo espiritual sobre lo material. Por otra parte, el objeto del entendimiento es muchísimo más elevado y noble que el de los sentidos. Correspondiente á la elevación y nobleza de su objeto deberá ser la perfección del entendimiento.

Una vez explicadas la distinción capital, que media entre los sentidos y el entendimiento, y la superioridad de éste sobre aquéllos, no es difícil patentizar cuan erróneas son las doctrinas empíricas y sensualistas, y las modernas teorías positivistas, que pretenden borrar dicha distinción, considerando á la vida intelectiva, como un simple desarrollo ó una mera transformación de la vida sensitiva. En rigor, después de haber demostrado, en las lecciones anteriores y en la presente, la verdad indubitable de la mencionada distinción, no hace falta refutar semejantes doctrinas. Pero, á mayor abundamiento, haremos ligeras indicación y crítica de las opiniones profesadas acerca de esta materia por Locke y Condillac, y por Stuart Mill y Heriberto Spencer.

A dos redujo Locke [1] las facultades cognoscitivas del hombre, á saber, la sensación y la reflexión, en-

---

re est aliquid corporeum, non enim operatio sensus est sine organo corporali; [intelligere autem non est aliquid corporeum, quia operatio intellectus non est per organum corporeum». S. THOM. In 3^um^ *De Anima*, lect. 4, citado por LIBERATORE, en sus *Institutiones philosophicae*, 1883, vol. II, pág. 233.

1 *Essay concerning human unterstanding*, lib. II, c. I.

tendiendo por reflexión la meditación atenta del ánimo sobre las sensaciones. Lo cual basta para que se comprenda desde luego que, dentro de la teoría de Locke, se hace imposible todo conocimiento intelectivo, todo conocimiento de lo espiritual ó suprasensible, y vienen á limitarse nuestros conocimientos á lo corpóreo singular, objeto propio de los sentidos. La repetida consideración de las sensaciones, por muy diligente y prolija que fuese, nunca podría, en efecto, alterar la naturaleza de las mismas.

Ni siquiera la pseudo-reflexión de Locke pareció admisible á Condillac, que llegó á reducir todas nuestras facultades cognoscitivas á una sola, es decir, á la sensación, hasta el punto de afirmar que la atención, la comparación, el juicio, la reflexión, la imaginación y el raciocinio no son otra cosa que sensaciones transformadas. Pero Condillac no advirtió, en primer lugar, que si realmente las sensaciones se transformasen en las operaciones indicadas, semejante transformación sería efecto de alguna causa, y, por tanto, haría falta en el alma una potencia distinta de las sensaciones y capaz de transformarlas. En segundo lugar, es completamente imposible que las sensaciones puedan convertirse, por ejemplo, en juicios y raciocinios: tan imposible como que una cosa corpórea se convierta en espiritual. De este modo se explica que sea sumamente vicioso el concepto que Condillac da de la atención, de la comparación, etc. Todavía más, si cabe, que la teoría de Locke, la teoría de Condillac arruina todo conocimiento intelectual [1].

El sensualismo, y en general la doctrina que no admita distinción real entre los sentidos y el entendimiento, es, por consiguiente, incompatible con las verdades necesarias y universales, cuya existencia nadie

---

1 Véase á LIBERATORE, *Institutiones philosophicae*, 1883, vol. II, pág.s 377 y sigts., y á ELEIZALDE, *Psicología*, 1890, págs. 135 y sigts.

puede poner en duda. Ha habido, sin embargo, entre los modernos positivistas, quienes, áun identificando el entendimiento con los sentidos, han negado semejante incompatibilidad. Así, Stuart Mill dice que los principios universales y necesarios no son más que las asociaciones indisolubles de las representaciones de dos objetos, que siempre percibimos simultánea ó sucesivamente. Pero prescindiendo de que tales asociaciones no son tan indisolubles como Stuart Mill supone, contra las enseñanzas de la experiencia, á la cual tanta importancia da el positivismo; la teoría de este filósofo no explica, y ni siquiera intenta explicar, la necesidad con que las verdades universales se imponen á nuestro entendimiento. Nada consigue Heriberto Spencer con atribuir la formación de los principios universales, no á las asociaciones indisolubles de cada hombre, sino á la transmisión hereditaria de dichas asociaciones de unas generaciones á otras, porque en todo caso, esta transmisión, también desmentida por la experiencia, podría acumular conocimientos, pero no cambiar la naturaleza de los mismos [1].

Por lo demás, Spencer [2] no sólo niega la distinción entre la vida intelectiva y la sensitiva, sino hasta entre la vida sensitiva y la vida vegetativa, fundándose en que no es posible determinar el instante en que se verifica la primera manifestación de una ú otra vida. Pero á cualquiera se le alcanza que esta razón absolutamente nada prueba. Aunque no sea posible fijar el momento en que tenga lugar la primera manifestación de la vida intelectiva y de la sensitiva, de esto no es posible inferir que ambas vidas se identifiquen entre sí y con la vegetativa, sobre todo habiendo razones poderosísimas, que prueban su distinción radical, y que no es menester repetir.

---

1 Consúltese á ELEIZALDE, *obr. cit.*, pág.s 137 y sig.tes

2 En sus *Principios de Psicología*.

* * *

Terminado el estudio de las facultades cognoscitivas del alma, no estará de más consignar que estas facultades son susceptibles en cada individuo humano de diversos *grados de perfección*. De aquí resultan ciertas *dotes* ó propiedades poseidas por algunos hombres. Tales son, principalmente, la disposición, el talento y el genio, la sagacidad, la profundidad y la agudeza ó jocosidad, y el ingenio [1].

La *disposición* natural es la aptitud de adquirir con facilidad los conocimientos especulativos ó prácticos relativos á una esfera determinada, y de resolver con prontitud las cuestiones que en ella se planteen. Cuando esta disposición se eleva mucho sobre el nivel ordinario, recibe el nombre de *talento*. En fin, se llama *genio* aquella disposición tan acabada y perfecta, en virtud de la cual los raros hombres que la poseen son capaces de producir obras verdaderamente extraordinarias.

Consiste la *sagacidad* en cierta notable aptitud para distinguir y diferenciar varias cosas, ó los varios matices ó aspectos de una misma. Llámase *profundidad* la especial dote de llegar hasta el conocimiento de lo más intimo de un objeto, y de descubrir las razones y relaciones más ocultas de él. Se da el nombre de *agudeza* ó *jocosidad* á la aptitud no común de advertir é imaginar ciertos absurdos ó desórdenes, que ocurren diariamente en la vida, y de expresarlos de una manera sorprendente y festiva.

Por último, denomínase *ingenio* aquella dote que resulta de la posesión de un entendimiento claro y de una imaginación viva y fecunda. El ingenio es propio principalmente de los artistas.

---

1 Consúltese á STÖCKL. *Lehrbuch der Philophie*, 1887, vol. I, pág. 86.

D.—Cuarto género de las potencias del alma humana.

a).—De las potencias apetitivas en general.

LECCIÓN 63.ª

DEL APETITO NATURAL Y DEL INSTINTO.—NOCIÓN Y DIVISIÓN DE LAS FACULTADES APETITIVAS.

Antes de explicar el concepto y la división de las potencias apetitivas, es útil tratar brevemente del apetito natural y del instinto [1], con el objeto de distinguirlas de éstos.

Llámase *apetito* [2] *natural cierta tendencia, que reside en todos los seres, y mediante la cual buscan aquello que les conviene y repelen aquello que les perjudica.* Aunque también poseen apetito natural los seres inorgánicos, según lo demuestra, por ejemplo, la afinidad química, sin embargo, manifiéstase este apetito más visiblemente en los seres orgánicos ó vivientes. Así, no es difícil observar cómo las plantas tienden hacia aquello que es conveniente á su desarrollo, y se esfuerzan por vencer los obstáculos que á su desarrollo se oponen. Todavía es más patente el apetito natural en las bestias, que tienden á alimentarse, á reproducirse, etc.

No es el apetito natural en los seres vivientes una potencia especial y distinta de las restantes, porque siempre está en acto, sino más bien algo que lleva consigo la misma naturaleza del viviente; de suerte que se

1 Consúltese á STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, vol. I, pág.s 96 á 100.

2 La palabra *apetito* procede mediatamente del verbo latino *appetere* ó *adpetere*, compuesto de *ad* y *petere* y que significa *tender á alguna cosa*, *encaminarse*, *dirigirse*. Por eso escribió SANTO TOMÁS DE AQUINO: «Appetere nihil aliud est quam aliquid petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum.» *De verit.*, q. XXII, a. I.

halla en todas las potencias, las cuales tienden naturalmente á la ejecución de sus propios actos, en cuanto son convenientes al sér vivo. El apetito natural, que se manifiesta en cada una de las potencias del viviente, recibe el nombre de *conato* [1]. En suma: el apetito natural toma distintas direcciones, por decirlo así, según la diversidad de los objetos, que son provechosos ó nocivos al sér que lo posee.

El apetito natural no presupone, en el sujeto apetitivo, conocimiento alguno del objeto á que se ordena [2]. Tal es la razón de que se encuentre no sólo en los animales, sino también en las plantas y en los seres inorgánicos, que carecen de facultades cognoscitivas. Por eso el apetito natural, considerado en sí mismo, es una *fuerza ciega*. Pero el objeto, á que se dirige el apetito natural, es siempre un bien, esto es, algo conveniente á la naturaleza del operante.

Cuanto al *origen* del apetito natural, es claro que deberá encontrarse en la causa que ha dado la existencia al sér, cuya naturaleza posee dicho apetito. Todas las cosas, de consiguiente, han recibido el apetito natural de Dios, porque Dios es la causa primera de todos los seres, y la esencia divina el origen de todas las esencias finitas. Ya se comprenderá, sin embargo, que si en Dios se halla inmediatamente el origen del apetito de las cosas naturales, sólo mediatamente se halla en Dios el origen del de las artificiales, porque éstas han recibido próximamente el apetito natural de la causa segunda que las ha producido.

También el hombre está dotado de apetito natural. La experiencia, en efecto, nos enseña que ya en los primeros instantes de su vida, cuando todavía no tiene conciencia de sí mismo, ejecuta el hombre multi-

---

1 Véase la lección 44.ª

2 Pero semejante conocimiento se halla en la causa que ha producido el sér, cuyo es el apetito natural. Consúltense las lecciones 13.ª, 40 y 41.ª

tud de acciones, por medio de las cuales busca lo conveniente á su desarrollo, y rechaza lo que le es nocivo. Así, el recién nacido busca el pecho de su madre. Tales acciones únicamente pueden ser producto de un apetito natural. A medida que van desarrollándose en el hombre las funciones de las potencias cognoscitivas y apetitivas, este apetito retrocede, si vale la expresión, pero nunca desaparece por completo, sino que muchas veces áun en el adulto se ejerce visiblemente.

Los principales apetitos naturales, ó, por mejor decir, las principales manifestaciones del apetito natural humano, son las siguientes: 1.ª El apetito de la *propia conservación,* que consiste en la tendencia imperiosa á mantener la vida y á protegerla de todo peligro. Obra este apetito de tan poderosa manera que nos impulsa involuntariamente á hacer los mayores esfuerzos para defender la vida. Son derivaciones de este apetito los de la nutrición, defensa y destrucción de lo que nos es nocivo. 2.ª El apetito *reproductivo,* que también es apetito de conservación, mas no del individuo, sino de la especie. Dios nos ha dado este apetito para asegurar la perpetuación de la especie humana. 3.ª El apetito *social,* que mueve á todos y á cada uno de los hombres á comunicarse y á relacionarse con sus semejantes. El hombre huye naturalmente de la soledad, aunque puede apetecerla por altísimas razones. 4.ª El apetito del *perfeccionamiento,* en virtud del cual todos los hombres procuran conseguir para sus fuerzas y aptitudes el mayor desarrollo posible. A este apetito pueden reducirse los apetitos de conocer, del arte y de la imitación, que tan visibles son en los niños. 5.ª El apetito de la *felicidad,* cuya existencia en el hombre es evidentísima. Nosotros deseamos constantemente conseguir una felicidad tan cumplida que por nada sea perturbada. Este apetito es como el centro al cual convergen todos los demás.

Merece advertirse que el primero de estos apetitos es común á todos los seres, cualquiera que sea su naturaleza; el segundo pertenece á todos los seres vivientes, y principalmente á los animales; los tres últimos sólo se hallan propiamente en el hombre, porque se fundan en su naturaleza racional.

Los animales no sólo están dotados de apetito natural, sino también de *instinto* [1].

El instinto es *una norma que dirige y guía ciertas acciones útiles al mismo animal que las ejecuta ó á otros seres.* De suerte que el instinto señala la dirección que han de tomar estas acciones, y determina, además, la manera de su ejecución conforme con la naturaleza del animal.

Como el apetito natural, tiene el instinto su fundamento en la misma naturaleza del sér que lo posee, y no es realmente distinto de esta naturaleza, sino que es la propia naturaleza del viviente, en cuanto regula las acciones que el animal ejecuta. Pero se distingue del apetito natural en que éste interviene en la acción del viviente, como elemento impulsivo, como principio activo de dicha acción; mientras que el instinto interviene en la acción, conduciéndola y guiándola, y, por consecuencia, el instinto no es un mero principio activo, sino un principio formal de la operación del viviente. Por eso el instinto tiene superioridad respecto del apetito natural, y lo domina y regula.

El instinto, como tal, no supone en el animal conocimiento alguno del fin hacia que se dirige con su acción, ni de la razón por la cual la ejecuta. En este sentido se dice que el instinto es una *fuerza ciega*. Pero eso no quita que muchos movimientos instintivos del animal vayan precedidos de algún conocimiento del objeto, en que estos movimientos se terminan.

---

1 La palabra *instinto* se deriva mediatamente del verbo latino *instinguere*, que significa *excitar, estimular*.

Que el hombre está dotado de instinto es cosa por demás evidente. Ya en el niño, que todavía carece del conocimiento del fin á que puede dirigir sus operaciones, observamos ciertos actos que se encaminan á un fin tan perfectamente, como si el niño tuviese cabal conocimiento de este fin. Luego es claro que semejantes actos se hallarán sometidos á la dirección de un instinto natural, que, interín el hombre no llega al uso de la razón, la reemplaza en la dirección y regulación de las acciones humanas.

He aquí la diferencia que distingue las acciones del hombre de las acciones de los irracionales. Sólamente el instinto regula y guía las operaciones del animal durante toda la vida de éste, pero en el hombre el instinto puede decirse que ha terminado su misión, desde el momento en que aquél llega á adquirir el uso de su potencias superiores ó inorgánicas. Sin embargo, aunque éstas se hayan encargado de la dirección de las acciones humanas, no por eso el instinto desaparece por completo. No pocas veces en la vida práctica del hombre muéstrase visiblemente el instinto, no sólo dirigiendo nuestras acciones externas, sino hasta nuestros discursos, de suerte que viene en auxilio del entendimiento, cuando éste se encuentra desorientado. A menudo sucede, en efecto, que discurrimos acertadamente y obramos en dirección á un fin, sin que nos demos cuenta de las razones de nuestro discurso y de nuestra operación, lo cual únicamente puede explicarse por medio del instinto.

El apetito natural es, en sí mismo, una tendencia ciega, que no supone, según hemos manifestado, en el sujeto apetitivo, el conocimiento del objeto á que se dirige. Pero los animales y el hombre son seres dotados de potencias cognoscitivas, por medio de las cuales aprenden el bien y el mal, ó sea, aquellas cosas que les son convenientes y aquellas que les son nocivas; y merced á este conocimiento, son capaces de

ejecutar actos especiales, con que se inclinan á las primeras y se apartan de las segundas. Semejantes actos, que el hombre y los animales ejecutan, si vale la expresión, por sí mismos, es decir, no obedeciendo al impulso [1] que les ha comunicado el Autor de la naturaleza, sino ejercitando ciertas fuerzas, que obran después de las cognoscitivas, pertenecen al apetito llamado *elicitivo* [2], y no al apetito natural.

El apetito elicitivo se funda en la misma naturaleza del viviente animal; pero es una potencia ó un conjunto de potencias, en lo cual se distingue del apetito natural. Éste se halla siempre en acto, porque resulta de la misma naturaleza del sér que lo posee. El apetito *elicitivo* no se halla más que en potencia, mientras no es excitado por la representación de un objeto conocido como bueno. A la manera que el conocimiento de los objetos buenos ó malos es debido á ciertas potencias, así también los actos, con que el hombre y los animales se inclinan al bien y se apartan del mal, son obra de alguna de las potencias de su alma. Las potencias que componen el apetito *elicitivo* reciben justamente el nombre de potencias *apetitivas*.

De modo que podemos definir el *apetito elicitivo* ó las *potencias apetitivas*, diciendo que son *las potencias por medio de las cuales nos inclinamos á aquellos objetos, que previamente hemos conocido como buenos, y nos apartamos de aquellos, que previamente hemos conocido como malos.*

De lo cual se infiere que las facultades apetitivas son capaces de obrar en dos sentidos, uno positivo y

---

1 En este impulso consiste el apetito natural.

2 La palabra *elicitivo* procede del adjetivo latino *elicitus*, que significa *sacado fuera*. Ahora, el apetito *elicitivo* se denomina así, porque sus actos son ejecutados por el mismo sujeto que apetece, de suerte que este apetito no es, como el natural, una tendencia impresa en la naturaleza de todos los seres por el Creador y que los impulsa á ejecutar ciertos actos, sino que el apetito elicitivo se mueve, en cierto modo, á sí mismo.

otro negativo, por decirlo así, á saber, respectivamente dirigiéndose á un bien y huyendo de un mal. No obstante, ambas maneras de obrar pueden reducirse á una sola, porque la fuga del mal envuelve la inclinación al bien que el mal quita.

Por esta razón constituye propiamente el *objeto formal* de las potencias apetitivas nada más que el *bien*, debiendo advertirse que por bien entendemos aquí todo aquello que es y en cuanto es conveniente á nuestra naturaleza, ó, en general, á la naturaleza del sujeto de las potencias apetitivas. Bienes son, por ejemplo, nuestro propio sér, nuestra perfección, nuestra felicidad y todas aquellas cosas, que de algún modo pueden servir para conservarnos ó proporcionarnos los bienes indicados [1]. En análoga significación empleamos la palabra mal, cuando decimos que de él huimos por medio de las facultades apetitivas.

A veces, sin embargo, puede ocurrir que el objeto, al cual nos inclinemos por medio de las potencias apetitivas, no sea un bien, sino un mal. Esto se explica por razón de la dependencia, en que se hallan las facultades apetitivas respecto de las cognoscitivas. Puede suceder, en efecto, que un objeto malo ó perjudicial para el sujeto que lo aprende sea considerado por éste como un bien, ó como conveniente á su naturaleza, y que lo apetezca ó tienda hacia dicho mal, merced á la falsedad del conocimiento adquirido. De lo cual se sigue que cuando el mal es apetecido, lo es bajo la razón de bien, esto es, como un *bien aparente*. Debemos concluir, por tanto, que el objeto formal de las potencias apetitivas es el bien, y que por medio de estas potencias nos inclinamos á un bien real ó aparente, pero nunca á un mal, como tal [2].

---

1 En este mismo sentido hemos empleado la palabra *bien*, al consignar que en el bien se terminan los movimientos del apetito natural.

2 Véanse las lecciones 13.ª y 14.ª Nótese, además, que si el bien aparente, esto es, el mal, puede ser apetecido por los seres que gozan de apetito elicitivo, nunca

Aunque las facultades apetitivas tienen íntima relación con las facultades cognoscitivas, en cuanto que el bien apetecido por aquéllas debe ser previamente conocido por éstas, no por eso cabe confundir unas facultades con otras. La misma dependencia, en que las potencias apetitivas se hallan respecto de las cognoscitivas, es una prueba de su distinción real. Además, el acto apetitivo es esencialmente distinto del cognoscitivo, porque éste es aprehensivo y aquél expansivo. También el objeto formal de las potencias apetitivas es específicamente diverso del objeto formal de las potencias cognoscitivas, porque el objeto formal de las primeras es lo bueno, mientras que el de las segundas es lo sensible ó lo inteligible. Nada importa que una misma cosa, un manjar, por ejemplo, pueda ser término de una acción cognoscitiva y de una acción apetitiva, porque no cae bajo ambas según una sola razón formal, sino según razones formales específicamente distintas. Luego es innegable que *las potencias cognoscitivas y apetitivas se distinguen realmente entre sí* [1].

Vengamos ahora á presentar la división del apetito elicitivo ó de las potencias apetitivas. Dada la íntima relación que media entre estas potencias y las cognoscitivas, natural es que su división guarde perfecta correspondencia con la de las últimas. De modo que hay dos especies de potencias apetitivas, á saber, las *potencias apetitivas inferiores* ó *sensitivas*, designadas también con el nombre de *apetito sensitivo*, y la *po-*

---

el mal es término de la tendencia en que consiste el apetito natural. Los movimientos que resultan del apetito natural siempre dirigen al sér hacia un bien, ora para sí, ora para otros seres. La razón de esta diferencia se halla en que los actos procedentes de las potencias apetitivas son obra de un sér finito, mientras que los movimientos determinados por el apetito natural, son, en cierto modo, producidos por el Creador, cuya infinita sabiduría ha impreso en todos los seres el apetito natural adecuado. Ya se comprenderá que hablamos del apetito natural de las cosas naturales.

1 Véase á S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXX, a. I.

tencia apetitiva superior ó *intelectiva*, llamada asímismo *apetito intelectivo* ó *racional*, y más frecuentemente denominada *voluntad*.

Fúndase esta división en la diversidad de los *objetos formales* de una y otra especie de potencias apetitivas. Sabemos que el objeto formal de las potencias apetitivas es el bien. Pero un bien puede ser conocido y presentado al apetito por los sentidos ó por el entendimiento. He aquí la diferencia entre el apetito sensitivo y el apetito racional. El objeto al cual se inclina el apetito sensitivo ha de ser previamente conocido como bueno por los sentidos, y el objeto al cual se inclina la voluntad ha de ser previamente conocido como bueno por el entendimiento. De suerte que sólo pueden ser objeto del apetito sensitivo los bienes sensibles, esto es, aquellos que son adecuados á la vida sensitiva, *v. gr.*, el placer sensible y todo lo que es conforme con él; mientras que, por el contrario, son objeto de la voluntad los bienes suprasensibles, que son los proporcionados á nuestra vida superior ó espiritual, *v. gr.*, la virtud, la ciencia etc., y únicamente en segundo término pueden ser objeto de la voluntad los bienes sensibles, conviene á saber, en cuanto son conocidos por el entendimiento como medios utilizables para la consecución de los bienes suprasensibles [1].

La diversidad específica de los objetos formales del apetito sensitivo y de la voluntad hace que los *actos* de estas potencias sean también esencialmente distintos entre sí. En efecto; siendo propiamente sensibles los bienes hacia los cuales nos dirigimos, por medio del acto del apetito sensitivo, debe este acto, como el conocimiento sensitivo á él correspondiente, ir acom-

---

1 «Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum, et apprehensum per sensum, consequens est, quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXX, a II.

pañado de la modificación material de un órgano, debe ser producido por la virtud del alma residente en un órgano, ó lo que es lo mismo, debe ser orgánico, porque sólo así es proporcionado á su objeto. Por el contrario, siendo propiamente suprasensible el bien, que es objeto del acto de la voluntad, y cuando es sensible, conocido por el entendimiento, debe este acto, como el conocimiento intelectivo á él correspondiente, ser puramente espiritual ó inorgánico, es decir, independiente de la acción de todo órgano, porque, si fuese orgánico, no podría tender más que á los bienes sensibles como tales, y no sería proporcionado á los bienes suprasensibles é inmateriales. Ahora, en virtud de la semejanza que hay siempre entre la naturaleza de un sér y la de sus operaciones, las potencias apetitivas sensitivas, cuyas operaciones, son orgánicas, serán también necesariamente orgánicas; mas el apetito racional será una potencia inorgánica, porque inorgánicos son sus actos.

Luego la distinción, que media entre el apetito sensitivo y la voluntad, es idéntica á la que media entre los sentidos y el entendimiento. La diferencia radical ó esencial, que distingue al apetito sensitivo del apetito racional, y á los sentidos del entendimiento, es que los primeros son potencias *orgánicas* y los segundos *inorgánicas*. Por esta razón el apetito sensitivo no es una potencia exclusivamente poseida por el hombre, sino común al hombre y á las bestias; pero de voluntad carecen los irracionales, y sólo se halla dotado el hombre.

b).—Del apetito sensitivo.

LECCIÓN 64.ª

Reciben el nombre de *apetito sensitivo,* y también el de *sensualidad (sensualitas), las potencias expansivas orgánicas, por medio de las cuales nos inclinamos á algún bien sensible, ó huimos de algún mal sensible, previo el conocimiento de uno ó de otro por los sentidos solos, ó por los sentidos y el entendimiento, y pretendemos remover los obstáculos, que conocidamente impiden ó dificultan la adquisición ó la posesión del bien ó la fuga del mal.*

Llámanse *pasiones los movimientos del apetito sensitivo.* Estos movimientos van siempre acompañados de alguna modificación orgánica, en lo cual se distinguen de las operaciones de la voluntad, que se denominan *afectos.* Conviene advertir que el psicólogo estudia las pasiones en sí mismas, quiere decirse, prescindiendo del desorden moral, que puede acompañarlas en el hombre, y de la vehemencia, que pueden alcanzar por la repetición de actos ó por otras causas [1].

Conforme á lo indicado en la lección anterior, comenzamos la definición del apetito sensitivo, declarando la naturaleza *orgánica* del mismo. Partiendo de este innegable supuesto, discuten los filósofos y los fisiólogos acerca de cuál sea el órgano propio del apetito sensitivo. Los antiguos, siguiendo á Aristóteles, y teniendo en cuenta, además, la visible conexión que media entre las pasiones y los movimientos del corazón, consideraban como órgano de dicho apetito á

---

1 CARD GONZÁLEZ, *Filosofía elemental,* 1884, vol. I, pág. 278.

esta importantísima entraña. Comenzó el descrédito de semejante opinión en tiempo de Galileo, ó sea, cuando se demostró que no es el corazón el punto de partida de todos los nervios. Las observaciones relativamente modernas han enseñado que á las pasiones corresponde siempre un sacudimiento nervioso en el cerebro, sacudimiento que se transmite por los nervios, tomando el camino de los motores, y principalmente del pneumogástrico, que va al corazón, y de los faciales, que inervan los músculos de la cara. De aquí las palpitaciones del corazón, las contracciones del rostro, los movimientos de los ojos, la risa, el llanto, los gemidos, la disnea etc. De suerte que llegada una sensación al sensorio común, y, por consiguiente, á aquella parte del cerebro que es órgano de este sensorio, y una vez percibida, tiene lugar en el mismo cerebro la sacudida nerviosa indicada, con que el apetito sensitivo se inclina ó aparta del objeto percibido por medio de la sensación. Cabe, sin embargo, decir que el corazón es el asiento de las pasiones, en el sentido de que los movimientos del corazón son el reverbero fisiológico más inmediato y sensible de las pasiones [1]. Además, el corazón, según han observado los fisiólogos modernos, y especialmente Claudio Bernard [2], devuelve de algún modo al cerebro la acción que de él ha recibido, por medio de la suspensión ó de la mayor rapidez de la circulación de la sangre. De todo lo cual podemos concluir que las pasiones nacen en el

---

1 «Tuttavia il cuore potrà dirsi sempre la sede degli affetti in questo senso che i movimenti di esso sono il reverbero fisiologico più inmediato e più sensibile delle passioni». ROSSIGNOLI, *Principii di Filosofia secondo la dottrina di S. Tommaso*, Novara, 1889, pág. 259, nota.

2 «... la ciencia fisiológica nos enseña que, por una parte el corazón recibe la impresión de todos nuestros sentimientos (entiéndase pasiones), y por otra, el corazón reacciona para volver á enviar al cerebro las condiciones necesarias para la manifestación de estos sentimientos». *La ciencia experimental* (Estudios sobre la fisiología del corazón), versión española de *Espina*, pág. 355.

cerebro y se modifican ó perfeccionan, por decirlo así, merced á los movimientos del corazón [1].

Constituyen el *objeto* del apetito sensitivo los *bienes sensibles,* esto es, aquellas cosas que son ó nos parecen convenientes á nuestra vida corpórea. No es objeto del apetito sensitivo el mal sensible, porque el mal nunca es objeto formal de los actos apetitivos [2].

El bien sensible, para que pueda ser apetecido, debe ser previamente *conocido* como tal bien. Las facultades, que propia y directamente aprenden los bienes sensibles, como tales, son sensitivas, á saber, los sentidos externos y la estimativa natural. El ejercicio de estas facultades, y también el de la memoria sensitiva, cuando se trata de bienes sensibles pasados, debe preceder, en el hombre y en las bestias, al ejercicio del apetito sensitivo.

Pero á veces ocurre, en el hombre, que el bien sensible apetecido es asímismo previamente aprendido por el entendimiento, no directa, sino indirectamente, es decir, haciendo el entendimiento reflexión sobre los actos de los sentidos. Esto, de una parte, y, de otra, la mayor perfección que tiene la estimativa humana comparada con la de los irracionales, hacen que el conocimiento del bien sensible, anterior al acto de apetecerlo, sea mucho más perfecto en el hombre que en las bestias, y que, por consecuencia, sean también más perfectas, elevadas, numerosas y complejas las pasiones humanas que las pasiones de los irracionales. Así es que ciertas pasiones, como la ambición, la avaricia etc., pertenecen exclusivamente al hombre, y otras,

---

1 Algunos sostienen que los nervios ganglionares constituyen el órgano del apetito sensitivo, alegando que los actos de este apetito se dirigen hacia aquello que es ó parece conveniente á la vida corpórea, y que el sistema ganglionar preside las funciones orgánicas de la misma vida. Pero semejantes razones carecen de la fuerza que les atribuye STÖCKL, en la pág. 103 del vol. I de su *Lehrbuch der Philosophie*, 1887, y son incapaces de destruir la doctrina que hemos explicado.

2 Véase la lección anterior.

como la aflicción, el tedio etc., sólo se hallan en las bestias de una manera muy rudimentaria. Las pasiones humanas, además, pueden y deben ser dirigidas y moderadas por los juicios prácticos de la razón [1] y por los mandatos de la voluntad, á la cual se hallan sometidas casi todas las potencias del alma [2], y, por tanto, son capaces de educación moral. He aquí otra de las causas de la mayor perfección de las pasiones humanas sobre las de los brutos, porque éstos carecen de entendimiento y de voluntad, y sus pasiones no son reguladas más que por el instinto ó por los juicios instintivos de la estimativa natural.

No es el apetito sensitivo una sola potencia del alma, sino que comprende dos potencias expansivas, cuyas peculiares funciones quedan consignadas en la definición de dicho apetito. Estas dos potencias son las llamadas *apetito concupiscible* y *apetito irascible*. El apetito concupiscible es la potencia por medio de la cual nos inclinamos simplemente á las cosas que nos convienen, y nos apartamos de las que nos son dañosas. El apetito irascible es la facultad por medio de la cual pretendemos remover los obstáculos, que impiden ó dificultan la adquisición ó la posesión de un bien, ó la fuga de un mal. Por eso se dice que es *arduo* el objeto del apetito irascible, á saber, porque este apetito tiende á sobreponerse á lo que le es contrario, y á prevalecer sobre ello [3].

---

1 El apetito sensitivo humano puede, sin embargo, substraerse al gobierno de la razón, y no pocas veces, en efecto, desgraciadamente se substrae. Consúltese á S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXXI, a. III.

2 Véase la lección siguiente.

3 «... necesse est, quod in parte sensitiva sint *duae* appetitivae potentiae. *Una*, per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea, quae sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva: et haec dicitur *concupiscibilis*. *Alia* vero, per quam animal resistit impugnantibus, quae convenientia impugnat, et nocumenta inferunt: et haec vis vocatur *irascibilis*. Unde dicitur, quod ejus objectum est arduum; quia scilicet tendit ad hoc, quod superet contraria, et superemineat eis». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXXI, a. II.

Los apetitos concupiscible é irascible son dos potencias realmente distintas entre sí, porque son específicamente diversos sus respectivos *objetos formales*. El bien, ó lo conveniente á la vida corpórea del sujeto de dichos apetitos, es objeto común de ambos, pero bajo diferente razón. Así, el bien sensible ó material es objeto del apetito concuspicible simplemente en cuanto puede ser apetecido, prescindiendo de la mayor ó menor facilidad de su consecución; y es objeto del apetito sensible en cuanto es arduo ó difícil de alcanzar. De aquí que también sean entre sí distintos los *actos* ó los modos de obrar de estos apetitos. El movimiento del apetito concupiscible es tranquilo ó suave, como si se limitase á recibir [1] el bien, hacia el cual se dirige, sin embargo, de una manera activa, apartándose del mal; pero el movimiento del apetito irascible es enérgico ó violento, y pretende la destrucción de los obstáculos, que se oponen á la consecución del bien ó turban su pacífica posesión, mostrando así una actividad superior á la del apetito concupiscible. Luego ambos apetitos serán dos potencias distintas, porque lo son sus actos, y sobre todo sus objetos formales.

Vengamos ahora á determinar cuáles son las *pasiones primarias* ó *fundamentales* pertenecientes á los apetitos concupiscible é irascible.

Las pasiones que pertenecen al apetito concupiscible son seis, á saber: el amor, el deseo, el deleite ó alegría, y sus respectivamente opuestas el odio, la fuga ó aversión y la tristeza ó dolor. Estas pasiones no deben confundirse con los afectos de la voluntad correspondientes á ellas. Así, por ejemplo, el amor á Dios, el amor á la virtud, el amor á la ciencia, etc., son amores intelectuales, esencialmente distintos del amor sensitivo.

---

1 S. Thom., Qq. dispp., *De veritate*, q. XXV, a. II.

El amor, el deseo y el deleite son movimientos de inclinación á un bien sensible. Por el contrario, el odio, la fuga y la tristeza son movimientos de apartamiento de un mal sensible.

El *amor* es la mera complacencia del ánimo en un objeto sensible conveniente ó bueno; es, en otros términos, la tendencia á la unión del sujeto sensitivo con el objeto real sentido. Esta unión es mucho más intima que la que tiene lugar entre el sujeto y el objeto en el acto del conocimiento, porque el sujeto cognoscente, al aprender el objeto cognoscible, no se une más que intencionalmente con él, ó sea, con una imagen ó representación del mismo, mientras que el amor excita al sujeto sensitivo á unirse de algún modo real con el mismo objeto amado [1].

El *deseo* [2] es la inclinación del ánimo á un bien sensible ausente ó no poseido. De suerte que lo que distingue al deseo del amor es que el objeto deseado debe estar separado del sujeto que lo desea, no debe ser poseido todavía por éste, porque es claro que nadie desea, ni puede desear aquello que ya tiene; pero el amor, siendo mera complacencia en el bien sensible, puede tener por término así las cosas presentes como las ausentes, así las poseidas como las no poseidas.

El movimiento hacia el bien ausente, en que consiste el deseo, cesa desde el instante en que el bien se hace presente y es poseido por el sujeto sensitivo. Este descanso del sujeto sensitivo en la posesión del bien sen-

---

1 «Cognitio perficitur per hoc, quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem; sed amor facit quod ipsa res, quae amatur, amanti aliquo modo uniatur; unde amor est magis unitivus quam cognitio». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I de la p. II, q. XXVIII, a. I, ad. 3.um

2 Del nombre de esta pasión toma el suyo el apetito *concupiscible*, porque el adjetivo latino *concupiscibilis* se deriva del verbo *concupisco*, que significa *desear ardientemente*, del cual nace también el sustantivo *concupiscentia*, que equivale á *deseo de los bienes sensibles*.

sible amado es el *deleite,* también llamado *placer, alegría, goce, satisfacción* etc. El deleite produce, sobre todo si es intenso, modificaciones orgánicas muy visibles, pudiendo ser causa de graves trastornos en la vida física y en la intelectual. Además, la experiencia enseña que el placer determina, en el sujeto que lo experimenta, el deseo de su repetición.

Si comparamos entre sí estas tres pasiones, no es difícil observar que el amor tiene prioridad respecto de las otras dos, porque sólo se puede desear aquello que se ama, y sólo puede producir deleite la posesión de un objeto amado. De suerte que de la complacencia en el bien sensible, que constituye el amor, se sigue el movimiento hacia el objeto amado, que es el deseo, y, por último, el reposo en la posesión del mismo, que es el placer [1].

Al amor se opone el *odio,* que es la repugnancia del ánimo respecto de un objeto conocido como nocivo ó dañoso. Si el objeto odiado se aproxima al sujeto sensitivo, nace en éste un movimiento interno de repulsión respecto de aquel objeto, movimiento llamado *aversión* ó *fuga,* la cual es, por consiguiente, el movimiento con que el ánimo se reconcentra, por decirlo así, rechazando un mal ausente, pero futuro ó próximo. Por último, si el objeto odiado y rechazado llega á unirse de algún modo con el objeto sensitivo, produce en nuestro ánimo el *dolor* ó la *tristeza,* que es como una especie de descanso forzoso en el mal presente, la inquietud ó debilidad que causa en el ánimo el mal sensible actual [2].

1 «Prima immutatio appetitus ab appetibili vocatur *amor*, qui nihil est aliud, quam complacentia appetibilis: et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est *desiderium*: et ultimo quies, quae est *gaudium*». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I de la p. II, q. XXVI, a. II.

2 El card. ZIGLIARA (*Summa philosophica*, 1884, vol. II, pág. 322) resume, en el siguiente cuadro, la explicación de las seis pasiones del apetito concupiscible.

Amor.	Inclinatio in bonum apprehensum simpliciter.
Odium.	Aversio a malo simpliciter apprehenso.

Cinco son las pasiones que pertenecen al apetito irascible, á saber: la esperanza y la desesperación, la audacia y el temor, y la ira.

Surgen estas pasiones en nuestro ánimo, cuando el bien que apetecemos es arduo ó difícil de conseguir, por razón de los obstáculos, que se oponen á la unión del sujeto sensitivo con el bien sensible apetecido ó amado, ó á la fuga del objeto odiado ó aborrecido. Si estos obstáculos son ó nos parecen vencibles ó superables, nacen la esperanza ó la audacia; pero si son ó nos parecen insuperables ó invencibles, nacen la desesperacion, el temor ó la ira, según los casos.

La *esperanza,* llamada también *confianza* [1], es la inclinación á un bien sensible arduo, pero cuya consecución es ó parece posible, porque los obstáculos, que la impiden, son ó parecen vencibles ó superables. Se distingue la esperanza del deseo en que el objeto de éste es un bien futuro, como el de aquélla, mas no arduo.

La *audacia* es el impulso del ánimo ordenado á ejecutar las acciones que son menester para vencer ó superar un mal, considerado como grave, terrible ó inminente, que nos amenaza, pero vencible ó superable. Los males leves, ó reputados por tales, no son capaces de levantar nuestro ánimo, determinando en él el impulso en que consiste la audacia. Por esta razón la audacia siempre se refiere á un mal grave, y, además, futuro.

Desiderium. . . . Inclinatio in bonum apprehensum ut *absens* sed *futurum*.
Fuga. . . . . Aversio a malo apprehenso ut *absente* sed *futuro*.
Gaudium seu *voluptas* vel *delectatio*. Quies in bono apprehenso et realiter possesso.
Tristitia. . . . . Inquietudo et Languor animi ex malo apprehenso et actualiter injacente.

1 Algunos distinguen la confianza de la esperanza, diciendo que aquélla es una pasión, y ésta un afecto de la voluntad.

Cuando el mal grave ó terrible se ha hecho ya presente, cuando ya se ha unido con el sujeto sensitivo que oprime, nace en el ánimo de este sujeto la *ira* [1]. De suerte que la ira es la inclinación ó el impulso vehemente del ánimo á vengar el mal recibido, que actualmente nos oprime ó nos ha oprimido, en la causa que nos ha inferido dicho mal, ó, en otros términos, es la reacción del sujeto sensitivo contra la causa del mal que ha recibido.

Si se comparan ahora estas tres pasiones entre sí, fácilmente se comprende que la esperanza de conseguir un bien engendra en nuestro ánimo la audacia contra los obstáculos ó males que se interponen; pero si estos males vencen la resistencia del sujeto sensitivo, despiértase en él la ira.

A la esperanza se opone la *desesperación.* Nace esta pasión, cuando el obstáculo, que estorba la consecución del bien apetecido, es ó parece insuperable. De suerte que la desesperación es el abatimiento que se apodera del ánimo, cuando el bien apetecido es arduo y cuando su consecución es ó parece imposible.

Opuesto á la audacia es el *temor,* que se posesiona de nuestro ánimo, cuando el mal grave, terrible ó inminente, que nos amenaza, es ó nos parece inevitable. De manera que el temor es el abatimiento del ánimo ante un mal considerado como grave ó irresistible [2].

---

1 Esta es la pasión de cuyo nombre saca el suyo el apetito *irascible,* porque la ira es la pasión más vehemente y notable de este apetito.

2 He aquí cómo ZIGLIARA explica y resume, de una manera sinóptica (en la *obr. cit.*, vol. II, pág. 323), las cinco pasiones del apetito irascible:

Spes. . . . . Motus in bonum apprehensum ut arduum sed *possibile* adeptu.

Desesperatio.. . . Motus a bono apprehenso ut arduo et adeptu *impossibili.*

Audacia. . . . . Motus in malum apprehensum ut terribili et imminens, sed ut *superabile.*

Timor. . . . . Animi dejectio ex malo apprehenso ut terrible et imminente, et *non vitabili.*

Ira.. . . . . Vehemens inclinatio ad vindicandum, seu ad inferendum nocumentum causae, quae malum, cui subjacemus, nobis intulit.

Por lo que hace á la ira, ninguna pasión hay opuesta á ella, en lo cual se distingue la ira de las demás pasiones, que tienen, según hemos visto, su contraria. Si queremos buscar la razón de esto, menester es advertir que la contrariedad entre dos pasiones puede provenir de la contrariedad de sus objetos, ó sea, de la que hay entre el bien y el mal, como es, por ejemplo, la contrariedad que media entre el amor y el odio; y puede provenir también de que una de dos pasiones lleve consigo la aproximación á un objeto, y la otra la retirada del mismo. Esta segunda especie de contrariedad es exclusiva de las pasiones del apetito irascible, y así tiene lugar entre la esperanza y la desesperación, porque la primera es movimiento de aproximación, y la segunda de retirada respecto de un bien arduo, y entre la audacia y el temor, porque aquella es impulso contra el mal que amenaza, y, por consiguiente, movimiento de aproximación á este mal, mientras que el temor es movimiento de retroceso respecto del mal, que ni siquiera se intenta combatir. Pero no hay pasión que sea contraria á la ira, según la contrariedad de bien y mal, porque al mal recibido se opone el bien obtenido, que ya no puede tener razón de arduo ó difícil, y, por tanto, no es objeto del apetito irascible, sino del concupiscible, á saber, del deleite. Tampoco hay pasión que sea contraria á la ira, según la contrariedad de aproximación ó retirada, porque al movimiento de reacción contra el mal presente, se opone el abatimiento del apetito ante el mismo mal, abatimiento que no pertenece al apetito irascible, sino al concupiscible y en el cual consiste la tristeza. De suerte que el movimiento de la ira no puede tener más contrario que la cesación de la misma ira, ó, como dice Aristóteles [1], al irritarse no se opone más que el aplacarse [2].

---

1 En su *Retórica*, l. II, c. III.

2 S. THOM., *Sum. theol.*, p. I de la p II, q. XXIII, á II y III.

Las once pasiones, que acabamos de apuntar, son las primarias ó fundamentales, pero no las únicas. Al lado de ellas figuran multitud de pasiones *secundarias*, que son á la manera de modificaciones ó derivaciones de las primarias, y cuyo número es muy difícil, por no decir imposible, fijar exactamente. Así, por ejemplo, no pocas veces los celos se derivan del amor, y el tedio ó la inquietud del deseo. De este modo se explica que muchos filósofos enumeren mayor número de pasiones que los Escolásticos, pero todas ellas pueden reducirse á las once que nosotros consideramos como primarias [1].

La somera indicación, que hemos hecho de las pasiones del apetito concupiscible y de las del irascible, bastará para que se comprenda la verdad contenida en la doctrina tomista, cuando afirma que *el apetito concupiscible es como el origen y el término de las pasiones del apetito irascible.* Es, en otros términos, este último apetito una especie de protector y defensor del concupiscible, porque se irrita contra los obstáculos, que impiden la consecución del bien apetecido por el concupiscible, y contra lo que le perjudica y repugna, y se aquieta, cuando, vencidos semejantes obstáculos, consigue el sujeto sensitivo la posesión de dicho bien. La ira, por ejemplo, surge del dolor, y una vez satisfecha con la venganza, resuélvese en alegría [2].

Algunos escritores dividen las pasiones en *exaltantes* y *deprimentes*, según que vigoricen ó debiliten el

---

1 CARD. GONZÁLEZ, *Filosofía elemental* 1884, vol I, pág.s 282 y 283. SANTO TOMÁS DE AQUINO hace un estudio tan detallado como admirable de las pasiones en la parte I de la parte II de la *Summa theologica* (cuest. XXII á XLVIII), cuya lectura recomendamos eficacísimamente á los amantes de estos estudios.

2 «...irascibilis est quasi propugnatrix, et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea, quae impediunt convenientia, quae concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quae concupiscibilis refugit. Et propter hoc omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur: sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens in laetitiam terminatur». S. THOM., *Sum. theol.*, p I, q. LXXXI, a. II.

ánimo, atendiendo, por consiguiente, á la manera con que influyen sobre su propio sujeto. Aunque esta división no carece de fundamento, tiene el inconveniente de prescindir de la distinción que media entre el apetito irascible y el concupiscible. Pero este inconveniente desaparece, desde el instante en que dicha división se haga, no de las pasiones en general, sino especialmente de las que se comprenden en cada uno de los dos apetitos sensitivos. Así, de las pasiones pertenecientes al apetito concupiscible, son exaltantes el amor, el deseo y el deleite, y son deprimentes las contrarias á éstas; y de las pasiones propias del apetito irascible, son exaltantes la esperanza, la audacia y la ira, y deprimentes las opuestas á las dos primeras.

Advertiremos, para concluir, que las pasiones no se producen con la misma facilidad, ni son igualmente vigorosas en todos los hombres. Así lo enseña indudablemente la experiencia. Dos son las causas que influyen en la mayor ó menor *frecuencia* y *energía* de las pasiones en cada individuo, á saber: 1.ª la complexión especial del organismo, esto es, los llamados temperamentos, lo cual se explica, habida consideración de la naturaleza orgánica del apetito sensitivo, y de las modificaciones en órganos muy importantes de nuestro cuerpo, que llevan consigo las pasiones; y 2.ª el dominio más ó menos imperioso, que la voluntad de cada hombre ejerce en sus propias pasiones, conteniéndolas ó no en los justos límites, que les marcan los dictados de la razón y las reglas de la Moral.

c).—Del apetito racional ó voluntad.

LECCIÓN 65.ª

NATURALEZA, OBJETO Y ACTOS DE LA VOLUNTAD.—IMPERIO DE LA VOLUNTAD SOBRE LAS DEMÁS POTENCIAS.

Llámase *apetito intelectivo ó racional* y *voluntad* á *la potencia expansiva inorgánica, por medio de la cual nos inclinamos á los bienes y nos apartamos de los males, que como tales bienes ó males son previamente aprendidos por el entendimiento.* Los actos, con que nos inclinamos á algún bien ó lo queremos, reciben el nombre de *voliciones.* Los actos, con que nos apartamos de algún mal, ó no lo queremos, se denominan *noliciones.* Unos y otros se designan con el nombre común de *afectos.*

En la definición que acabamos de dar de la voluntad, comenzamos por declarar la naturaleza *inorgánica* de esta potencia, en lo cual se distingue esencialmente la voluntad del apetito sensitivo, según probamos en la lección 63ª.

El *bien* es objeto de la voluntad, como lo es de todas las facultades apetitivas, porque, según vimos asímismo en la lección 63ª, el mal no es término de la acción del apetito, ni siquiera cuando el acto apetitivo consiste en la fuga del mal, que estorba la adquisición ó la posesión del bien apetecido. Tanto los bienes corpóreos como los incorpóreos constituyen el *objeto material* de nuestra voluntad: unos y otros pueden ser objeto de nuestras voliciones. Pero los bienes suprasensibles ó inmateriales son objeto *primario* del apetito intelectivo, y los bienes sensibles sólo pueden ser queridos secundariamente, esto es, en cuanto sirven de medios

para la consecución de aquellos bienes suprasensibles, los cuales son, además de objeto, fin de los actos de la voluntad. Pero lo que constituye el objeto formal del apetito intelectivo es la bondad ó el bien descubierto por el entendimiento en la cosa apetecible, ó cuya ausencia el mismo entendimiento advierte en la cosa aborrecible. Es así que el bien propiamente aprendido por el entendimiento no es el bien particular ó singular, sino el bien en general, el bien universal; luego el *bien universal* ó en general será el *objeto formal* de la voluntad.

Que sea el entendimiento, y no los sentidos, la potencia encargada de aprender los objetos buenos y malos, en que respectivamente se terminan nuestras volíciones y noliciones, explica que al acto de la voluntad preceda no sólo el conocimiento de la bondad ó de la maldad del objeto amado ó aborrecido, sino también el conocimiento de la *razón* por la cual dichos objetos son buenos ó malos, amables ó aborrecibles. He aquí otra diferencia entre el apetito sensitivo y el apetito intelectivo. Cuando apetecemos sensiblemente un objeto, sabemos previamente que es bueno, pero no sabemos porqué es bueno. Cuando lo queremos, sabemos previamente ambas cosas. El conocimiento de la razón ó del porqué de la bondad ó de la maldad de un objeto es propio del entendimiento, mas imposible para el sentido.

Hemos dicho que por medio de la voluntad queremos los bienes suprasensibles, como fines, y los sensibles, como medios. De esto se infiere que no es únicamente objeto de la voluntad el *fin* cuya consecución pretende, sino también los *medios* que conducen al fin. Pero es menester advertir que nuestra voluntad no quiere de la misma manera el fin y sus correspondientes medios, porque el fin es apetecido por su propia bondad, mientras que los medios son apetecidos en consideración al fin, en cuanto de algún modo par-

ticipan de la bondad del fin [1], lo cual es tan cierto que no es raro el caso de que el hombre quiera ciertos males sensibles, no como tales males, porque el mal, como tal, nunca es ni puede ser apetecible, sino de un modo inmaterial, por decirlo así, esto es, en cuanto el entendimiento descubre en ellos alguna razón de bondad derivada de la bondad de un fin, para cuya consecución dichos males pueden servir de medios. El enfermo, por ejemplo, apetece ó quiere un cáustico, á pesar del dolor físico que le produce, porque sabe que es bueno para recuperar su salud. Todavía merece notarse que todos los fines, menos el absolutamente último, son á la manera de medios para la consecución de este fin, que es apetecido por sí mismo, y por razón del cual la voluntad quiere los demás fines [2].

Si averiguamos ahora *el sujeto para el cual apetece el bien la voluntad,* encontraremos una nueva diferencia entre esta potencia y el apetito sensitivo. Con el apetito sensitivo apetecemos un bien para nosotros mismos, y si á veces lo apetecemos para otro sujeto, es en cuanto la posesión de dicho bien por este sujeto nos sirve de medio, para que nosotros alcancemos el mismo bien ú otro distinto. Pero con la voluntad, no sólo somos capaces de querer el bien para nosotros mismos, ó para otro sujeto en consideración á nosotros mismos, sino que, además, en ciertos casos, apetecemos el bien para otro sujeto en consideración á este sujeto, cuya perfección deseamos, y no en consideración á nosotros, sin atender siquiera al beneficio que indirectamente pueda proporcionarnos tal acto apetitivo, y que consiste, por ejemplo, en la satisfacción interna que nos produce la ejecución de una obra meritoria. Así es,

---

1 «... id autem, quod est propter se bonum, et volitum, est finis... ea vero, quae sunt ad finem, non sunt bona, vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem: unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem: unde hoc ipsum, quod in eis vult, est finis». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, de la p. II, q. VIII, a. II.

2 Véase la lección 40.ª

v. gr., cómo quiere el padre el bien para su hijo. Este amor desinteresado, propio y exclusivo de la voluntad, revela la excelencia del apetito racional, excelencia muy superior á la que posee el apetito sensitivo.

Después de lo que llevamos expuesto, no hace ya falta demostrar *la existencia de la voluntad en el hombre.* Semejante demostración es sumamente sencilla y obra del entendimiento, que discurre sobre los datos de la observación interna. De la ejecución por el hombre de ciertos actos apetitivos, tales como los de querer los bienes suprasensibles, por ejemplo, la virtud, la ciencia etc., que exceden á la virtud propia del apetito sensitivo, la razón infiere la existencia de una facultad apetitiva superior al orden sensible, esto es, de un apetito intelectivo.

Vengamos ahora á estudiar los actos que tienen su principio en la voluntad y que se designan propiamente con la denominación de actos *voluntarios.* Conviene, sin embargo, advertir previamente que por *acto voluntario,* en general, se entiende todo acto procedente de un principio ó fuerza intrínseca al sujeto que lo ejecuta, y precedido del conocimiento del fin á que que el mismo se dirige [1]. Dos cosas requiere, por consiguiente, todo acto voluntario, á saber, que el principio del acto sea *intrínseco* y algún *conocimiento del fin* [2]. Este conocimiento del fin puede ser perfecto é imperfecto. Es *perfecto,* cuando no sólo se conoce el objeto que es fin, sino también la razón de fin y la proporción de los medios con el fin. Es *imperfecto,* cuando se limita á la aprehensión del objeto que es fin. El primer conocimiento es obra del entendimiento; pero el segun-

---

1 «Actio ab interno principio procedens cum cognitione finis». SANSEVERINO, *Institutiones seu elementa Philosophiae christianae.* 1885, vol. I, pág. 381. Véase á S. THOM., *Sum. theol.*, p. I de la part. II, q. VI y Qq. Dispp., *De ver.*, q. XXV, a. I, y á S. BUENAVENTURA, *In lib. II Sent.*, dist. XXII, a. XI, q. III.

2 «... ad rationem voluntarii requiritur, quod principium actus sit intra cum aliqua cognitione finis». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I de la p. II, q. VI, a. II.

do puede ser conseguido por los sentidos. El conocimiento perfecto del fin precede al acto voluntario asímismo perfecto ó propiamente dicho. El acto, que sigue al conocimiento imperfecto del fin, sólo es voluntario en un sentido imperfecto ó impropio. El acto voluntario perfecto ó propiamente tal supone, en el sér que lo ejecuta, entendimiento y voluntad. El acto voluntario imperfecto no. Este último puede ser ejecutado por las bestias, pero el primero es exclusivo de los seres racionales [1]. Luego podremos concluir que *el acto voluntario propiamente tal* es *aquel que procede de un principio ó fuerza intrínseca al sujeto racional que lo ejecuta, y que va precedido del conocimiento perfecto del fin á que el mismo se dirige.*

El principio ó fuerza intrínseca al sujeto racional, de que procede el acto voluntario perfecto ó propiamente tal, es, por consecuencia, la voluntad. Pero el acto voluntario puede proceder de la voluntad inmediata ó mediatamente. Si el acto voluntario procede *inmediatamente* de la voluntad, es decir, si pertenece por sí mismo á esta potencia, recibe el nombre de *elícito.* Tales son, por ejemplo, el acto de amar á Dios, el acto de aborrecer el vicio, etc. Si el acto voluntario sólo *mediatamente* procede de la voluntad, porque es ejecutado por otras potencias, que obran bajo el imperio de la voluntad, recibe la denominación de *imperado.* Tales son, por ejemplo, el acto de hablar, el acto de andar, etc. [2].

Opuestos al acto voluntario son el acto involuntario y el acto no voluntario. Llámase *involuntario* el acto, que, además de no proceder de la voluntad, re-

---

1 S. THOM., *lug. cit.*

2 Consúltese á SANSEVERINO, *Instit. seu elem. Philos. christ.*, vol. I, pág.s 383 y 384, que cita el siguiente pasaje de SANTO TOMÁS DE AQUINO: «Actio humana dupliciter dicitur voluntaria. Uno modo, quia imperatur a voluntate, sicut ambulare, vel loqui; alio modo, quia elicitur a voluntate, sicut ipsum velle». *Sum. theol.*, p. I de la p. II, q. I, a I. ad. 2.um

pugna á la inclinación de esta potencia [1]. Por dos razones puede ser involuntario un acto, á saber: 1.ª por *violencia* ó *coacción*, que consiste en la acción procedente de una causa externa y resistida por la voluntad, como sucede, *v. gr.*, en el movimiento del ginete que monta un caballo desbocado; y 2.ª por aquel *error* llamado *antecedente*, en el cual ninguna intervención tiene la voluntad, y sin cuya presencia el mencionado acto de ningún modo se hubiera ejecutado, como sucede, *v. gr.*, en el acto del cazador, que, creyendo matar una fiera oculta en una selva, mata á un amigo suyo. En cambio, denomínase *no voluntario* el acto, que, si bien no procede de la voluntad, tampoco es resistido ó repugnado por esta potencia [2]. No voluntarios son, por ejemplo, los actos de la vida vegetativa. También hace no voluntario un acto el *error* llamado *concomitante*, en el cual ninguna intervención tiene la voluntad, pero cuya ausencia no impediría la ejecución del acto de que se trata. De este modo es, por ejemplo, no voluntario el acto del cazador, que, creyendo matar un ciervo, mata una fiera. Por consiguiente, el acto involuntario se opone positivamente al voluntario; pero el acto no voluntario consiste en la mera negación del voluntario [3].

Del acto voluntario, tanto del perfecto ó propiamente tal como del imperfecto, es menester distinguir cuidadosamente el acto *espontáneo*. Llámase espontáneo *todo acto procedente de un principio intrínseco al sujeto que lo ejecuta*. Por manera que el acto es-

---

1 «Sicut in rebus, quae cognitione carent, violentia aliquid facit contra naturam; ita in rebus cognoscentibus facit aliquid esse contra voluntatem; quod autem est contra naturam, dicitur esse innaturale; et similiter quod est contra voluntatem, dicitur esse involuntarium». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I de la p. II, q. VI, a. V.

2 «Aliquid est respectu cujus voluntas non habet rationem causae, nec repugnantiae». S. BUENAVENTURA, *In lib. I Sent.*, Dist. VI, dub. 3.

3 «Itaque *involuntarium* positive *voluntario* opponitur, sed *non voluntarium* in mera voluntarii negatione consistit». SANSEVERINO, *obr. cit.*, vol. I, pág.s 382 y 383.

pontáneo no exige, como el voluntario, el conocimiento previo del fin á que se dirige. De esto se infiere que todo acto voluntario, como procedente de un principio intrínseco al sujeto del mismo, es espontáneo; pero que no todo acto espontáneo es voluntario. Así, los actos de la vida vegetativa son espontáneos, mas no voluntarios. El acto voluntario es una especie de acto espontáneo.

Como las pasiones del apetito sensitivo, así los *afectos* de la voluntad se dividen en *primarios* y *secundarios*, habiendo once afectos primarios, análogos á las once pasiones primarias y cuyos mismos nombres llevan. Tales son: el amor y el odio, el deseo y la fuga, la alegría y la tristeza, la esperanza y la desesperación, la audacia y el temor, y la ira [1]. No es menester definir estos afectos, porque las definiciones, que de ellos diésemos, serían las mismas con que hemos explicado las pasiones primarias, aunque modificadas en la forma que reclaman la naturaleza inorgánica de la voluntad, el objeto de esta potencia y la especie de conocimiento, que debe preceder al acto voluntario propiamente tal.

También como las pasiones, los afectos son *concu-*

---

1 Algunos filósofos modernos se han esforzado en buscar diferencias entre los afectos y las determinaciones libres de nuestra voluntad, y han llegado á pretender que al apetito intelectivo únicamente pertenecen estas determinaciones libres, atribuyendo aquellos afectos á una potencia especial, que denominan *del sentimiento*, cuyo inventor fué el alemán Tetens. Pero esta doctrina es inadmisible, porque de las diferencias que se señalan entre los afectos y las determinaciones libres, unas no existen más que en la imaginación de los filósofos que las consignan, y otras son insuficientes para sostener que los afectos y las voliciones libres procedan de dos potencias realmente distintas, porque así los afectos como las voliciones libres tienen un mismo objeto formal, á saber, el bien absolutamente considerado. Por lo demás, en la lección 67.ª demostraremos que la volición necesaria es el principio de la volición libre, y, por consiguiente, ambas deben pertenecer á una sola potencia. Consúltese á STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, 1887, vol. I, págs. 139 y sig.tes, y especialmente las págs. 146 á 151, que comprenden un párrafo titulado *Das angebliche «Gefühlsvermögen»*.

piscibles ó *irascibles*, según que el bien, hacia el cual los afectos se dirigen directa ó indirectamente, sea con anterioridad conocido por el entendimiento simplemente como un bien, ó como un bien arduo ó difícil de conseguir. Pero los afectos concupiscibles é irascibles no son específicamente diversos entre sí, y, por consiguiente, tampoco habrá que admitir en la voluntad dos potencias realmente distintas, á saber, un apetito concupiscible y un apetito irascible, tales como los dos apetitos en que se divide el apetito sensitivo. La consideración del objeto formal de la voluntad, que no es otro sino el bien en general, basta para convencerse de que la potencia apetitiva superior es una sola. Siendo objeto de la voluntad el bien en general, no puede diversificarse esta potencia en virtud de las diferencias especiales, *v. gr.*, las de arduo ó no arduo, contenidas bajo aquella razón común de bien en general. Como la vista no se divide en tantas potencias cuantos son los colores, porque el objeto formal de la vista es el color, y como el entendimiento no se diversifica según las distintas cosas que aprende, porque siempre su objeto formal es lo inteligible [1], así la voluntad no es más que una sola potencia, porque su objeto formal y propio es siempre el bien en general, sea arduo ó no el bien á que se incline. Pero el bien que es objeto del apetito sensitivo es el bien particular, como tal, y eso explica la existencia de dos potencias apetitivas inferiores realmente distintas entre sí [2].

---

1 «Wie der Verstand, weil gleichfalls auf das Allgemeine gerichtet, sich nicht differenziirt nach den specifischen Besonderheiten des Allgemeinen, so auch nicht das ihm entsprechende höhere Begehrungsvermögen». STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, vol. I, pág. 111.

2 «Respondeo dicendum, quod irascibilis, et concupiscibilis non sunt partes intellectivi appetitus qui dicitur voluntas: quia, sicut supra dictum est (q. 77, a. 3 et q. 79, a. 7), potentia, quae ordinatur ad aliquod objectum secundum communem rationem, non diversificatur per differentias speciales sub illa ratione communi contentas: sicut, quia visus respicit visibile secundum rationem colorati, non multiplicantur

Es un hecho innegable, clarísimamente atestiguado por la conciencia de todos y cada uno de los hombres, que *la voluntad ejerce una especie de dominio ó imperio sobre casi todas las demás potencias del alma.* Por esta razón califícase con frecuencia á la voluntad de reina ó señora de las facultades humanas. No es necesario demostrar la realidad de aquel imperio, porque la observación interna fácilmente nos lo da á conocer; pero sí interesa averiguar cuál es la *razón* ó el *fundamento* del mismo. El objeto de toda facultad es algo conveniente á ella, porque, al terminarse por medio de sus actos en su objeto, la facultad se perfecciona, y, por decirlo así, reposa. Luego el objeto de una facultad constituye un bien para esta facultad. El alimento, por ejemplo, es un bien para la potencia nutritiva, los colores para la vista, la verdad para el entendimiento. Semejantes bienes, sin embargo, no pasan de ser bienes particulares [1]. Pero el objeto de la voluntad es el bien en general, y en el bien en general es claro que de algún modo los bienes particulares se contienen. Así es que, al apetecer primariamente la voluntad el bien en general, apetece también secundariamente los objetos de las demás potencias, en cuanto son bienes par-

---

visivae potentiae secundum diversas species colorum... appetitus autem sensitivus non respicit communem rationem boni: quia nec sensus apprehendit universale; et ideo secundum diversas rationes particularium bonorum diversificantur partes appetitus sensitivi... sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni; et ideo non diversificantur in ipsa, quae est appetitus intellectivus, aliquae potentiae appetitivae, ut sit in appetitu intellectivo alia potentia irascibilis, et alia concupiscibilis: sicut etiam ex parte intellectus non multiplicantur vires apprehensivae, licet multiplicentur ex parte sensus». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXXII, a. V.

1 «...non enim per voluntatem appetimus solum ea, quae pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea, quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem; unde naturaliter homo vult non solum objectum voluntatis, sed etiam alia, quae conveniunt aliis potentiis; ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse, et vivere, et hujusmodi alia, quae respiciunt consistentiam naturalem: quae omnia comprehendentur sub objecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona». S. THOM., *Sum. theol.*, p I, de la p. II, q. X, a. I.

ticulares. Mas la voluntad no puede conseguir la posesión de estos bienes, sino mediante la acción de las restantes potencias, y de aquí que se halle naturalmente dotada del poder suficiente para moverlas como agente, aplicándolas al ejercicio de sus peculiares operaciones [1]. Tal es la razón que explica el imperio de la voluntad sobre las demás facultades del alma [2], imperio que Santo Tomás de Aquino compara al que pertenece al jefe de un ejército, que se propone el bien común, esto es, el orden de todo el ejército, sobre todos y cada uno de los oficiales, que se limitan á procurar el orden de su sección ó cuerpo [3].

Si pasamos ahora á considerar especialmente el imperio de la voluntad sobre las diferentes facultades, no es difícil mostrar, en primer término, que lo ejerce áun sobre el *entendimiento*, á pesar de que á su vez la voluntad depende de esta potencia, en cuanto que no puede obrar sin el previo conocimiento intelectual del bien amable. De suerte que entre la voluntad y el entendimiento tiene lugar una *mutua influencia;* mas la primera mueve al segundo de distinto modo que el segundo á la primera. Para comprender esta mutua influencia, es menester advertir que una potencia puede mover á otra de dos maneras diferentes, á saber, *por modo de fin*, que es como el fin mueve á la causa eficiente, y á

1 «Et ideo per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXXII, á IV. Véase también á S. ANSELMO, *De similitudinibus*, cap. II.

2 Consúltese á PRISCO, *Elementos de Filosofía especulativa* (versión española), vol. I, págs. 326 y sigts.

3 «Semper autem ars vel potentia, ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem, vel potentiam, ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus: sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei». *Sum. theol.*, p. I de la p. II, q. IX, a. I. El propio Doctor Angélico, en la p. I, q. LXXXII, a. IV de la *Sum. theol.*, compara asímismo el mencionado imperio de la voluntad al que ejerce el rey, encargado de proveer al bien de toda la nación, sobre los funcionarios que gobiernan cada una de las comarcas ó ciudades del reino.

manera de agente, como lo que altera mueve á lo alterado y lo que impele á lo impelido. Del primer modo influye el entendimiento en la voluntad, porque el bien entendido es el objeto de la voluntad, y mueve á esta potencia como su fin. Pero la voluntad mueve al entendimiento, y así también á las demás potencias, á manera de agente, esto es, determinándolo á entender ó á no entender, de forma que puede decirse que entendemos porque queremos [1]. En otros términos, el entendimiento mueve á la voluntad con un dominio que ha sido llamado *de especificación*, porque no queriendo la voluntad más objetos que los conocidos como buenos por el entendimiento, esta potencia mueve á aquélla en pos de un objeto determinado; mientras que la voluntad mueve al entendimiento con un dominio llamado *de ejercicio*, porque le manda obrar, ó no obrar. En suma, el influjo del entendimiento sobre la voluntad se ejerce respecto del objeto apetecible; pero el imperio de la voluntad sobre el entendimiento se ejerce respecto del mismo acto intelectivo [2].

Asímismo ejerce la voluntad su imperio sobre las *potencias cognoscitivas de orden inferior*, á saber, sobre los sentidos externos é internos. Muchas veces, en efecto, dependen de la voluntad la presencia del objeto al sentido externo y la adecuada disposición del órgano de este sentido para la percepción del objeto. A pesar de que los sentidos externos obran necesariamente, áun contra el mandato de la voluntad, en concurriendo las condiciones *sine quibus non* [3], el cumpli-

---

1 «Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur movere *dupliciter*, *uno modo* per modum finis, sicut dicitur, quod finis movet efficientem: et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est objectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. *Alio modo* dicitur aliquid movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum: et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires», S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXXII, a IV.

2 PRISCO, *Elementos de Filosofía especulativa* (versión española), vol. I, pág. 327.

3 Véase la lección 49.ª

miento ó el no cumplimiento de estas condiciones á menudo tiene lugar, cuando la voluntad lo quiere. Así, por ejemplo, estando sano el ojo y presente un objeto visible, lo vemos ó no, según queramos, esto es, abriendo ó cerrando los párpados. Por lo que toca á los sentidos internos, muy escasa, por no decir nula, es la influencia que ejerce la voluntad sobre los actos del sensorio común, pero es muy perceptible el dominio con que mueve á los demás, y singularmente á la imaginación, hasta el punto de que la combinación de imágenes es casi siempre un acto voluntario [1].

También la voluntad domina, y debe dominar, alumbrada por la luz de la razón, los actos del *apetito sensitivo*, esto es, las pasiones, moderándolas y conteniéndolas en sus justos límites, ú ofreciendo al apetito sensitivo, por medio de la fantasía, bienes sensibles que lo atraigan. Por su parte, las pasiones influyen, pero sólo indirectamente, en la voluntad, porque esta potencia es inorgánica y las pasiones movimientos orgánicos, ora perturbando el uso de la razón, pues el hombre que está dominado por una pasión juzga conveniente lo que no tendría por tal, si estuviese libre de ella [2], ora inclinando á la voluntad á su objeto, al objeto de la pasión, que es un bien sensible, por más que la voluntad puede resistir esta inclinación, en cuanto se halla ordenada al bien en general, y no al bien sensiblemente deleitable.

Tan evidente es el imperio que la voluntad ejerce sobre la facultad *locomotriz*, que algunos filósofos han pretendido equivocadamente, según veremos [3], que ambas potencias son una sola. Es indudable, en efecto, que

---

1 Véase la lección 32.ª

2 «.... unde secundum quod homo est in passione aliqua videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur ei extra passionem existenti: sicut irato videtur bonum quod non videtur quieto». S. THOM., *Sum theol.*, p. I de la p. II, q. IX, a II.

3 Véase la lección 68.ª

movemos los órganos de nuestro cuerpo, cuando queremos moverlos, á no ser que nos lo impidan una causa externa ó una enfermedad.

Por último, sobre las potencias *vegetativas* la influencia de la voluntad es muy reducida, y casi limitada á ciertas acciones exteriores de dichas potencias, como puede observarse, por ejemplo, respecto de la facultad nutritiva.

LECCIÓN 66.ª

DE LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD.—ESENCIA DE LA LIBERTAD DE ALBEDRÍO.

Entiéndese por *libertad*, en general, *la propiedad ó atributo en virtud del cual el sér que lo posee se halla exento de cierta sujeción ó necesidad.* De manera que la *libertad de la voluntad* será *aquel atributo que nuestra voluntad posee, y en virtud del cual se halla exenta de cierta necesidad ó sujeción, al ejecutar sus actos, ó algunos de ellos.*

Los actos de nuestra voluntad pueden excluir dos especies de necesidad, llamadas *necesidad de coacción* y *necesidad interna.* Procede la primera especie de necesidad, esto es, la de coacción, de un principio externo al sujeto que obra, necesidad que fuerza y violenta al sujeto, de suerte que le obliga á obrar de un modo y no de otro, ó le impide obrar. La segunda especie de necesidad, es decir, la necesidad interna, procede de un principio intrínseco al operante, principio que lo impulsa irresistiblemente á ejecutar cierta operación, cuyo término es un objeto determinado.

Correspondientes y opuestas á estas dos maneras de necesidad, son las dos especies de libertad propias de la voluntad humana, á saber, la *libertad de coacción, ó libertad de espontaneidad,* y la *libertad de necesidad*

interna, ó libertad de albedrío [1]. La primera consiste en la exención de toda violencia ejercida por una fuerza externa en los actos de la voluntad y contra la inclinación de la misma. Consiste la segunda en la exención de toda determinación intrínseca, que obligue á la voluntad á poner un acto respecto de un objeto.

La libertad de coacción ó de espontaneidad acompaña á todos los actos voluntarios. Ya en la lección anterior manifestamos que todo acto voluntario no sólo exige el conocimiento del fin á que se dirige, sino también la procedencia de un principio intrínseco al operante, de modo que es espontáneo ó libre con libertad de espontaneidad. La observación interna, en efecto, nos enseña que nuestros actos voluntarios, así los elícitos como los imperados, proceden de nuestra voluntad. Por ejemplo, los actos con que amamos la felicidad y la virtud, el acto voluntario de pasear etc., en nuestra voluntad sólamente tienen su principio ú origen. Los actos que ejecutamos, obedeciendo á la imposición de una fuerza extrínseca, no son voluntarios, sino involuntarios ó no voluntarios, según que repugnen ó no á nuestra voluntad.

Es más: *sobre los actos voluntarios elícitos ninguna coacción puede ejercerse*, porque son actos puramente internos [2]. La coacción podrá ejercerse sobre los actos voluntarios imperados, pero en el momento en que reciban la coacción, dejarán de ser voluntarios. A los mártires, *v. gr.*, podían violentar sus verdugos, de suerte que les forzasen á prestar acatamiento á los falsos dioses, ejecutando acciones externas, que, por razón de semejante violencia, no eran voluntarias,

---

1 Además de estas dos, los tratadistas distinguen otras especies de libertad, á saber, la libertad de la *ley*, la libertad de *rectitud moral* y la libertad de *felicidad*; pero su estudio pertenece al moralista ó al teólogo.

2 «Invitus—decía San Anselmo (*De lib. arb.*, c. VI)—nemo potest velle, quia non potest velle nollens velle». Es, en efecto, á todas luces indudable que ningún hombre puede ser forzado á querer aquellas cosas que no quiere querer.

sino involuntarias; mas de ninguna manera podían forzarles á amar á los ídolos, ni á aborrecer al Dios verdadero.

La libertad de coacción no es atributo exclusivo de nuestra voluntad: también son libres, con esta especie de libertad, las acciones voluntarias imperfectas, como por ejemplo, las operaciones que ejecutan los hombres y las bestias, valiéndose del apetito sensitivo, y lo son en general todas las acciones espontáneas, aunque sean ejecutadas por agentes que carezcan de facultades cognoscitivas.

Pero cuando se afirma que la voluntad humana es libre, sin añadir calificativo alguno á la libertad de nuestra voluntad, no se refiere esta afirmación á la libertad de coacción ó de espontaneidad, sino á la libertad de necesidad interior ó de albedrío, también llamada simplemente *libre albedrío;* porque la libertad de albedrío es atributo exclusivo de la voluntad, en el sentido de que no pertenece á las bestias, y, por tanto, perfección que únicamente se da en aquellos seres dotados de naturaleza intelectiva, y capaces por eso de juzgar acerca de la apetibilidad ó amabilidad de las cosas. No basta, ciertamente, para que una acción merezca con propiedad ser llamada libre, su procedencia de un principio intrínseco al operante, sino que es menester, además, que no sea impuesta por una necesidad interna al agente. El acto libre, con libertad de coacción, no pasa de ser un acto *espontáneo;* pero el acto libre, con libertad de albedrío, es y se denomina propiamente *acto libre.*

De la libertad de albedrío de nuestra voluntad vamos, por consiguiente, á tratar, determinando primeramente la esencia de esta libertad, averiguando después si la voluntad humana es libre en todos sus actos, y probando, en fin, la existencia del libre albedrío de nuestra voluntad.

Definimos esencialmente la *libertad de albedrío,*

diciendo que es *el atributo ó la propiedad de la voluntad, en cuya virtud esta potencia es dueña de sus actos, á saber, capaz de determinarse por sí á querer ó á no querer, á querer una cosa ó á querer otra, ó sea, capaz de elegir entre los varios objetos, que el entendimiento le presenta y juzga como apetecibles bajo algún aspecto* [1]. Consiste, más brevemente, el libre albedrío en el poder de elegir entre querer y no querer, y entre querer una cosa y querer otra distinta ó diversa. Por eso dice Santo Tomás de Aquino que la esencia del libre albedrío debe cifrarse en la *elección,* puesto que en tanto tenemos libre albedrío, en cuanto podemos aceptar un acto y rechazar otro, esto es, en cuanto podemos elegir [2].

Consignamos, en primer término, que la libertad de albedrío es un *atributo de la voluntad*, porque no han faltado filósofos que hayan supuesto que el libre albedrío es una potencia realmente distinta del apetito racional, ó que es una propiedad del entendimiento. Es menester, por tanto, que demostremos dos cosas, á saber, que la libertad es una virtud apetitiva, y no intelectiva, y que no es realmente distinta de la voluntad, sino una propiedad de la misma.

Para no atribuir el acto libre al entendimiento, basta distinguirlo cuidadosamente de otro acto, que siempre le precede. Este acto es el llamado *deliberación.* Consiste el acto de deliberar en examinar y comparar los varios bienes útiles ó medios, que puedan servir para la consecución del bien más alto, hacia el

---

1 «Dicesi libero arbitrio quel potere che ha la volontà di determinarsi da sè a volere o non volere, volere una cosa o volerne un' altra, ossia, di poter scegliere, premesso un giudizio, fra i varii oggetti che le si presentano e che l' intelligenza giudica sotto qualche aspetto appetibili». ROSSIGNOLI, *Principii di Filosofia*, 1889, pág. 484 y 485.

2 «.... proprium liberi arbitrii est electio: ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato; quod est eligere; et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet». *Sum. theol.*, p. I, q. LXXXIII, a. III.

cual la voluntad se dirige en razón de fin, para determinar la mayor ó menor utilidad ó eficacia de dichos bienes, y para concluir formulando un juicio práctico, expresivo de la preferencia, que la voluntad deba dar á un medio ó bien útil sobre los demás. No cabe la menor duda de que la deliberación es un acto cognoscitivo, que pertenece al entendimiento, porque exige la virtud de comparar y la de juzgar, virtudes que exceden al poder de los sentidos. Pero una cosa es el acto de deliberar, y otra muy distinta el acto de elegir. El acto con que elegimos un bien útil, prefiriéndolo á los demás, es un acto apetitivo, porque mediante él queremos dicho bien útil y rechazamos los restantes. Luego, siendo la elección, que esencialmente pertenece á la libertad de albedrío, una operación apetitiva, la misma libertad de albedrío deberá ser también una virtud de naturaleza apetitiva, y no de naturaleza intelectiva. El libre albedrio, por consecuencia, no será un atributo del entendimiento [1]. Verdad es que nosotros somos dueños de entender ó no entender; mas esta libertad no pertenece al entendimiento, que ejecuta su acto necesariamente, cuando concurren los requisitos para ello indispensables, sino á la voluntad, que ejerce libremente su imperio sobre la potencia intelectiva, como sobre casi todas las restantes potencias.

Pero la libertad de albedrío no es una potencia apetitiva especial ó realmente distinta de las demás. La voluntad y el libre albedrío no son dos potencias, sino una sola [2]: la libertad es una propiedad de la voluntad.

---

1 «.... proprium objectum electionis est illud, quod est ad finem; hoc autem, inquantum hujusmodi, habet rationem boni, quod dicitur utile: unde, cum bonum, inquantum hujusmodi, sit objectum appetitus, sequitur, quod electio sit principaliter actus appetitivae virtutis; et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXXIII, a. III.

2 «....voluntas, et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una», S. THOM., *lug. cit.*, a. IV.

En efecto; la elección ó el acto libre tiene por objeto alguna cosa que se ordena á un fin, esto es, un medio, que, poseyendo razón de bien útil, es algo apetecible. Es así que dos potencias sólo se distinguen realmente, cuando son específicamente diversos sus respectivos objetos; luego el libre albedrío y la voluntad, que tienen ambas por objeto el bien, no serán dos potencias distintas. Como el entender y el raciocinar son actos de una misma potencia, y como el reposo y el movimiento pertenecen á una misma fuerza [1], así el querer sin elección y el elegir son actos de una misma potencia apetitiva, á saber, la voluntad dotada de libre albedrío.

Á pesar de que la voluntad es el sujeto en que reside el libre albedrío, la *raíz* de esta perfección se halla *próximamente* en el *entendimiento*, y *remotamente* en la *espiritualidad* del alma racional. Es raíz próxima del libre albedrío el entendimiento, porque el alma humana, valiéndose de su voluntad, no sería capaz de elegir entre los varios bienes, de quererlos ó de no quererlos, si careciese de entendimiento, es decir, de una potencia por medio de la cual pueda considerar los bienes útiles ó particulares bajo diferentes aspectos, y juzgar acerca del mayor ó menor grado de la bondad de los mismos. Sólamente en consideración á esta verdad, puede decirse que el libre albedrío es una *virtud de la voluntad y de la razón* [2], y menos exactamente que es *el juicio libre de la razón*, como dando á entender que la razón ó el entendimiento es la causa de la libertad de la voluntad [3]. En la misma

---

1 S. Thom., *ibid.*

2 En una nota de la leeción 41.ª transcribimos un pasaje de Santo Tomás de Aquino, que figura en la p. I de la p. II, q. I, a II, donde se leen las siguientes palabras: «....liberum arbitrium, quod est *facultas voluntatis et rationis*».

3 «...radix libertatis est voluntas, sicut subjectum; sed sicut causa, est ratio: ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni: et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est liberum

espiritualidad del alma humana se encuentra la raíz ó el origen remoto de nuestra libertad de albedrío, porque á su espiritualidad debe el alma estar adornada de entendimiento y voluntad, que son potencias inorgánicas ó espirituales, y, por consiguiente, de libre albedrío. Además, la voluntad, como potencia libre, puede escoger entre los varios bienes, porque su objeto no es bien alguno en particular, sino el bien en general ó universal. Pero la razón de la universalidad del objeto de la voluntad no es otra que la naturaleza espiritual de esta potencia, porque los apetitos sensitivos ú orgánicos tienen por objeto el bien sensible. Luego la espiritualidad del alma humana es la raíz primera ó remota de nuestra libertad de albedrío.

Hemos dicho que la libertad de albedrío hace á la voluntad dueña de sus actos, de suerte que puede determinarse por sí á querer ó no querer un mismo objeto, ó á querer una cosa con preferencia á otra. De aquí que la libertad de albedrío comprenda las dos maneras de libertad llamadas por los tratadistas *libertad de contradicción* ó *de ejercicio* y *libertad de especificación*, pudiendo la voluntad humana, en virtud de la primera, poner ó no una volición acerca de un objeto, y en virtud de la segunda, elegir entre varios bienes é inclinarse á aquel que haya preferido. Para que un sér esté dotado de libre albedrío, le basta poseer la libertad de contradicción, porque sólamente con ella goza de perfecto dominio sobre sus actos [1]; pero el hombre posee, además, la libertad de especificación.

Todavía á estas dos maneras de libertad se añade, y es propia de la voluntad humana, la libertad denomida *de contrariedad*, que consiste en poder esco-

---

de ratione judicium, quasi ratio sit causa libertatis». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I de la p. II, q. XVII, a I, ad 2.um

1 SANSEVERINO, *Institut. seu elem. Philos. christ.*, vol. I, 1885, págs. 390 y 391.

ger entre un bien verdadero y un bien aparente, ó, lo que es lo mismo, entre el bien y el mal [1]. En virtud de esta última manera de libertad, el hombre es capaz de elegir entre aquellos actos, que realmente le conducen á su último fin, y aquellos otros, que lo apartan de él, porque están en contradicción con el mismo [2]. Pero importa advertir que si las dos primeras maneras de libertad, á saber, la libertad de contradicción y la libertad de especificación, integran la esencia del libre albedrío de nuestra voluntad, la tercera, ó sea, la libertad de contrariedad, lejos de pertenecer á la esencia de la libertad de albedrío del hombre, es, por el contrario una *imperfección* ó *defecto* de esta libertad.

Prueban que *la libertad de contrariedad no es esencial á la libertad de albedrío* las siguientes razones: 1.ª El objeto del libre albedrío es el bien, como lo es de toda virtud apetitiva, y singularmente de la voluntad, cuyo atributo es dicha libertad de albedrío. De aquí que la libertad, según su esencia, tienda hacia el bien, y consista en el poder de elegir un bien con preferencia á otro bien, y no en el poder de elegir entre el bien y el mal. 2.ª La libertad es la virtud de preferir un medio entre los varios que puedan emplearse

---

1 «... duplex eius (libertatis) est species: altera, quae actum exercendum vel omittendum; altera, quae actus diversos respicit. Prima appellatur libertas *contradictionis* vel etiam *exercitii*; secunda libertas *specificationis*, et si respiciat, non diversa bona, sed bona vel mala, nomen induit libertatis *contrarietatis*». LIBERATORE, *Institutiones philosophicae*, vol. II, 1883, pág. 259. La mayoría de los tratadistas definen de este modo las tres maneras de libertad que hemos distinguido. Véase, por ejemplo, á STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, vol. I, 1887, pág.s 119 y 120, á SCHIFFINI, *Principia philosophica etc.*, pág.s 663 y 664, y *Disputationes Metaphysicae specialis*, vol I, 1888, pág. 655, y á ROSSIGNOLI, *Principii di Filosofia*, 1889, pág. 486. Algunos, sin embargo, siguiendo a SANSEVERINO (*Institut. seu elem. Phil. chris.*, vol. I, pág. 390), llaman libertad de contrariedad á la virtud de poner actos contradictorios, *v. gr.*, los de amar y aborrecer, respecto de un mismo objeto.

2 «.... voluntas potest appetere id, quod secundum veritatem in debitum finem ordinatur, vel secundum apparientiam tantum». S. THOM., Q. q. Disp., *De veritate*, q. XXII, a. VI.

para llegar á la consecución del último fin. Pero el mal, en vez de conducir al sujeto libre hacia este fin, le aparta de él; luego la virtud de elegir el mal no entra en la esencia de la libertad de albedrío [1]. 3.ª Cuando la voluntad libre del hombre se aparta del bien para inclinarse al mal, obra, unas veces, bajo la dirección de un juicio falso del entendimiento, y, otras, recibiendo la perniciosa influencia de ciertas pasiones; pero siempre merced á los defectos ó imperfecciones que la rodean, y nunca conforme á su propia naturaleza. Como la posibilidad de errar en los raciocinios, que elabora el entendimiento, apartándose de la verdad, es un defecto ó imperfección, y de ningún modo una virtud esencial de la potencia intelectiva, así la posibilidad de elegir el mal y de huir del bien no pertenece á la esencia del libre albedrío de nuestra voluntad, sino que es un defecto ó imperfección del mismo [2].

Advertiremos, sin embargo, que la aptitud de preferir el mal al bien sólo puede darse en un sér libre como el hombre, por lo cual se dice que es *señal de la libertad*, y que su presencia en el hombre indirectamente prueba que éste se halla dotado de libertad de albedrío [3].

---

1 «...quod liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus: sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXII, a. VIII, ad 3^{um}.

2 Así se explica que Dios, como sér perfectísimo que excluye de sí todo defecto, sea incapaz de elegir entre el bien y el mal. Véase la lección 88.ª

3 «*Velle malum, nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum*... La doctrina aquí expuesta y las últimas palabras de Santo Tomás manifiestan el juicio que debe formarse de la doctrina krausista profesada por Tiberghien, cuando afirma que el mal es un instrumento de progreso, una condición de la libertad humana, y que ésta sería imposible, si no nos fuera dado elegir entre el bien y el mal». CARD. GONZÁLEZ, *Filosofía elemental*, 1884, vol. II, págs. 410 y 411.

LECCIÓN 67.ª

OBJETOS RESPECTO DE LOS CUALES LA VOLUNTAD HUMANA ES LIBRE. —DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DEL LIBRE ALBEDRÍO DE LA VOLUNTAD.

Determinada en la lección anterior la esencia de la libertad de albedrío, pasemos ahora á investigar *si la voluntad humana es libre,* con esta especie de libertad, *en todos sus actos.* Al efecto, es menester distinguir el bien *universal* de los bienes *particulares.*

Hemos visto que el bien universal, á saber, el bien en general, el bien absolutamente considerado, la felicidad, constituye el objeto formal de la voluntad. A este bien, á la felicidad en general, se halla la voluntad humana naturalmente ordenada; en el bien universal, en la felicidad en general, no descubre el entendimiento mezcla de mal alguno, porque es el bien considerado, por decirlo así, sin límites, y por eso la voluntad humana tiende hacia él necesariamente, como á su último fin. El bien ó la felicidad en general satisface por completo las aspiraciones del alma humana, atrae y arrastra hacia sí irrefragablemente á la voluntad, á penas es conocido por el entendimiento, y el alma no es dueña de quererlo ó no quererlo. Luego *la volición, con que amamos el bien universal, no es libre, sino necesaria con necesidad interior.* Únicamente puede la voluntad dejar de querer el bien universal, cuando el entendimiento no piensa en él [1]. Sin embargo, áun en este caso la voluntad ama, si no actual, á lo menos habitualmente, el bien universal, en cuanto se halla inclinada á él por su propia naturaleza. Mas en

---

1 «Ex necessitate appetit beatitudinem.... Dico autem ex necesitate, quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum; non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine.» S. THOM., Quaest. disput., *De mal.*, q. VI.

ningún caso puede la voluntad humana aborrecer la felicidad, y así lo enseña la experiencia.

No sucede lo mismo respecto de los bienes particulares ó finitos. Ninguno de estos bienes llena por completo las aspiraciones del alma humana, cuya voluntad tiende hacia el bien universal. Los bienes particulares ó finitos no son bienes absolutamente perfectos, sino imperfectos ó limitados, y mezclados, por consiguiente, con algún mal. El entendimiento es capaz de descubrir esta imperfección ó mezcla de bien y de mal de los bienes particulares, y de aquí que la voluntad pueda apetecerlos ó no. Puede la voluntad humana querer los bienes particulares, por lo que tienen de bien, ó en cuanto sirvan de medio para la consecución del fin último, ó la felicidad; pero puede también no quererlos ó aborrecerlos, por lo que tienen de mal ó imperfección, ó en cuanto estorben para la consecución del bien universal. Ningún bien particular ó finito, por tanto, está dotado de fuerza ó de virtud bastante para atraer ó arrastrar necesariamente hacia sí á la voluntad, la cual es dueña de elegir entre los bienes particulares, queriendo éste y aborreciendo aquél, y áun de no querer bien particular alguno [1]. La voluntad humana, cuyas aspiraciones son cuasi-infinitas, es superior á los bienes particulares ó finitos, los domina y subyuga, si cabe expresarse así, y está indiferente respecto de ellos. Luego *la volición, con que amamos algún bien particular, es verdaderamente libre con libertad de albedrío.*

Y aquí es menester advertir que la indiferencia, en que la voluntad libre del hombre se halla relativamente á los bienes particulares, no es una indiferencia

---

1 «... particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona: et secundum hanc considerationem possunt repudiari, vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes». S. Thom., *Sum. theol.*, p. I de la p. II, q. X, a. II.

pasiva, como la que posee la cera en orden á las varias figuras que puede recibir, sino que es una *indiferencia activa,* que resulta de la superioridad de la voluntad respecto de los bienes particulares, y de la especie de dominio, que sobre ellos la voluntad ejerce. En virtud de esta indiferencia activa, la voluntad, lejos de encontrarse naturalmente ordenada á un determinado bien particular, es perfectamente dueña de sus actos, ó capaz de preferir este ó aquel bien finito, eligiéndolo entre todos los demás, y de no apetecer bien particular alguno. Semejante indiferencia, además, puede ser llamada *subjetiva*, porque pertenece á la voluntad, que es el sujeto apetitivo libre; pero, correspondiente á ella, se da en los bienes particulares, según que son el objeto de nuestras voliciones libres, la indiferencia, que recibe el nombre de *objetiva,* en cuya virtud los bienes particulares se han de tal modo respecto de la voluntad humana, que así pueden ser queridos como no queridos por ésta, en razón á que el entendimiento descubre en ellos una bondad sólamente incompleta ó imperfecta [1].

Entre las voliciones libres debe contarse aquella con que amamos á Dios en la presente vida. Aunque Dios sea el bien sumo, absoluto é infinito, en cuya posesión únicamente puede encontrarse la verdadera felicidad, no atrae, sin embargo, necesariamente hacia sí á nuestra voluntad en la vida actual, porque nuestro entendimiento sólo llega á alcanzar de Dios un conocimiento sumamente imperfecto; y sabido es que el bien en tanto mueve á la voluntad, en cuanto es aprendido por la potencia intelectiva. Si nuestro entendimiento, en la vida actual, conociese á Dios clara é intuitivamente, la voluntad querría á Dios de una manera necesaria. Conociéndolo obscura y discursivamente, la volición con que amamos á Dios es libre, como

---

1 Véase á ZIGLIARA, *Summa philosophica*, vol. II, 1884, pág.s 350 y sig.tes

aquella con que nos inclinamos á un bien particular ó finito.

Fundándose en la distinción que media entre la volición necesaria, que llamaban natural, y la volición libre, distinguían mentalmente los Escolásticos, siguiendo á Santo Tomás de Aquino [1], la voluntad, *como naturaleza*, de la voluntad, *como voluntad*, ó *como potencia libre*. Esta distinción es muy luminosa y exacta, porque la voluntad, en cuanto es cierta naturaleza, tiende hacia el bien universal, apetece natural y necesariamente la felicidad, que constituye su objeto formal y su último fin, á la manera que los cuerpos gravitan hacia su respectivo centro de atracción, y como todos los seres se inclinan necesariamente á su propio fin y lo apetecen con apetito natural; pero la voluntad, como tal, ó como potencia libre, puede apetecer ó no, en uso de su libre albedrío, los bienes particulares ó finitos, porque ninguno de estos bienes constituye su fin último. De suerte que puede decirse, con el Card. Cayetano [2], que la voluntad, como naturaleza, obra porque es, mientras que la voluntad, como potencia libre, obra porque quiere. Todavía cabe notar que la voluntad, como naturaleza, viene á ser al modo de principio ó fundamento de la voluntad, como potencia libre; puesto que la volición necesaria ó natural del bien absolutamente considerado es el principio y la razón de la volición libre, con que apetecemos algún bien particular, según que este bien puede servir de medio para la consecución del último fin [3].

Después de cuanto llevamos expuesto, casi no hace

---

1 *Sum. theol.*, p. I, de la p. II, q. X, a. I, y Q q. Disput., *De verit*, q. XXII, a. V.

2 Citado por ORTÍ Y LARA en sus *Principios de Psicología*, vol. I, 1889, pág. 399, nota.

3 Véase al CARD. GONZÁLEZ, *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, 1887, vol III (lib. VI, cap. V.), pág.s 323 y sig.tes, donde puede leerse, traducido, el pasaje del Doctor Angélico, perteneciente á las *Quaest. disp.*, últimamente citado.

falta *demostrar la existencia del libre albedrío de nuestra voluntad*, porque ya hemos probado racionalmente que esta potencia es libre respecto de los bienes particulares. A la anterior prueba, sin embargo, podemos añadir otras, fundadas en el testimonio de nuestra conciencia, en el de todo el género humano, y en los absurdos que se derivan del fatalismo y del determinismo.

Si, de una parte, la conciencia á todos y á cada uno de los hombres claramente nos dice que apetecemos de un modo necesario la felicidad, no menos claramente nos enseña que somos verdaderos dueños de aquellas acciones apetitivas, que se terminan en los bienes particulares, de suerte que podemos querer ó no querer uno ú otro de estos bienes. También la conciencia nos atestigua que, antes de dirigirnos hacia algún bien particular, deliberamos, vacilando entre apetecerlo ó no apetecerlo, lo cual no tendría lugar, si la volición de dicho bien fuese necesaria. Igualmente la conciencia nos revela que un mismo bien finito es objeto, en tiempos distintos, de nuestro amor y de nuestro odio, lo cual tampoco sería posible, si fuese necesaria la volición de este bien. En fin, la conciencia nos da testimonio de la satisfacción que ciertas acciones por nosotros ejecutadas nos producen, y de los remordimientos que otras acciones nuestras nos proporcionan, satisfacción y remordimientos, cuya única razón ha de encontrarse en el dominio que el alma tiene sobre sus actos, es decir, en el poder que la voluntad posee de ejecutar ó no un acto determinado, en suma, en la libertad de albedrío.

Todos los pueblos que existen y han existido en el globo han creido siempre en nuestra libertad de albedrío. Así lo muestran indudablemente sus conceptos morales, tales como los de lo justo y de lo injusto, del derecho y del deber, de la virtud y del vicio, etc., sus costumbres públicas y privadas, sus leyes políticas y religiosas, que establecen, por ejemplo, premios para

recompensar ciertas acciones virtuosas, y penas para castigar los delitos ó pecados, etc. Semejante creencia se halla también en todos y en cada uno de los hombres. Los mismos que niegan la libertad de albedrío dan á cada paso, en sus propios actos y en sus relaciones con sus semejantes, pruebas elocuentísimas de que están intimamente persuadidos de su existencia. Ahora bien; cuando una creencia es patrimonio universal de todo el género humano, por fuerza debe ser verdadera, porque estando dirigido naturalmente el entendimiento hacia la verdad, no es posible que el entendimiento de todos los hombres haya profesado siempre una doctrina errónea acerca de una misma cuestión. Luego la creencia de todo el género humano en la existencia de nuestra libertad de albedrío será prueba eficaz de la existencia de la misma.

Demuestran, por último, la libertad de albedrío de la voluntad humana los gravísimos y enormes absurdos que resultan del fatalismo y del determinismo, esto es, de las teorías que niegan dicha libertad. Todo el orden moral se arruina por su base, desde el momento que se pone en duda el libre albedrío. Negar nuestra libertad equivale á suprimir todos nuestros deberes, la imputabilidad y la responsabilidad de nuestras acciones, el mérito ó el demérito que con ellas contraemos, etc. Si el hombre careciese de libertad, serían inútiles los consejos, las exhortaciones y los preceptos, ridículos los premios é inícuos los castigos. En resumen: la negación del libre albedrío aniquila la Moral y el Derecho.

En casi todas las épocas de la Historia de la Filosofía ha habido, sin embargo, quienes más ó menos explícitamente han impugnado el libre albedrío del hombre, mereciendo unas veces el nombre de *fatalistas*, porque opinaban que áun las acciones humanas se hallan sometidas á la férrea necesidad de un destino, y mereciendo otras veces el nombre de *deterministas*,

por sostener que todas las voliciones humanas son necesariamente determinadas á una sola cosa *(ad unum)* por el motivo más fuerte, que se presenta al operante en el acto de la deliberación. Así, entre los antiguos, creían los maniqueos que las acciones buenas del hombre son efecto del Principio bueno, y las malas del Principio malo, y casi todos los estóicos, si se exceptúa al griego Crisippo y al latino Séneca [1], dudaban de la libertad del hombre, por sostener la existencia de un *Fatum* inexorable y ciego. Fueron en la Edad Media fatalistas los llamados astrólogos judiciarios, que, además de su pretensión de adivinar lo porvenir, hacían depender todas las acciones humanas de un influjo irresistible procedente de los astros. Entre los filósofos modernos, prescindiendo de Lutero, que en su libro *De servo arbitrio* negó por completo la libertad, como también la negaron Calvino y Jansenio, impugnaron el libre albedrío, de una manera explícita, el panteista holandés Spinoza, el escéptico y dualista francés Pedro Bayle, el inglés Collins, y, en pos de Hobbes, todos los materialistas; impugnáronlo ó impúgnanlo también, á lo menos implícitamente, los sensualistas y los positivistas, y con sana intención, porque creían demostrar mejor que los demás la existencia de la libertad, Leibnitz, Cousin y Galluppi [2].

Pero después de las pruebas, que hemos presentado en favor de la existencia del libre albedrío de nuestra voluntad, no es menester refutar detenidamente las opiniones de los mencionados filósofos, por lo cual nos limitaremos á rebatir algunos de sus argumentos.

---

1 Lucio Anneo Séneca, natural de Córdoba, floreció en el primer siglo de la era cristiana y escribió varios tratados filosóficos, como los titulados *Quaestiones naturales*, *De providentia*, *De otio*, *De vita beata*, *etc.*, además de muchas cartas. En unos y otras se contienen, al lado de doctrinas inmorales, máximas de una moral tan elevada, que revelan el poderoso y general influjo que ya en tiempo de Séneca ejercía el Cristianismo.

2 Rossignoli, *Principii di Filosofia*, 1889, pág.s 487 y sig.tes

Alégase, en primer lugar, contra la libertad de albedrío, que la prueba fundada en el testimonio de la conciencia es ineficaz, porque la conciencia nos dice que en nosotros se verifican voliciones y noliciones, pero no nos dice si son libres ó necesarias. Esta objeción se contesta fácilmente, observando que si la conciencia no nos da á conocer directamente la naturaleza libre ó necesaria de nuestros actos voluntarios, claramente nos revela ciertos hechos que preceden y acompañan á muchos actos de la voluntad, hechos cuya única razón de ser se halla en nuestro libre albedrío. De manera que si una piedra, al caer, impulsada por la fuerza de la gravedad, y si una banderola, al dirigirse hacia un punto del horizonte, impelida por el viento (que es el símil que pone Bayle), tuviesen conciencia de su movimiento, podrían figurarse, á lo más, que se movían por un impulso intrínseco; mas nunca podrían creer, como suponen los que presentan esta dificultad, que obraban libremente, por la razón de que el movimiento de tales cuerpos no va acompañado de los hechos característicos de nuestros actos libres; sino que creerían obrar necesariamente, á la manera que nosotros estamos convencidos de que no somos dueños de amar ó no amar el bien universal, porque la conciencia nos dice que siempre lo queremos sin deliberación previa y sin vacilación alguna.

Añádese, en segundo lugar, que la voluntad humana no es libre, porque la elección de la voluntad se sigue necesariamente del último juicio práctico del entendimiento, de suerte que la voluntad únicamente puede elegir aquello que el entendimiento le propone como preferible. Algunos salvan esta dificultad, negando la conexión necesaria, que media entre el acto de la voluntad y el último juicio práctico del entendimiento, porque creen que la voluntad puede determinarse, contradiciendo este juicio, á saber, eligiendo lo contrario de lo que el entendimiento le propone. Noso-

tros, sin embargo, creemos que hay una conexión necesaria entre la determinación de la voluntad, y el último juicio práctico del entendimiento, juicio que inmediatamente precede á la elección de la voluntad, y en el cual el entendimiento propone á este apetito el medio más conveniente para la consecución de algún fin [1]; pero al mismo tiempo sostenemos que semejante conexión necesaria no perjudica en lo más mínimo á la libertad de albedrío de nuestra voluntad.

Que *la determinación voluntaria se conforma siempre con el último juicio práctico* es cosa demostrada por los datos de la observación interna. En el último juicio práctico se encuentra el motivo de la determinación voluntaria, y la voluntad ningún acto ejecuta sin motivo [2], porque es un apetito racional. Nada significa, en favor de la doctrina contraria, el hecho de que la voluntad obre á veces en oposición á un juicio práctico del entendimiento, pudiendo decir con la Medea de Ovidio: *video meliora proboque, deteriora sequor;* porque en tal caso aquel juicio práctico no es el último, sino que lo es otro juicio, en el cual el entendimiento, por alguna nueva razón, propone á la volun-

---

1 Esta es la doctrina profesada por la mayoría de los filósofos tomistas. Consúltese á SANSEVERINO, *Institutiones seu elementa Philosophiae christanae*, 1885, vol. I, pág.s 397 y sig.tes, y á ZIGLIARA, *Summa philosophica*, 1884, vol. II, pág.s 359 y sig.tes. Véase también á SCHIFFINI, *Disputationes Metaphysicae specialis*, 1888, vol. I, pág.s 642 y sig.tes.

2 A veces parece que la voluntad obra sin motivo alguno, y, por consiguiente, sin acomodar su volición á un último juicio práctico, y sólamente porque quiere obrar. Así JUVENAL (*Satira VI*) pone en labios de cierta matrona romana, que maltrataba sin motivo á un esclavo, las siguientes palabras:

... ita servus homo est ? Nil fecerit: esto;
sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas (v. 222).

Pero áun en este caso, la voluntad obra por algún motivo, obedeciendo al último juicio práctico del entendimiento, que afirma la conveniencia de que la voluntad ejecute un acto, con el cual muestre su libertad. «Stultum est — escribió con razón SANTO TOMÁS DE AQUINO (*De Anima*, lib. III, lect. 15)— dicere quod aliquis appetat propter appetere».

tad, como lo mejor, aquello que antes había reputado como lo peor.

Sólo poniéndose en contradicción consigo misma, lo cual es absurdo é imposible, cabría que la voluntad se apartase del último juicio práctico del entendimiento; porque en el instante mismo en que la voluntad, apeteciendo la consecución de un fin, ordena al entendimiento que delibere acerca de los varios medios para ello utilizables, elige y ama ya libre, pero implícitamente, aquel mismo medio, que, después de serle propuesto por el entendimiente, elige y ama libre y explícitamente. He aquí porque la voluntad nunca obra en oposición al último juicio práctico, y he aquí también explicado cómo la conexión necesaria entre este juicio y la determinación voluntaria no quita á nuestras voliciones libres su carácter de tales.

Análoga á la que acabamos de refutar es la dificultad que los deterministas presentan, cuando dicen que la voluntad obra siempre arrastrada por el motivo, que el entendimiento considera mayor, y que, por consiguiente, nunca la voluntad obra libremente, sino por una necesidad interna. Pero esta dificultad no es más que aparente, porque si bien es cierto que la voluntad obra siempre conforme al mayor motivo, también lo es que de la voluntad depende que sean mayores ó menores los motivos que pueden influir en su determinación voluntaria; porque la misma voluntad, en virtud del imperio que ejerce sobre el entendimiento, retrae á esta potencia de la consideración de las razones que militan por una parte, y la aplica á la consideración de aquellas que militan por otra; de lo cual resulta que en la práctica es más eficaz ó mayor el motivo, á que la voluntad libremente se inclina [1].

Ciertos partidarios del determinismo, afiliados á la escuela positivista, niegan el libre albedrío, ó á lo mé-

---

1 Ortí y Lara, *Principios de Psicología*, vol. I, 1890, pág.s 446 y 447.

nos la ejecución de actos libres exteriores, porque creen que estos actos se oponen á la *ley* llamada en Mecánica *de la conservación de la energía.* Esta ley se formula, diciendo que en un sistema cerrado, como el mundo, la suma de la fuerza ó energía actual y de la potencial es siempre ó invariablemente la misma; de modo que si la primera disminuye en cierta cantidad, la segunda aumenta en otro tanto, y viceversa. Ahora bien, dicen aquellos deterministas, si el impulso mecánico, que el hombre comunica á sus órganos locomotivos, procediese del libre albedrío, haría crecer la cantidad de energía existente en el mundo. Pero este nuevo argumento de los deterministas es tan infundado é ineficaz como los anteriores. Para convencerse de ello, basta considerar dos cosas, á saber: 1.ª que la universalidad de la ley de la conservación de la energía no ha sido aún perfectamente comprobada en el terreno de los hechos, mientras que la realidad del libre albedrío de nuestra voluntad es una verdad de diversas maneras demostrada, así *a priori* como *a posteriori*; de suerte que si fueran incompatibles dicha ley y el libre albedrío, éste, y no aquélla, debería prevalecer; 2.ª que el influjo ejercido libremente por la voluntad en la producción del movimiento de los órganos corporales se harmoniza perfectamente con la universalidad de la repetida ley, porque las fuerzas mecánicas que se desarrollan, cuando obra la potencia locomotiva bajo el imperio de la voluntad libre, están sometidas á la ley de la igualdad de la acción y de la reacción, y no pueden, por tanto, producir trabajo ó actuarse, sino en cantidad equivalente á lo que gastan ó pierden de energía potencial [1].

Por último, no faltan quienes consideren incompatibles la presciencia divina y la libertad humana; pe-

1 Consúltese á ELEIZALDE, *Curso de Filosofía*, vol. I, *Psicología*, 1890, páginas 181 y siguientes, donde se cita el folleto de MERCIER, titulado «*Le déterminisme mécanique et le libre arbitre*».

ro en la TEODICEA [1] explicaremos que no lo son y cómo realmente se concilian.

E.—Quinto género de las potencias del alma humana.

LECCIÓN 68.ª

Al quinto género de las potencias del alma humana pertenece únicamente la facultad locomotriz.

Llámase *potencia locomotriz, locomotiva ó motriz aquella potencia orgánica, que ejecuta sus actos merced al impulso del apetito, y por medio de la cual el hombre y las bestias mueven los órganos de su cuerpo, trasladándose de un lugar á otro y obrando exteriormente sobre el mundo, para apoderarse materialmente de los bienes sensibles que codician, y evitar los males sensibles que odian, padecen ó temen.*

De nada serviría al hombre y á las bestias apetecer ciertos bienes sensibles, que no están actualmente á su alcance, si no pudiesen ejecutar movimientos locales, encaminados á conseguir la posesión material de dichos bienes, y á huir de los males ó de los obstáculos, que impiden semejante consecución. Así, la razón concibe que el hombre y los animales más perfectos estén dotados de una fuerza ó virtud suficiente para la ejecución de movimientos locales, es decir, de una potencia locomotriz, y que esta potencia les sea necesaria [2] no sólo para la conservación del individuo, sino también para la propagación de la especie. La experiencia, por su parte, nos enseña que, en efecto, el hom-

1 Véase la lección 87.ª

2 «Quaedam vero (viventia) sunt, quae supra hoc habent motivum secundum locum: ut perfecta animalia, quae multis indigent ad suam vitam: et ideo indigent motu, ut vitae necessaria procul posita quaerere possint». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXVIII, a. I.

bre y la mayoría de las bestias ejecutan movimientos locales, con que satisfacen materialmente sus apetitos, y que estos movimientos, aunque exteriores, proceden del mismo sér que se mueve, de lo cual infiere la razón que el hombre y las bestias poseen una facultad que es el principio de sus movimientos locales. Luego la *existencia* de la potencia locomotriz en el hombre y en los animales más perfectos es cabalmente demostrada por la razón, apoyada en los datos que le proporciona la experiencia.

Lo dicho basta para que se comprenda que constituyen el *objeto formal* de la facultad locomotiva los bienes sensibles previamente apetecidos, en cuanto pueden ser materialmente adquiridos por el sujeto de esta facultad; y que el *fin*, á que se dirigen los movimientos locales, es la posesión material de aquellos bienes.

Por lo que toca á los *actos* de la potencia locomotriz, llamados *movimientos locales*, y asímismo *movimientos animales*, porque de los animales son propios exclusivamente, es menester distinguirlos de los movimientos mecánicos y de los movimientos plásticos ó vegetativos, que también tienen lugar en el hombre y en las bestias. Denomínanse *mecánicos* aquellos movimientos que en el hombre y en las bestias se verifican en cumplimiento de las leyes físicas, á que están sometidos todos los cuerpos, como por ejemplo, bajo la acción de la fuerza de gravedad; y reciben el nombre de *plásticos* ó *vegetativos* los movimientos vitales que no pertenecen á la vida sensitiva, sino á la vida vegetativa del animal, como por ejemplo, los movimientos del corazón, de los pulmones, etc. De ninguna de estas dos especies de movimientos es principio la potencia locomotriz, sino que el principio de los primeros es una fuerza extrínseca al animal, y son principio de los segundos las potencias vegetativas. Así los mecánicos como los plásticos son movimientos, que se ve-

rifican en el hombre y en las bestias independientemente de sus potencias apetitivas, mientras que, recibiendo la facultad locomotriz el impulso procedente del apetito, los movimientos locales ó animales se caracterizan por su obediencia ó sujeción á este impulso.

De todo lo cual se infiere que la potencia locomotiva es una potencia *orgánica*. Para convencerse de ello, basta considerar que es potencia común al hombre y á las bestias, cuyas potencias son todas orgánicas, y tener en cuenta que el objeto de la facultad locomotriz es material, y que los actos de la misma son movimientos de los órganos animados. De manera que el sujeto en que inmediatamente reside la facultad locomotriz no es el cuerpo solo, ni el alma sola, sino el compuesto físico de alma y cuerpo.

Según los materialistas, la potencia locomotriz pertenece únicamente al cuerpo; pero esta opinión resulta tan absurda como el materialismo de que es hija, porque los movimientos animales, ó propios de la potencia locomotriz, son movimientos vitales, son movimientos que proceden de un principio intrínseco al sér que por sí mismo se mueve, esto es, del principio vital, que se distingue realmente de la materia del viviente. Luego los movimientos animales no proceden del cuerpo solo, ni la facultad locomotriz pertenece al cuerpo, porque ningún cuerpo inanimado hay capaz de moverse por sí mismo, sino que los movimientos animales tienen por principio la actividad del alma, una de cuyas potencias es la facultad locomotriz. No obstante, esta potencia es orgánica por las razones apuntadas.

Organos de la potencia locomotriz son los músculos, que, contrayendo sus fibras ó encogiéndose, traen hacia sí los miembros, á que están inscritos ó adheridos, y especialmente los huesos. Los músculos, sin embargo, no se contraen, por lo común, más que cuando reciben de los centros nerviosos un impulso ó una co-

rriente, que llega hasta ellos por el conducto de los nervios motores [1].

Aunque las potencias apetitivas influyan poderosamente en los movimientos locales ó animales, propios de la potencia locomotriz, no por eso hay que negar la distinción real que media entre aquellas potencias y la última, como la negaban Descartes y toda su escuela. Enseñaban estos filósofos que cuando ejecutamos movimientos locales, no nos valemos de potencia alguna especial: basta que la voluntad determine ejecutarlos, para que en pos de esta determinación movamos el cuerpo en la dirección que queramos [2]. Pero es tarea muy sencilla demostrar que *la potencia locomotriz se distingue realmente de la voluntad y del apetito sensitivo.*

Distínguese realmente la potencia locomotriz de la voluntad, porque ésta es una facultad inorgánica y aquélla orgánica, según hemos demostrado. En otros términos, la naturaleza y el objeto de los movimientos locales exigen que el principio inmediato de los mismos sea una potencia orgánica; luego no podrá serlo una facultad inorgánica, como la voluntad. Además, el objeto formal de la voluntad y el objeto formal de la potencia locomotriz son específicamente diversos, porque el primero es el bien universal, y constituyen el segundo los bienes sensibles, en cuanto pueden ser materialmente adquiridos. También son específicamente diversos los actos de la voluntad y los movimientos locales, porque en sus propios actos, esto es, en los actos voluntarios elícitos, la voluntad se limita

---

1 «Anche una corrente elettrica però basterebbe a stimolare la contrattività del muscolo, come avvenne al Galvani quando scoprò l' elettricità, anzi il medesimo effetto si produrrebbe pure mediante un eccitamento meccanico ó chimico». ROSSIGNOLI, *Principii di Filosofia*, Novara, 1889, pág. 260.

2 DESCARTES, *Traité de l' homme*, § 2, Oeuvr. phil., ed. Garnier, vol. III. pág. 27, citado por PRISCO, en sus *Elementos de Filosofía especulativa*, vol. I, pág. 329 de la versión española.

á apetecer su objeto, inclinándose tan sólo intencionalmente, por decirlo así, á él; mientras que los movimientos locales son movimientos orgánicos, que ejecutamos para apoderarnos materialmente de la cosa apetecida. Luego, siendo específicamente diversos los objetos y los actos de la voluntad y de la facultad locomotiva, estas dos potencias serán realmente distintas entre sí.

Asímismo es real la distinción que media entre la potencia locomotriz y el apetito sensitivo, porque el acto de este apetito, á la manera que el acto voluntario elícito, no pasa de ser un movimiento inmanente ó interno, si cabe expresarse así, una mera inclinación al bien sensible, inclinación que se termina dentro del sujeto apetitivo; mientras que los movimientos locales son externos ó transeuntes, porque se terminan en alguna cosa que está fuera del sujeto que se mueve.

Todavía se confirma más la doctrina que proclama la distinción real entre las potencias apetitivas y la locomotriz, considerando que á veces apetecemos mover algún órgano del cuerpo, y, sin embargo, no podemos moverlo, lo cual ocurre, por ejemplo, en los casos de parálisis. Luego el acto de apetecer el movimiento de los órganos del cuerpo es realmente distinto del acto de moverlos.

Indiquemos, para concluir, *qué potencias influyen en el ejercicio de la facultad locomotriz.* Aunque no del mismo modo, ejercen semejante influjo las cognoscitivas y las apetitivas. Las potencias cognoscitivas influyen en los movimientos locales *directivamente (per modum dirigentis)*, las apetitivas *imperativamente (per modum imperantis)* [1]. En otros términos, las potencias apetitivas, así el apetito sensitivo como el racional, son las que impulsan á obrar á la facultad locomotriz, excitándola el apetito sensitivo á que

1 Véase á S. THOM., *De potentiis animae*, cap. V.

ejecute ciertos movimientos locales, y mandándoselo la la voluntad, cuyo es propiamente el imperio sobre casi todas las demás potencias del alma. Pero cuando impulsan á la potencia locomotriz, las facultades apetitivas obran bajo la dirección de las cognoscitivas, á saber, bajo la dirección de los sentidos, y principalmente de la estimativa, y á veces también del entendimiento el apetito sensitivo, y bajo la dirección del entendimiento el apetito racional. De suerte que el apetito mueve inmediatamente á la potencia locomotriz, y las potencias cognoscitivas sólo mediata ó indirectamente.

Debe advertirse, no obstante, que el apetito sensitivo es la potencia que, por lo común, mueve de un modo inmediato á la potencia locomotriz. Áun concediendo que la voluntad es capaz de mover á la facultad locomotiva, y de moverla más poderosamente que el apetito sensitivo, en virtud de su imperio sobre las demás potencias del alma, imperio que el apetito sensitivo no puede ejercer; afirmamos que ordinariamente la voluntad mueve á la potencia locomotiva por medio del apetito sensitivo. Esta verdad se prueba, considerando que lo ordinario en todos los seres es lo regular y bien ordenado. El buen orden de las potencias anímicas reclama que las superiores obren en las inferiores, de suerte que inmediatamente muevan á las más altas y próximas á ellas. Luego la voluntad moverá ordinariamente los miembros del cuerpo, excitando, con la estimativa, al apetito sensitivo á impulsar, según la misma voluntad quiera, á la facultad locomotriz [1]. Con todo, es menester observar dos cosas, á saber: 1.ª que ninguna razón hay para que la voluntad no pueda por sí misma, esto es, sin necesidad de valerse del apetito sensitivo, mover directamente á la potencia

---

1 MENDIVE, *Elementos de Psicología*, Valladolid, 1883, pág. 237. Consúltese á S. THOM., p. I, q. XX, a. I, ad. 1.um, y q. LXXX, a. II, ad. 3 um.

locomotriz; 2.ª que en virtud del imperio que la voluntad ejerce sobre el apetitivo sensitivo, éste no es capaz de mover á la potencia locomotriz, oponiéndose de algún modo al mandato de la voluntad.

F.—De los hábitos de las potencias del alma racional.

LECCIÓN 69.ª

Al tratar en la ONTOLOGÍA [1] de la cualidad, dimos el concepto general del hábito y distinguimos los hábitos entitativos de los operativos. Viniendo á estudiar ahora los hábitos de las potencias del alma racional, es menester recordar las nociones ontológicas anteriormente apuntadas, y tener en cuenta que los hábitos de las facultades del alma son principalmente operativos, porque la naturaleza de toda potencia consiste en ser principio de actos [2].

De manera que podremos definir el *hábito de una potencia del alma,* diciendo que es *aquella cualidad muy arraigada, ó difícil de ser removida de una potencia, y en virtud de la cual esta potencia se halla bien ó mal dispuesta en orden á ciertos actos.* Es, en otros términos, el hábito *una cualidad estable ó permanente, que reside en una potencia, y que la hace apta para obrar mejor de un modo que de otro.* La virtud, por ejemplo, cuando está muy arraigada en nuestra voluntad, es un hábito de esta potencia, porque merced á la virtud, la voluntad se halla bien dispuesta para ejecutar actos virtuosos, ó, lo que viene

1 Véase la lección 20.ª

2 «Manifestum est autem, quod natura, et ratio potentiae est, ut sit principium actus: unde omnis habitus, qui est alicujus potentiae, ut subjecti, principaliter importat ordinem ad actum». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I de la part. II, q. XLIX, a. III.

á ser lo mismo, porque la virtud confiere á la voluntad la aptitud de ejecutar los actos virtuosos mejor que los viciosos.

Para que resulte más cabalmente determinado el concepto del hábito, conviene que consignemos en qué se diferencia el hábito del *conato* residente en todas las potencias del alma, y de la *potencia* misma. El conato residente en una potencia inclina á ésta á ejecutar todos los actos de que es naturalmente capaz; pero no la inclina, como el hábito, á ejecutar un acto mejor que otro. El conato no inclina á ejecutar determinados actos según la especie, y el hábito sí [1]. Muéstrase también claramente la diferencia que distingue al hábito de la potencia en que se recibe. Verdad es que el hábito y la potencia concurren á la ejecución del acto, mas no del mismo modo, porque en virtud de la potencia somos capaces de ejecutar simple ó sencillamente el acto, y en virtud del hábito somos capaces de ejecutarlo bien ó mal. Así, por ejemplo, el hombre, en cuanto está dotado de razón, puede discurrir, y en cuanto posee el hábito de la ciencia, cuyo sujeto es la razón, se halla en aptitud de discurrir bien y con facilidad [2]. De suerte que el principio, al cual se debe que sean buenos ó malos, perfectos ó imperfectos los actos de una potencia, no es la potencia misma, sino el hábito bueno ó malo, que en ella reside. Consecuencia de esto es que un acto bueno y un acto malo pueden pertenecer á una misma facultad, pero no á un mismo hábito, sino á dos hábitos diversos. Por ejemplo, el acto de amar á la patria y el acto de amar el

---

1 «Habitus autem sunt quaedam qualitates, aut formae inhaerentes potentiae, quibus inclinatur potentia ad determinatos actus secundum speciem». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I de la p. II, q. LIV, a. I.

2 «Universaliter consideranti, haec apparet diferentia inter habitum, et potentiam, quia potentia est, qua possumus aliquid simpliciter; habitus autem, quo possumus illud bene, vel male, sicut intellectus, quo consideramus; scientia, qua bene consideramus». S. THOM., *In lib. IV Sent.*, Dist. IV, q. I, a. I.

deleite pecaminoso pertenecen á la voluntad; mas el hábito de la virtud es principio del primero, y el hábito del vicio principio del segundo.

De las precedentes observaciones se infieren tres corolarios, á saber: 1.° que el hábito es una cualidad real y positiva de la potencia; 2.° que el hábito se distingue realmente de la potencia á la cual afecta; 3.° que el hábito se distingue también realmente del acto á cuya ejecución concurre.

Que *el hábito es una cualidad real y positiva* se prueba, considerando, de una parte, que produce efectos reales, porque ayuda y cuasi acrecienta la virtud propia de la potencia en que reside, impulsándola á ejecutar ciertos actos rápida y fácilmente [1], y teniendo en cuenta, de otra, que sólo de una causa real pueden proceder efectos reales.

Ya hemos manifestado *la diferencia que distingue al hábito de la potencia en que reside,* pero para convencerse todavía más de que es *real,* y no sólamente mental, como algunos filósofos [2] pretenden, la distinción que entre el hábito y la potencia media, basta tener presente que el hábito es una realidad, que sobreviene á la potencia, como la perfección á lo perfectible, y que, además, puede ser perdido por la potencia, permaneciendo ésta. Ahora, siendo indudable que la cosa, que sobreviene ó puede sobrevenir á otra, y que puede desaparecer de la misma, se distingue realmente de la cosa, á que sobrevenga ó de que desaparezca, también lo será que se distinguen realmente el hábito y la potencia que es sujeto del hábito.

Decimos, por último, que *el hábito se distingue*

1 «Juvat enim et quasi auget virtutem potentiae, eique impulsum quemdam addit et velut pondus quo illa ad actum citissime et sine labore feratur». LIBERATORE, *Institutiones philosophicae,* vol. II, 1883, págs. 270 y 271.

2 Estos filósofos siguen á GENOVESI y á STORCHENAU, á quienes cita SANSEVERINO en sus *Institutiones seu elementa Philosophiae christianae,* vol. I, 1885, pág. 440.

asímismo realmente del acto á cuya ejecución concurre. No consiste, en efecto, el hábito en cierta operación perennemente continuada. Una vez terminado el acto que ejecuta la facultad ayudada por el hábito, no desaparece el hábito, sino que permanece junto con la facultad. Así nos lo enseña la experiencia. El matemático, por ejemplo, que posee el hábito de calcular, no siempre calcula, sino que á menudo deja de calcular, para dedicarse á la ejecución de muy diversos actos, sin que por eso pierda dicho hábito. Pues bien; si el hábito y el acto fuesen en la realidad una misma cosa, cesando el segundo, por fuerza debería terminar el primero. La permanencia del hábito, después de consumado el acto, prueba irrefutablemente que es real la distinción que media entre uno y otro. Como el hábito no es la misma potencia, sino una cualidad de la potencia, así tampoco es el mismo acto, sino una disposición para el acto.

Debe advertirse, sin embargo, que el hábito no puede ser conocido inmediata ó directamente, esto es, en sí mismo: sólo puede serlo, hallándose en acto, ó sea, mediante las operaciones, á cuya ejecución concurre. La frecuente y fácil práctica de ciertos actos nos revela la existencia de un hábito en el sujeto que los ejecuta; y si aquellos actos son, por ejemplo, virtuosos, nuestra razón discurre que dicho hábito es el hábito de la virtud, porque la naturaleza de un acto ha de ser semejante á la naturaleza del principio del mismo. Luego obtenemos el conocimiento de la existencia y de la naturaleza del hábito, merced al conocimiento de la existencia y de la naturaleza de los actos á él pertenecientes [1].

---

1 «Jam autem dictum est, quod nihil cognoscitur, nisi secundum quod est actu; sic ergo, inquantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc, ut non sit per seipsum cognoscibilis: sed necesse est, quod per actum suum cognoscatur, sive dum aliquis percipit se habere habitum per hoc quod percipit se producere actum proprium illius habitus, sive dum aliquis inquirit naturam, et rationem habitus ex consideratione actus.» S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXXVII, a. II.

Pero importa saber *qué potencias son capaces de hábitos*. Ya en la ONTOLOGÍA manifestamos que los hábitos operativos no pueden residir propiamente más que en aquellas potencias, que lejos de estar determinadas á una sola operación, son dueñas de sus actos, de tal suerte que son capaces de ejecutar de distintos modos una ú otra operación, porque los hábitos suponen aptitud para obrar de una manera mejor que de otra, y porque las potencias, que están determinadas á una sola operación, la ejecutan necesariamente. Los seres, cuyas operaciones todas reciben de la naturaleza una determinación necesaria, no son dueños de alterar la dirección de sus actos, y, por consiguiente, no son capaces de hábitos. Nadie dirá, ciertamente, por ejemplo, que la piedra se acostumbre á caer, ni el fuego á quemar [1]. Luego los seres y las potencias, en que propiamente pueden residir los hábitos, son los seres que están dotados de vida intelectiva, y las potencias pertenecientes á esta vida, á saber, los seres inteligentes y libres, y la voluntad y el entendimiento, porque sólo estos seres y potencias tienen dominio sobre sus propios actos. Todavía puede decirse que la potencia, en que más verdadera y propiamente residen los hábitos, es la voluntad, puesto que, en rigor, es la única facultad libre ó señora de sus actos. Pero la naturaleza del entendimiento, que es potencia inorgánica como la voluntad, la intima conexión de ambas facultades y el poderoso y casi constante imperio, que la voluntad ejerce sobre el entendimiento, aplicándolo á la operación de un modo ó de otro, explican que el entendimiento llegue á adquirir verdaderos hábitos, y hasta posea algún hábito innato.

Por lo que hace á las potencias orgánicas del alma humana, ninguna de ellas es propiamente ó por sí mis-

---

1 PRISCO, *Elementos de Filosofía especulativa*, vol. I, pág. 334 (versión española).

ma capaz de hábitos. No obstante, las potencias pertenecientes á la vida sensitiva, en cuanto están sometidas al imperio racional de la voluntad, pueden adquirir ciertas inclinaciones buenas ó malas, en virtud de las cuales se hallen dispuestas á ejecutar con prontitud y facilidad determinados actos, y, por tanto, la voluntad consigue á menudo introducir en ellas algunos hábitos. No ocurre lo mismo respecto de las potencias vegetativas, cuya acción escapa casi por completo al imperio de la voluntad, y es absolutamente determinada por la naturaleza [1].

Careciendo de voluntad libre, es claro que las bestias no podrán ser propiamente sujeto de hábitos. Con todo, sometidas las bestias al dominio del hombre, no es raro el caso de que éste introduzca, por medio de la educación, en sus potencias sensitivas, ciertos hábitos, que convierten, por ejemplo, en amansados á los animales fieros [2].

A tres pueden reducirse los *efectos* del hábito, á saber: uniformidad ó constancia de actos, facilidad y prontitud en el ejercicio del acto, complacencia ó deleite en el agente [3].

El primero de estos efectos consiste en que la presencia de un hábito en una facultad hace que ésta ejecute de una manera *constante* y *uniforme* aquellos actos, á que el hábito la inclina. Semejante hecho, que la experiencia demuestra, tiene su explicación en que el hábito es una cualidad, que reside en la potencia de

---

1 «... vires nutritivae partis non sunt natae obedire imperio rationis; et ideo non sunt in eis aliqui habitus: sed vires sensitivae natae sunt obedire imperio rationis; et ideo in eis esse possunt aliqui habitus: nam secundum quod obediunt rationi, quodammodo *rationales* dicuntur, ut in Ethic. (cap. ult.) dicitur». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I de la p. II, q. L, a. III, ad 3.um

2 Véase á SAN AGUSTÍN, *Qq. octoginta tres*, q. XXXVI, citado por LIBERATORE, *Institutiones philosophicae*, 1883, vol. II, pág. 270.

3 Consúltese á SANSEVERINO, *obr. cit.*, vol. I, págs. 433 y 434, y á PRISCO, *obr. cit.*, vol. I, págs. 335 y 336.

un modo estable y arraigado. Sin embargo, la estable permanencia del hábito en la facultad no altera ni destruye la naturaleza de la misma, de suerte que la facultad pierda el dominio sobre sus propios actos, porque el hábito se recibe en la potencia, según el modo de ser de ésta, y porque el hábito tiene, por decirlo así, una extensión menor que la potencia, en cuanto que el primero sólo es principio de ciertas y determinadas operaciones, mientras que la segunda es principio de todas las operaciones que puede ejecutar. Luego la presencia de un hábito en una facultad no impide á esta facultad obrar contra la inclinación del hábito. Así, por ejemplo, por arraigado que se encuentre en ella el hábito del vicio, no pierde la voluntad humana su libertad, sino que continúa siendo capaz de ejecutar actos virtuosos.

El segundo efecto del hábito es la *facilidad y prontitud* en el ejercicio de los actos, á cuya ejecución el hábito concurre. La razón de esto es que el hábito inclina á la potencia á la ejecución de ciertos y determinados actos, lo cual hace que la potencia esté mejor dispuesta para ejecutarlos, que para ejecutar otros actos diversos, y, por lo mismo, que los ejecute más fácil y rápidamente.

El tercero y último de los efectos del hábito es la *complacencia* ó *deleite* que experimenta el agente, cuando ejecuta los actos propios del hábito. Esta complacencia tiene por razón que el hábito, como cualidad estable ó permanente, viene á ser algo análogo á la naturaleza del operante, ó, según comúnmente se dice, una especie de segunda naturaleza del mismo. De suerte que la operación propia del hábito es cuasi natural al sujeto que la ejecuta, y, por tanto, deleitable, porque la conveniencia de la operación con la naturaleza del operante produce en éste complacencia ó deleite [1].

---

1 S. THOM., Qq. dispp., *De virtut.*, q. I, a. I.

Vengamos ahora á indicar algunas *especies* de hábitos.

La división principal de los hábitos es en innatos, infusos y adquiridos. Fúndase esta división en el diverso *origen* de que pueden proceder los hábitos. Los hábitos *innatos* ó *naturales* son aquellos que tienen su origen en la misma naturaleza del sér ó de la potencia que los posee, en otros términos, aquellos hábitos con los cuales nacen ya adornadas las respectivas potencias. Innato es, por ejemplo, el hábito intelectual, llamado por los antiguos *intellectus*, que consiste en la disposición natural de nuestro entendimiento á contemplar los primeros principios ó verdades de evidencia inmediata [1]. Denomínanse *infusos* ó *sobrenaturales* los hábitos que Dios nos ha concedido en el orden sobrenatural, como son los hábitos de la fe, de la esperanza y de la caridad. Por último, llámanse *adquiridos* aquellos hábitos, que nosotros mismos nos formamos, por medio del ejercicio repetido de ciertos actos. Tales son, por ejemplo, el hábito de la ciencia y el hábito de la virtud. Todos los hábitos, que de algún modo residen en las potencias sensitivas, son adquiridos, porque estas potencias los consiguen mediante la reiteración de unos mismos actos, bajo el imperio de la voluntad y de la razón. De manera que el origen de los hábitos adquiridos está en la repetición de actos, mientras que en Dios se halla el origen inmediato de los hábitos infusos, y también el origen mediato de los innatos, en cuanto es Dios el creador del alma humana.

De los hábitos infusos no trata el filósofo, sino el teólogo. Acerca de los hábitos innatos, es menester advertir que, si bien su origen no se halla en la repetición de unos mismos actos, sino en la naturaleza de su respectiva potencia, y en Dios, creador del al-

---

1 Véase la lección primera.

ma, no obstante, estos hábitos se perfeccionan y afirman ó acrecientan, por decirlo así, merced á su frecuente ejercicio. Los hábitos innatos, mientras no son perfeccionados por el ejercicio, no pasan de ser ciertas disposiciones naturales, incapaces de excitar á la potencia en que residen á la ejecución de actos determinados.

Los tratadistas dividen, además, los hábitos en *buenos* y *malos*, en *cognoscitivos* y *apetitivos*, en *especulativos* y *prácticos*, etc.; pero no nos detendremos en explicar estas especies de hábitos, porque su propio nombre expresa claramente la naturaleza de cada uno.

Vamos á decir, para terminar, cuatro palabras acerca del *aumento*, de la *disminución* y de la *pérdida* de los hábitos [1].

Cuando se habla del aumento ó de la disminución de los hábitos, se entiende significar que el hábito se hace más ó menos *perfecto* [2]. Pues bien; los hábitos intelectivos pueden aumentar ó disminuir, ora por parte del objeto, esto es, porque se haga mayor ó menor el número de objetos á que se extienda, ora por parte del sujeto, es decir, porque la potencia intelectiva conozca las cosas más ó menos clara y fácilmente. No ocurre lo mismo respecto de los hábitos morales. Estos hábitos únicamente son capaces de aumento ó disminución por parte del sujeto, ó sea, porque la voluntad posea el hábito con mayor ó menor firmeza; y no pueden aumentar ni disminuir por parte del objeto, porque todo hábito moral, por ejemplo, cualquier virtud, se extiende naturalmente al conjunto de los objetos á que puede referirse [3].

---

1 Véase sobre este particular á S. THOM., *Sum. theol.*, p I de la p. II, q. LII y LIII, y á SANSEVERINO, *lug. cit.*, pág. 438 á 440.

2 Careciendo el hábito de cantidad, es claro que no puede hacerse mayor ni menor en sentido propiamente cuantitativo. Véase el final de la lección 19.ª

3 «.... quicumque autem habet aliquam virtutem, puta temperantiam, habet ipsam quantum ad omnia ad quae se temperantia extendit: quod de scientia, et arte

Tanto pueden disminuir algunos hábitos, que acaben por desaparecer completamente. Es claro que los hábitos innatos ó naturales, por lo mismo que lo son, nunca pueden ausentarse totalmente de la potencia que los posee; pero pueden sufrir la pérdida de toda la perfección que habían alcanzado merced á su ejercicio, quedando de nuevo reducidos á meras disposiciones naturales. En cambio, los hábitos adquiridos pueden desaparecer por completo de las potencias en que se hallan, ora por una larga cesación de actos, ora por la frecuente repetición de actos contrarios á los propios del hábito que se debilita y pierde. El hábito de la ciencia, por ejemplo, puede llegar á desaparecer de aquella persona, que durante largos años se abstenga de toda especulación científica, y el hábito de la virtud llega á ser perdido por aquel que á menudo ejecuta actos viciosos. Generalmente la pérdida de un hábito lleva consigo la adquisición de uno nuevo, que es contrario al perdido, ó simplemente diverso de él. Así, la pérdida del hábito de la virtud supone la adquisición del hábito del vicio; y el hombre de ciencia, que abandona sus estudios para dedicarse al comercio, llega á perder el hábito de la ciencia, y al mismo tiempo adquiere otros hábitos conformes á sus nuevas ocupaciones.

---

non contingit; non enim quicumque est grammaticus, scit omnia, quae ad grammaticam pertinet». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I de la p. II, q. LXVI, a. I.

II.—DE LOS ATRIBUTOS DEL ALMA HUMANA.

LECCIÓN 70.ª

DE LA SUBSTANCIALIDAD Y DE LA SIMPLICIDAD DEL ALMA RACIONAL.

En el primer tratado de la Psicología hemos estudiado el alma humana, considerada en cuanto á las potencias que posee. Pasando ahora á considerarla en sí misma, deberíamos averiguar la naturaleza y los atributos del alma racional. Pero en el presente tratado nos limitaremos á la investigación de los atributos del alma, reservando para el último la explicación de la esencia de la misma, esencia cuyo conocimiento viene á ser la conclusión final de todas las verdades psicológicas.

Tres son las propiedades ó atributos del alma racional, á saber, la simplicidad, la espiritualidad y la inmortalidad. En otros términos: *el alma humana es una substancia simple, espiritual é inmortal.* Demostraremos únicamente en esta lección que el alma es una substancia simple. En las dos siguientes probaremos su espiritualidad y su inmortalidad.

La *substancialidad* del alma humana es una verdad tan evidente, que no exigiría prueba alguna, si no se obstinasen en negarla ciertos filósofos, cuando pretenden que el alma humana no pasa de ser un simple accidente material, un particular modo de ser de la materia organizada. La opinión de semejantes filósofos es absurda, no sólo en cuanto se opone á la espiritualidad del alma humana, sino también en cuanto considera al alma como un mero accidente.

Para demostrar que *el alma humana es una verdadera substancia,* basta recordar que por substan-

cia se entiende el sér que existe en sí, y no en otro como en su sujeto de inherencia [1], y manifestar que, en efecto, el alma humana existe en sí misma. Sabemos que el alma racional ó principio vital del hombre es aquel primer principio de actividad, en virtud del cual sentimos, entendemos, queremos etc. [2]. Las diferentes potencias, de que nuestra alma está adornada, son el principio próximo de las diversas operaciones que ejecutamos; pero el principio remoto ó radical de todas estas operaciones es la misma alma, cuyos instrumentos son las varias potencias que posee [3]. Así se explica que, al separarse el alma del cuerpo en el momento de la muerte, cese en él toda operación vital. Luego el alma humana es el primer principio de la vida, que obra por sí, y no como instrumento de otro principio. Ahora bien, el modo de obrar de una cosa guarda proporción con su modo de ser. El accidente es incapaz de obrar por sí mismo, no obra más que como instrumento de su respectivo sujeto, y por esta razón no existe en sí mismo, sino en el sujeto que lo recibe. Pero todas las cosas que obran por sí mismas, y no por otra cosa, también existen en sí mismas, y no en otra, y son, por consiguiente, verdaderas substancias. El alma humana obra por sí misma, es principio de actividad; luego existirá en sí misma, y no por inherencia en sujeto alguno. Es, por tanto, indudable que el alma humana pertenece á la categoría de substancia, y no á las de accidente.

Otra prueba de la substancialidad del alma humana es nuestra perfecta *identidad personal*. A pesar de la gran variedad de los fenómenos, que en nosotros se suceden, á pesar de la constante renovación

---

1 Véase la lección 16.ª

2 Véase la lección 43.ª

3 Véase la lección 44ª.

de la materia de nuestro cuerpo, nosotros permanecemos exactamente los mismos. Nuestra identidad personal es un hecho innegable, porque la conciencia nos la revela con toda claridad. Semejante identidad personal no puede ser debida á la substancia, ni menos á los accidentes de nuestro cuerpo, porque aquélla y éstos constantemente varían y se renuevan, y, de consiguiente, será debida al alma. Pues bien; caso de que el alma racional no existiese en sí misma, existiría por inherencia en el cuerpo humano, porque siendo el alma humana una parte constitutiva del hombre, ni siquiera cabe suponer que el alma racional se reciba en algún sujeto realmente distinto del individuo humano. Pero si el alma racional se recibiese en el cuerpo, si fuese un accidente del cuerpo, sería tan variable como éste, y, por tanto, no podría ser el principio de la identidad personal. Luego el alma humana no existe más que en sí misma, es una verdadera substancia.

Lejos de ser el alma racional un accidente, es el sujeto en el cual se reciben diversos accidentes, predicamentales unos, como sus potencias, predicables otros, como la ciencia, la virtud etc. Es así que el sujeto en que inmediatamente se recibe todo accidente predicamental es una substancia, y no un accidente [1]; luego el alma humana, como sujeto de accidentes predicamentales ó de potencias, es una substancia.

No sólo es el alma humana una substancia, sino que es *una substancia completa en razón de la substancialidad,* porque es capaz de ejercer por sí misma, sin necesidad del concurso del cuerpo, sus operaciones específicas, cuales son las de entender y querer, que son operaciones puramente inorgánicas, y porque en virtud de su espiritualidad también es capaz de existir independientemente del cuerpo. Pero *en razón*

---

1 Véase la lección 18.ª

de la especie el alma racional es una substancia sólamente *incompleta,* porque tiende á unirse con el cuerpo, y porque de esta unión ha menester para ejercer las funciones de la vida vegetativa y de la vida sensitiva, y para componer una naturaleza específica, un individuo humano [1].

Demostrada la substancialidad del alma humana, vengamos á considerar el primero de sus atributos, la *simplicidad.*

El alma racional es una substancia simple, porque *carece de partes reales substanciales.* Pero hay en ella composición de esencia y existencia, y de substancia y accidentes. Sabemos, en efecto, que la esencia y la existencia son realmente distintas en todo sér finito [2], y que las potencias se distinguen asímismo realmente de la substancia del alma [3]. Lo cual nos indica que la simplicidad del alma racional no es absoluta, sino *relativa,* ó sea, que no excluye todo linaje de composición. La simplicidad del alma humana excluye la composición substancial ó esencial y la composición integral, y, por consiguiente, la composición física; pero no excluye la composición accidental, ni la metafísica, ni menos la lógica [4]. De suerte que la simplicidad del alma racional consiste en carecer de partes substanciales realmente distintas y separables, ora sean estas partes, como la materia primera y la forma substancial de los cuerpos, absolutamente indispensables para su constitución, ora sean reclamadas sólamente para su integridad, á la manera que el diamante reclama cada una de sus porciones y el ave sus alas.

La simplicidad es el atributo que hace *inextensa,*

---

1 Véase la lección 16.ª

2 Véase la lección 9.ª

3 Véase la lección 44.ª

4 Véase la lección 27.ª

incorpórea ó *inmaterial* al alma humana. Todos los cuerpos son compuestos substancialmente, porque constan de materia y forma, y también son compuestos integralmente, porque, estando dotados de extensión, tienen indispensablemente unas partes fuera de otras. Luego afirmar que el alma es substancial é integralmente simple vale tanto como negar su corporeidad, ó que tenga su sér en la materia. Por eso los materialistas, que no admiten más realidad que la de la materia, se oponen á la simplicidad del alma.

Así entendida la simplicidad del alma humana, pasemos á demostrarla.

Si el alma humana fuese substancialmente compuesta, debería constar de materia primera y de forma substancial, como todos los compuestos substanciales. Mas *el alma humana no puede constar de materia y forma* por varias razones [1]; luego el alma humana es substancialmente simple. Esas razones son: 1.ª El alma es una substancia incompleta desde el punto de vista de la especie; pero los compuestos de materia y forma son substancias completas desde el mismo punto de vista, porque de la forma substancial reciben tal determinación, que resultan perfectamente constituidos en individuos de cierta especie. 2.ª Si el alma humana constase de materia y forma, y fuese, por consiguiente, una substancia completa en razón de la especie, sería incapaz de informar nuestro cuerpo; á no ser que se admitiese el absurdo de que una misma forma substancial, la forma substancial del alma, pueda informar á la vez dos materias diferentes, á saber, la materia del alma y la materia del cuerpo. 3.ª En el mismo supuesto, sería imposible la unión substancial del alma con el cuerpo, porque una substancia completa en razón de la especie de ninguna manera puede recibirse en otra substancia finita, y, por tan-

1 Consúltese á S. THOM., Quaest. Disput., De *spir. creat.*, q. II, art. VI.

to, el alma debería unirse con el cuerpo de una manera accidental, lo cual es inadmisible, según más adelante demostraremos [1]. 4.ª Todo compuesto de materia y forma es material ó extenso, y, por lo mismo, también compuesto integralmente [2]. Luego el alma humana no puede constar de materia y forma, porque es integralmente simple, como probaremos en seguida.

Las razones que acabamos de apuntar se limitan á demostrar que el alma humana es substancialmente simple, porque no hay en ella composición de materia y forma. Los argumentos, que ahora vamos á presentar, sirven igualmente para probar que *el alma carece de partes constitutivas*, y que *carece de partes integrales*. Prueban, en suma, la simplicidad relativa del alma, según que excluye las dos repetidas maneras de composición.

Más de una vez hemos citado ya el célebre axioma, que declara la proporción que se da entre la naturaleza y el modo de ser de una cosa y la naturaleza y el modo de ser de sus operaciones [3]. Pues bien: simples é indivisibles son las operaciones del alma, no sólo las operaciones inórganicas, es decir, las intelecciones y las voliciones, sino también las operaciones orgánicas, tales como las sensaciones, porque si estos actos cognoscitivos van acompañados de la modificación material de un órgano extenso, ellos en sí de ninguna manera se pueden dividir en partes. Luego el alalma humana será tan simple é indivisible como las operaciones de que es principio.

Veamos, si no, lo que ocurriría respecto de la *percepción* ó del *conocimiento*, en el caso de que el alma humana ó el sujeto cognoscente fuese una substancia

---

1 Véase la lección 74.ª

2 Consúltese á MENDIVE, *Elementos de Psicología*, 1883, pág.s 239 y 240, y á LIBERATORE, *Institutiones philosophicae*, 1883, vol. II, pág. 277.

3 Este axioma se enuncia brevemente en las escuelas del siguiente modo: *operatio sequitur esse*.

compuesta [1]. En tal caso, sólamente cabría hacer tres hipótesis, á saber: 1.ª que una de las partes del alma conociese, y las demás no; 2.ª que cada una de las partes del alma percibiese el objeto en su totalidad; 3.ª que cada una de las partes del alma se limitase á la percepción de una de las partes del objeto. Pero todas estas hipótesis son absurdas.

No es posible admitir que una sola de las supuestas partes del alma ejecute el acto de conocer, porque esto equivaldría á proclamar la inutilidad de las demás partes, ó por lo menos, á negarles su naturaleza de primer principio de las operaciones del sujeto cognoscente. Ahora, siendo el alma primer principio de todas las operaciones vitales, es claro que únicamente serían verdaderas partes constitutivas ó integrales del alma aquellas que fuesen primer principio de estas operaciones, y no lo serían aquellas que no fuesen primer principio. Luego no es posible suponer sin contradicción que el alma consta de diversas partes, y que una sola de estas partes sea primer principio de los actos cognoscitivos, porque todas las demás partes, no siendo primer principio de estos actos, tampoco serían partes del alma.

No menos inadmisible es la segunda hipótesis, porque si cada una de las supuestas partes del alma percibiese el objeto en su totalidad, ocurriría que de un mismo objeto tendríamos simultáneamente tantas percepciones, cuantas fuesen las partes del alma, lo cual repugna al testimonio de nuestra conciencia, que claramente nos enseña que cuando percibimos un objeto, obtenemos de él una sola percepción, y no varias al mismo tiempo.

Por último, es también absurda la tercera hipótesis, porque hace imposible el conocimiento total del objeto. Si cada una de las supuestas partes del alma se limitase

1 Consúltese á BALMES, *Filosofía fundamental*, 1878, vol. IV, págs 108 á 113 (lib. IX, cap. XI).

á percibir una de las partes del objeto, no ejercería su acción propia cognoscitiva más que respecto de aquella porción del objeto que le correspondiese; pero no la ejercería respecto de las restantes porciones del objeto, que serían el término propio de la acción cognoscitiva de las demás partes del alma; y, por consiguiente, tendríamos tantas percepciones parciales del objeto, cuantas fuesen las partes del alma, y nunca llegaríamos á percibir el objeto en su totalidad. Es así que la conciencia nos revela que el acto cognoscitivo es uno solo é indivisible, y que mediante él percibimos totalmente el objeto, de suerte que no nos da cuenta de la existencia de diversos actos cognoscitivos parciales y simultáneos; luego la hipótesis que examinamos es inadmisible. Para defenderla, nada se consigue con decir que, áun cuando cada una de las partes del alma no percibiese más que una porción del objeto, éste llegaría á sernos conocido en su totalidad, porque la acción cognoscitiva de cada una de las partes del alma se comunicaría á las demás. Decimos que nada se consigue, en primer lugar, porque cada una de las partes de un compuesto tiene su sér y su acción propia, y aquello que es propio de una cosa no puede comunicarse á otra, sin dejar de ser propio y hacerse común, y, por consiguiente, es claro que la indicada comunicación de la acción de las supuestas partes del alma, sería completamente imposible; y, en segundo lugar, porque la conciencia debería atestiguarnos semejante comunicación, en vez de atestiguarnos, como en efecto nos atestigua, la unidad é indivisibilidad del conocimiento. Es más; sólo cabe hacer esta última hipótesis respecto de las cosas materiales y sensibles, que son compuestas, como un árbol, un edificio etc, pero de ninguna manera respecto de los objetos espirituales é inteligibles, tales como Dios, el sér, la bondad, la virtud etc., que, siendo simples, mal podrían ser aprendidos por partes de que carecen.

Convengamos, por tanto, en que el acto de percibir, así lo sensible como lo inteligible, exige indispensablemente la simplicidad del alma, en cuanto sujeto cognoscente. Exígenla asímismo todas las demás operaciones cognoscitivas, tales como el acto de percibir simultáneamente las diversas sensaciones de los sentidos externos y sus diferencias, propio del sentido común, el juicio y el raciocinio, propio del entendimiento, etc., como es fácil mostrar aplicando las anteriores consideraciones.

También la unidad é indivisibilidad de la *volición* es incompatible con la composición del alma, en cuanto sujeto apetitivo. Si el alma fuese compuesta, no cabría hacer respecto de la volición más que tres hipótesis análogas á las que hemos examinado respecto del acto de percibir, y las tres serían igualmente absurdas. Sin incurrir en contradicción, no podría defenderse la composición física del alma, y pretender que sólamente una de sus supuestas partes es primer principio del acto de querer; y sin desatender y rechazar el testimonio rendido por nuestra conciencia, cuando nos enseña que, al amar un objeto, ejecutamos una sola volición, y no varias, y que esta volición no es un agregado de las voliciones parciales de las distintas porciones del objeto amado, caso de que el objeto amado conste de distintas porciones, sería absolutamente imposible decir que cada una de las supuestas partes reales substanciales del alma ejecuta la volición total del objeto, ó que se limita á la volición de alguna de las porciones del mismo. Respecto de las pasiones pueden alegarse razones semejantes.

Otra prueba eficacísima de la simplicidad del alma es la que se funda en la *reflexión psicológica* [1]. En el acto de la reflexión psicológica, el alma vuelve completamente sobre sí misma, y se toma á sí misma toda

1 Véase la lección 58.ª

entera, ó en la unidad indivisible de su sér, por objeto de su consideración ó conocimiento. Semejantes reflexión y conocimiento serían completamente imposibles, si el alma fuese compuesta. En efecto: algunas partes de un compuesto ó de un cuerpo pueden volver sobre las demás partes de éste, como sucede cuando doblamos un papel [1], pero de ningún modo puede volver todo el compuesto sobre sí mismo. Si suponemos por un instante que las partes del compuesto están dotadas de virtud cognoscitiva, unas partes podrían percibir la otras, pero ninguna parte podría conocerse á sí misma, ni todo el compuesto podría conocerse á sí mismo en su totalidad. Luego el alma humana, en cuanto capaz de conocerse á sí misma en su indivisible unidad, no es compuesta ni corpórea, sino simple é inmaterial.

Además, el alma humana es simple, porque es *idéntica* con identidad *física,* de manera que no experimenta mutación alguna en su substancia. Semejante identidad es propia del alma, porque á ella se debe, como antes hemos demostrado, la identidad personal del individuo humano. Todas las substancias compuestas, esto es, todos los cuerpos, y entre ellos el humano, son capaces de mudar, y en efecto mudan, substancialmente, padeciendo la acción de los agentes externos materiales, y por eso son corruptibles. Si el alma fuese compuesta, sería un cuerpo, y como tal, no estaría exenta de experimentar mutaciones substanciales, ni sería idéntica con identidad física. Luego la composición del alma racional es incompatible con la identidad personal del hombre.

En fin, todos los argumentos, de que nos valdremos en la lección siguiente para demostrar la espiritualidad del alma humana, militan también en favor de su

---

1 Ortí y Lara, *Principios de Psicología*, 1880, pág. 205.

simplicidad ó inmaterialidad, pues la espiritualidad supone necesariamente la simplicidad.

Porque la doctrina de la simplicidad ó inmaterialidad del alma humana es de una importancia y de una trascendencia grandísimas, todavía, después de haberla demostrado, nos haremos cargo, aunque muy brevemente, de algunas dificultades, que á ella se oponen, y de la célebre opinión de Locke acerca de este particular.

Hay quien pretende negar la simplicidad del alma humana, fundándose en que, si el alma mueve el cuerpo, como en efecto lo mueve, debe tocarlo. Es así, añaden, que el contacto sólo puede tener lugar entre cosas extensas; luego, concluyen, el alma es extensa, y no simple. Semejante dificultad fué ya prevista por Santo Tomás de Aquino, quien la salvó cumplidamente, distinguiendo dos especies de contacto, que denominó *contacto de cuantidad* y *contacto de virtud*. El contacto de cuantidad no puede darse más que entre dos cuerpos, ó sea, entre dos substancias extensas, porque consiste en la unión ó superposición de las superficies de las mismas; pero el contacto de virtud puede tener efecto entre una substancia inextensa ó inmaterial, y hasta espiritual, y un cuerpo, porque consiste en la presencia del ser inextenso al corpóreo, y en la aplicación á éste de su virtud puramente inmaterial [1]. A lo cual puede añadirse que el alma racional, en rigor, ni siquiera toca al cuerpo con contacto de virtud, porque se une con él de una manera substancial, constituyendo con el cuerpo una sola substancia completa [2], como más adelante demostraremos [3].

---

1 «Ad tertium dicendum, quod est *duplex* contactus, *quantitatis* et *virtutis*. *Primo modo* corpus non tangitur nisi a corpore. *Secundo modo* corpus potest tangi a re incorporea, quae movet corpus». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXV, a. I, ad 3.um

2 Consúltese á S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXVI, a. VI, ad 3 um.

3 Véase la lección 74.ª

Nace otra dificultad de confundir con la extensión de las substancias materiales la *presencia* del alma en todas y cada una de las partes del cuerpo. Así, se dice: el alma está extendida por todo el cuerpo, luego es extensa. Pero cualquiera comprende que esa manera de extensión ó coextensión del alma por el cuerpo, que informa ó vivifica, *no es una verdadera extensión*, sino cosa muy distinta de la extensión propia del cuerpo, porque consiste en la actuación de todas las partes del organismo por el alma, la cual actuación de ninguna manera exige que el alma conste de partes substanciales realmente distintas, ó que estén unas fuera de las otras. A la manera que Dios está presente en todas y cada una de las partes del universo, y obra sobre ellas, conservándolas y moviéndolas á la operación, sin que por eso la simplicidad divina deje de ser absoluta, así el alma humana, aunque en una esfera infinitamente más reducida, está presente en todas y cada una de las partes del cuerpo, conservando la organización y determinando los movimientos del mismo, y no por eso se altera en lo más mínimo su propia simplicidad relativa.

Merced á su simplicidad ó inextensión, *el alma humana se distingue esencialmente de los cuerpos*. Pero algunos pretenden destruir semejante distinción esencial, diciendo que también son simples los átomos ó últimos elementos, en que se dividen los cuerpos, y que bien puede el alma humana ser uno de estos elementos [1]. Tan vana como las anteriores es la dificultad que acabamos de apuntar. Ni el átomo es simple, en el sentido de que carezca de partes reales substanciales, ni el alma humana puede ser un átomo. El átomo no es simple ni inextenso, sino compuesto y extenso, porque si careciese de extensión, es claro que

---

1 Consúltese á ELEIZALDE, *Curso de Filosofía*, vol. I, *Psicología*, 1895, página 214.

la agregación de átomos, por crecidísimo que fuese su número, jamás podría componer una substancia extensa, al modo que la suma de muchísimos ceros es incapaz de formar una unidad. Por consiguiente, el alma no puede ser un átomo, porque todo átomo es compuesto, y el alma simple; ni puede ser cosa alguna corpórea, porque la extensión es un accidente predicamental de todo cuerpo, y el alma es inextensa, según hemos demostrado.

Terminaremos examinando la opinión de Locke. Supone este filósofo [1] que no podemos asegurar que la facultad de pensar repugne absolutamente á la materia, y que, haya ó no algún cuerpo dotado de la facultad de pensar, Dios puede conceder á la materia esta facultad. Pero la opinión de Locke es absurda en las dos partes de que consta.

Es absurda, en primer lugar, la duda de Locke acerca de si la materia puede ó no pensar, porque todo lo material es extenso, y no sólo la intelección, sino todo conocimiento es, según hemos probado, totalmente incompatible con la composición de las substancias extensas. Luego podemos y áun debemos asegurar, contra lo que se figura el filósofo inglés, que el pensamiento repugna absolutamente á la materia.

No menos absurda es la afirmación lockiana de que Dios puede conceder á la materia la facultad de pensar, porque Dios no puede hacer aquellas cosas, que, por ser contradictorias, se reducen á la nada, tales como una materia inteligente ó cognoscente. Las razones [2], que alega Locke en favor de su afirmación, son tan deleznables é ilógicas, que en sí mismas llevan su refutación, y por eso no merecen el honor de la crítica.

---

1 En su obra titulada *Essay concerning human unterstanding*, lib. IV, cap. III, § VI.

2 Estas razones pueden verse en MENDIVE, *Elementos de Psicología*, 1883, págs. 248 y sigts.

LECCIÓN 71.ª

De la espiritualidad del alma humana.

En la lección anterior hemos demostrado que el alma humana no es un cuerpo, sino una substancia simple, inextensa ó inmaterial. En la presente nos proponemos demostrar que el alma humana posee, además, el atributo de la *espiritualidad*. Lo cual desde luego indica que la espiritualidad es cosa distinta de la simplicidad ó inmaterialidad, por más que entre ambos atributos medie una conexión muy íntima.

Toda substancia espiritual es inmaterial ó simple. Dios, el alma racional y todas las substancias inteligentes son espirituales, y también inmateriales ó simples. Pero no toda substancia simple es espiritual. Simples é inmateriales son, ciertamente, el alma sensitiva de las bestias, y áun el principio vital de los vegetales, y no por eso se hallan dotados de espiritualidad, sino que carecen de este atributo. Luego la espiritualidad añade algo á la simplicidad ó inmaterialidad, viniendo á ser una especie de la misma [1].

Podemos definir la *espiritualidad*, diciendo que es *el atributo, poseído por toda substancia inteligente y libre, en virtud del cual esta substancia no sólo es realmente distinta, sino intrínsecamente independiente de la materia en cuanto á su existencia y á sus operaciones específicas*. Más brevemente: la espiritualidad consiste en *la intrínseca independencia de la materia*, propia del sér que se dice espiritual.

---

1 De manera que para expresar en términos concretos la diferencia que distingue en general la substancialidad de la simplicidad y de la espiritualidad, puede decirse que el alma humana pertenece á la categoría de substancia, al género de las substancias simples, y á la especie de las substancias espirituales. Véase á Zigliara, *Summa philosophica*, 1884, vol. II, pág. 123.

Sin necesidad de recibirse en materia alguna, el sér espiritual puede existir y puede obrar. El principio vital de los seres sensitivos y vegetativos es simple ó inmaterial, porque carece de partes substanciales, porque no es un cuerpo, porque no es un sér material ó extenso; pero no es espiritual, porque ni existe ni obra, ni puede existir ni obrar independientemente de la materia. El alma racional, además de simple ó inmaterial, es espiritual, porque existe y ejecuta sus operaciones específicas, cuales son la intelección y la volición, independientemente de la materia, y por esta razón puede existir, entender y querer, áun cuando se separe del cuerpo humano.

Explicado así el concepto de la *espiritualidad,* pasemos á *demostrar que,* en efecto, *al alma racional pertenece este atributo.* Y la verdad es que semejante demostración no ofrece ahora dificultad alguna, después de haber probado, en las lecciones anteriores, que el alma ejecuta las operaciones de entender y de querer independientemente ó sin necesidad del concurso de los órganos del cuerpo, en otros términos, que la intelección y la volición son operaciones inorgánicas, y que asímismo son inorgánicas las potencias, de que inmediatamente se vale el alma para el ejercicio de estas operaciones.

Sabido é indudable es que hay exacta proporción entre la naturaleza de un sér y la naturaleza de las operaciones ó el modo de obrar del mismo, y que también la naturaleza de las perfecciones de una cosa se conforma con la naturaleza de la cosa que las posee. Luego, siendo inorgánicas ó intrínsecamente independientes de la materia las operaciones de entender y de querer ejecutadas por el alma, y siendo también inórgánicos ó intrínsecamente independientes de la materia el entendimiento y la voluntad, que son potencias del alma, por fuerza el alma humana debe ser, como estas operaciones y potencias suyas, una substancia inorgá-

nica ó intrínsecamente independiente de la materia, en suma, una substancia espiritual.

Que *la intelección y la volición son operaciones, y el entendimiento y la voluntad potencias inorgánicas ó intrínsecamente independientes de los órganos del cuerpo,* no hace falta demostrarlo, porque ya lo probamos en la Dinamilogía [1]. Si el entendimiento fuese una potencia orgánica y orgánica la intelección, el conocimiento intelectivo no podría tener más objeto que las cosas capaces de impresionar algún órgano de nuestro cuerpo, las cuales cosas serían aprendidas por nosotros intelectualmente, según y como existiesen en la realidad é impresionasen nuestros órganos. Pero el entendimiento, mediante la intelección, conoce seres espirituales, como Dios, y en cuanto á los seres materiales que impresionan nuestros órganos, no los aprende del modo singular y concreto con que existen y nos impresionan, sino de una manera universal y abstracta, esto es, bajo cierta forma de inmaterialidad, porque aprende la esencia del cuerpo mentalmente despojada de sus cualidades materiales. Luego el entendimiento y la intelección son independientes de los órganos, ó espirituales. Lo mismo debe concluirse respecto de la voluntad y de la volición. Si la voluntad fuese una potencia orgánica y orgánica la volición, no tendrían, ni podrían tener más objeto que los bienes particulares y materiales ó sensibles, como tales. Pero el objeto formal de la voluntad y de la volición es el bien universal; nuestra voluntad es capaz de amar, y en efecto ama, los bienes espirituales, y sólo se inclina á los bienes particulares ó sensibles, previo su conocimiento intelectivo, y una vez descubierta por el entendimiento la razón de utilidad de tales bienes ó su aptitud para servir, como medios, á la consecución del bien uni-

---

1 Véanse las lecciones 55.ª y 65.ª

versal. Luego la voluntad y la volición son inorgánicas ó espirituales.

A mayor abundamiento, pueden alegarse todavía, en favor de la espiritualidad del alma, otras dos razones, fundadas en nuestras *voliciones libres,* y en la *complacencia* que experimentamos, al contemplar las *verdades espirituales* y al apetecer los *bienes insensibles.*

La libertad de albedrío es una perfección propia y exclusiva de las substancias espirituales, únicas que son dueñas de sus actos. Todas las cosas materiales, ó dependientes de la materia en cuanto á su sér y á sus operaciones, carecen de libre albedrío, porque cierto objeto corpóreo determina necesariamente la acción de estas cosas, ninguna de las cuales es capaz de detener su acción, si concurren todas las condiciones *sine quibus non.* Por esta razón son lógicos los materialistas, cuando, después de negar la espiritualidad del alma, niegan también el libre albedrío del hombre. Pero nosotros hemos demostrado con pruebas irrebatibles [1] la libertad de albedrío de nuestra voluntad, y, por tanto, de nuestra alma. Luego el alma humana, como dotada de libertad, es espiritual.

Fúndase la segunda razón en el principio axiomático, según el cual todo sér se complace grandemente en aquellas cosas que poseen una naturaleza semejante á la suya propia, mientras que, por el contrario, dicho sér se aflige y abate, cuando se pone en comunicación con aquellas otras cosas que tienen una naturaleza inferior ú opuesta á la suya. Tales son, además, las enseñanzas de la experiencia. Pues bien; nuestra alma se complace vivamente en la contemplación de las verdades espirituales y en la volición de los bienes insensibles; pero es mucho menor la satisfacción que le produce la consideración de las verdades relativas

1 Véase la lección 67.ª

á las cosas materiales, y áun se abate y como envilece, cuando se inclina á los bienes sensibles, que la apartan de su último fin. Así, el alma humana experimenta nobilísimo deleite y parece engrandecerse y elevarse, cuando refrena con enérgica mano las malas pasiones y los apetitos de la carne. Luego el alma humana es espiritual, como espirituales son los objetos de sus mayores complacencias.

Tanto la simplicidad como la espiritualidad del alma son combatidas por el *materialismo,* algunos de cuyos secuaces llegan á negar la misma existencia del alma racional. Profesaron el materialismo, entre los filósofos antiguos, los afiliados á la escuela jónica, como Tales de Mileto, Anaxímenes y Heráclito, que opinaban, respectivamente, que el alma es un compuesto acuoso, de aire y una centella ígnea; y también los atomistas, como los griegos Leucipo, Demócrito y Epicuro y el latino Lucrecio [1], según los cuales el alma es un compuesto de átomos más activos y más perfectos que los de los cuerpos, y áun los estoicos, cuando afirmaban ser nuestra alma una partícula de fuego, y éste el alma del mundo.

Entre los filósofos modernos, prescindiendo de Locke, cuya opinión refutamos en la lección anterior, el primero que desenterró el materialismo, que había sido sepultado por los más grandes filósofos de la antigüedad pagana y por el Cristianismo, fué el filósofo inglés Tomás Hobbes, á quien siguieron principalmente, en el siglo pasado, los franceses Helvecio [2], Julián La-Méttrie [3], el barón de Holbach [4], y, en el presente siglo, Cabanis, cuya es la afirmación de que el

1 En su poema *De rerum natura.*

2 Vivió Helvecio de 1715 á 1771.

3 La-Méttrie (1709 á 1751) escribió las obras tituladas *El hombre-planta, El hombre-máquina* é *Historia natural del alma.*

4 Holbach, vivió de 1723 á 1789, y escribió el horrendo libro titulado *Le systéme de la nature.*

pensamiento es una secreción del cerebro [1], como la bilis una secreción del hígado y la orina de los riñones [2], Bichat, Broussais, el judío holandés Jacobo Moleschott [3], los alemanes Luis Büchner y Ernesto Häckel [4], y no pocos médicos y naturalistas secuaces de Carlos Darwin.

Todavía cabe citar, entre los partidarios del materialismo, á los sensualistas y á los positivistas. Los sensualistas, no estableciendo diferencia alguna esencial entre la sensación y la intelección, asimilan el hombre á los brutos, y no pueden ya lógicamente defender la espiritualidad del alma. Los positivistas dicen que no paran mientes en la cuestión de si existe ó no un alma en el hombre, cuestión de capitalísima importancia que se atreven á calificar de bizantina, y á la cual aplican los célebres *ignoramus*, *ignorabimus* de Du Bois Reymond. Por eso es natural que á cada paso los positivistas defiendan el materialismo.

Inútil sería, después de haber demostrado la inmaterialidad y la espiritualidad del alma racional, refutar detenidamente el materialismo; por lo cual nos limitaremos á hacernos cargo de dos argumentos de los materialistas.

La experiencia nos enseña, dicen los materialistas, que nuestro ánimo se desarrolla, perfecciona ó vigoriza, ó, por el contrario, languidece, según la edad, el temperamento, la salud etc. Luego, concluyen, nues-

---

1 Semejante afirmación se lee en la obra de CABANIS, *Rapport du physique et du moral de l' homme*, citada en una nota de la lección 49.ª

2 Claro está que es el mayor de los absurdos suponer qne una cosa inmaterial, como el pensamiento, pueda ser producto de un órgano, aunque de estructura tan maravillosa como el cerebro, porque todo órgano es material, y ningún efecto puede tener una perfección superior á la de la causa.

3 MOLESCHOTT fué profesor de Fisiología en Roma.

4 Recomendamos á nuestros lectores el estudio del notable libro publicado por el Sr. HERNÁNDEZ FAJARNÉS, catedrático de la Universidad de Zaragoza, acerca del sistema filosófico de Häckel, titulado la *Psicología celular*, 1884.

tro ánimo es corpóreo y dependiente del cuerpo. Pero este argumento nada prueba en favor del materialismo. El hecho en que se funda, á saber, la proporción que se observa, por lo común, entre el vigor del alma y el vigor del cuerpo de un hombre, tiene su cabal explicación dentro de la doctrina espiritualista, la cual no niega, antes bien admite que el alma racional está dotada, no sólo de potencias inorgánicas, sino también de potencias orgánicas, ó cuyo ejercicio depende de los órganos del cuerpo. Estas potencias orgánicas siguen las vicisitudes del cuerpo, vicisitudes que áun llegan á experimentar las potencias inorgánicas, no porque ellas dependan del organismo, sino por su íntima conexión con las potencias orgánicas y por la cierta dependencia en que se hallan respecto de las mismas [1]. Pero debe advertirse que el hecho, cuya explicación acabamos de dar, sufre en la práctica muchísimas excepciones, pues no es raro el caso de que personas ancianas y enfermas revelen una energía intelectual y moral muy superior á la de hombres jóvenes y robustos. Es más: concedemos sin vacilar la influencia de lo físico en lo moral; pero tampoco dudamos en afirmar que no es menor la influencia de lo moral en lo físico. Impulsados los héroes por una idea generosa y magnánima, arrostran los mayores peligros y padecimientos corporales; y muy á menudo una grave afección del alma determina en el cuerpo una enfermedad, y áun es causa de la muerte. Todos estos hechos, lejos de probar la tesis materialista, se reducen á demostrar con gran claridad que es muy íntima ó substancial [2] la unión del alma con el cuerpo, y algunos de ellos todavía vienen á confirmar la espiritualidad del alma.

Tan vano como el precedente es el argumento con

---

1 Véase la lección 55.ª

2 Véase la lección 74.ª

que los materialistas pretenden destruir la espiritualidad de la intelección y del alma, cuando las suponen dependientes del organismo, fundándose en el hecho de que ciertas lesiones orgánicas determinan una perturbación intelectual. La explicación de este hecho es análoga, por no decir idéntica, á la que hemos dado del hecho aducido por los materialistas en el argumento anterior. Las lesiones orgánicas sólo indirectamente influyen en el ejercicio de las funciones intelectuales. El entendimiento, mientras el alma está unida con el cuerpo, nada entiende sin fantasmas. Alterado el ejercicio de la sensibilidad, cuyos son los fantasmas, por una lesión orgánica, pertúrbase también el ejercicio del entendimiento, por más que esta potencia obre independientemente del organismo [1].

No terminaremos sin decir cuatro palabras acerca de la llamada *Frenología,* teoría que tampoco puede conciliarse con la espiritualidad del alma, á pesar de las protestas de su inventor. De aquí que los materialistas la aceptasen durante algún tiempo con entusiasmo; pero hoy la Frenología es ya una cosa anticuada, y ha caido en tan gran descrédito, que hasta los mismos materialistas no se atreven á tomarla en serio.

A principios del siglo actual fué autor de esta teoría el médico alemán Francisco Gall, cuyo discípulo Spurzheim se encargó de sostenerla. Ambos creyeron haber hallado en el cerebro los órganos del entendimiento y de la voluntad, á pesar de que estas potencias no pueden estar localizadas en órgano alguno, y asímismo los de todas las inclinaciones de nuestro ánimo. Figurábanse, además, que ciertas protuberancias y depresiones, que aparecen en el cráneo, revelan el mayor ó menor desarrollo de dichos órganos en cada individuo [2]. Pero áun prescindiendo del gravísimo ab-

---

1 Véase la lección 55.ª

2 He aquí porque la teoría de Gall fué denominada, además de frenológica,

surdo, que envuelve la pretensión de localizar en el cerebro todas las inclinaciones y facultades humanas, no tardó en descubrirse que muy á menudo la experiencia contradice la división y clasificación frenológica de las protuberancias y depresiones del cráneo: baste consignar que en el cráneo de un célebre bandido se encontró muy desarrollada la protuberancia que se atribuía á la benevolencia, y no menos desarrollada en el cráneo de Laplace la que se asignaba á la estupidez. Por otra parte, la Anatomía vino á demostrar que las desigualdades de la superficie del cráneo no guardan proporción con el mayor ó menor desarrollo de las diferentes porciones del cerebro [1].

LECCIÓN 72.ª

De la inmortalidad del alma humana.

El tercero y último de los atributos del alma racional dice orden á la *existencia* de la misma, y es la inmortalidad.

Llámase *inmortalidad*, como su mismo nombre lo indica, *la interminable permanencia de un sér en la vida*. De manera que el sér que se dice inmortal está exento de toda corrupción ó muerte. Sólo cabe, por tanto, atribuir la mortalidad y la inmortalidad á seres vivos, los cuales serán mortales, si pueden ó han de perder la vida, é inmortales si no pueden ó no han de perderla [2].

---

palabra derivada de las voces griegas φρήν, *mente*, y λόγος, también *craneológica*, de κρανίον, *cráneo*, y λόγος, porque suponía que la inspección del cráneo basta para apreciar la mayor ó menor inteligencia del individuo examinado.

1 Consúltese á Rossignoli, *Principii di Filosofia*, 1889, pág.ˢ 304 y 305.

2 «*Mortalitas* non omnibus tribuitur, sed solis viventibus, quatenus dicit *amissibilitatem vitae*. Unde ex opposito *immortalitas* generatim dici potest *vitae inamissibilitas*». Zigliara, *Summa philosophica*, 1884, vol. II, pág. 135.

Divídese la inmortalidad en *absoluta* ó *esencial (per essentiam)* y *relativa* ó *participada (per participationem)*. La primera es la propia del sér existente en sí y por sí mismo, y, de consiguiente, infinito y eterno con verdadera eternidad. Es claro que esta inmortalidad sólo conviene á Dios. La segunda es la inmortalidad propia de aquellos seres que existen en sí, pero no por sí mismos, sino por otro, y que son eternos con eternidad participada ó *a parte post*, ó sea, finitos y eviternos [1]. Esta inmortalidad conviene á los ángeles y al alma humana [2].

Para determinar más cabalmente el concepto de la inmortalidad, y en particular el de la inmortalidad del alma racional, importa conocer las tres especies que hay de corrupción. La *corrupción* es *la pérdida de la existencia*, así como la *muerte* es *la pérdida de la vida*, ó la pérdida de la existencia experimentada por un sér vivo. Divídese la corrupción en *per se*, *per accidens* y por una causa extrínseca *(per causam extrinsecam)*. La corrupción *per se* consiste en la separación ó disolución de las partes ó elementos componentes de un sér. Sólamente pueden corromperse *per se* las substancias compuestas, *v. gr.*, el hombre y el cuerpo humano. La corrupción *per accidens* tiene lugar, cuando alguna cosa pierde la existencia, porque se destruye el sujeto en el cual dicha cosa se recibe y del cual depende. Esta es la corrupción propia de los accidentes y de las formas substanciales no subsistentes, como el color y el alma de las bestias. Por último, la corrupción *por una causa extrínseca* es la que tiene lugar, cuando un sér pierde la existencia en virtud de la acción de una causa realmente distinta ó extraña á dicho sér. Así se corrompe,

1 Véase la lección 24.ª

2 A la inmortalidad absoluta y á la inmortalidad relativa cabe añadir la inmortalidad *gratuita*, que es la que puede conceder Dios en concepto de don sobrenatural á un sér perecedero, como el hombre.

por ejemplo, un edificio destruido por el fuego ó por el hombre, y así muere la oveja devorada por el lobo.

La inmortalidad excluye toda especie de corrupción ó de muerte. Por eso se dice que los seres inmortales son *incorruptibles.* Pero la inmortalidad se llama *intrínseca,* en cuanto excluye las dos primeras especies de corrupción, y *extrínseca,* en cuanto excluye la tercera. El sér inmortal con inmortalidad esencial ó absoluta posee la inmortalidad intrínseca, porque es absolutamente simple y existe por sí mismo, teniendo todas las perfecciones posibles; y posee la inmortalidad extrínseca, porque no debiendo á ninguna causa, ni siquiera á sí mismo, la existencia, ninguna causa puede quitársela. Los seres inmortales con inmortalidad participada ó relativa poseen la inmortalidad intrínseca, en cuanto es una perfección propia de su naturaleza; y poseen la inmortalidad extrínseca, en cuanto que si bien han recibido la existencia y la vida del sér que los ha creado, y si bien este sér, Dios, es capaz de aniquilarlos, ó sea, de quitarles la existencia ó la vida que les ha concedido, sin embargo, Dios jamás los destruirá. En este sentido afirmamos que el alma humana se halla dotada de inmortalidad extrínseca, además de ser inmortal intrínsecamente.

Viniendo ahora á demostrar la inmortalidad del alma humana, comencemos probando que es *inmortal con inmortalidad intrínseca,* es decir, que no puede experimentar corrupción *per se*, ni corrupción *per accidens.* Esta demostración es sumamente sencilla.

El alma humana no puede corromperse *per se*, porque es una substancia *simple* ó inmaterial. Careciendo de partes reales substanciales, claro está que el alma humana no es capaz de perecer, porque se disuelvan ó separen partes que no tiene.

Tampoco el alma humana puede corromperse *per accidens,* porque es una substancia *espiritual,* una forma substancial *subsistente.* Si el alma racional depen-

diese del organismo en cuanto á su sér y á sus operaciones, como el alma de las bestias, dejaría de existir ó de vivir en el momento en que se separase del cuerpo. Pero el alma humana es espiritual, según hemos demostrado, es intrínsecamente independiente del cuerpo, de suerte que existe y ejecuta sus operaciones específicas sin necesidad de valerse de los órganos corporales; luego el alma racional, aunque se separe del organismo, aunque el cuerpo perezca ó se disuelva, sobrevivirá á él, y continuará siendo capaz de ejercer las funciones de la vida intelectiva, de ejecutar las operaciones inorgánicas, ó pertenecientes al entendimiento y á la voluntad [1].

Demuéstrase, además, que el alma humana no muere, sino que permanece en la vida, al separarse del cuerpo, considerando que *ninguna cosa se corrompe por causa de aquello en que consiste su perfección,* pues la corrupción y la perfección son cosas contrarias. La perfección del alma humana, en efecto, consiste en cierta abstracción ó separación del cuerpo ó de la materia, porque el alma humana se perfecciona por medio de la ciencia y de la virtud, de tal suerte que tanto mayor es la perfección que pone en el alma la ciencia, cuanto más inmateriales y más independientes de la materia son las cosas á que la ciencia se refiere, y tanto mayor es la perfección que pone en el alma la virtud, cuanto más enérgicamente la voluntad, con sus actos virtuosos, domina y refrena las pasiones, ó los impulsos procedentes del apetito sensitivo ú orgánico. En otros términos, las operaciones específicas del alma humana, á saber, la intelección y la volición, se ennoblecen y perfeccionan, á medida que se apartan

1 En distintos pasajes de sus obras prueba Santo Tomás de Aquino la incorruptibilidad de todas las substancias intelectuales, y en particular del alma humana. Véase el cap. LV, *quod substantiae intellectuales sunt incorruptibiles*, y el cap. LXXIX, *quod anima humana, corrupto corpore, non corrumpitur*, del lib. II de la *Summa contra gentiles*.

de todo lo corpóreo ó perteneciente al orden material ó sensible. Ahora bien; la perfección de las operaciones de una cosa guarda proporción con la de la substancia de la misma, y, por consiguiente, el sér ó la substancia del alma racional se ennoblecerá ó perfeccionará, á medida que se aleje de la materia. Luego el alma humana no se corromperá, sino que seguirá viviendo, y áun vivirá una vida más perfecta, al separarse del cuerpo [1].

Pasemos ya á demostrar que el alma humana es también *inmortal con inmortalidad extrínseca.*

En primer lugar, el alma humana es inmortal con inmortalidad extrínseca, porque *ningún agente finito ó creado hay capaz de arrebatarle la vida.* Lo único que pueden hacer los agentes finitos es despojar al alma humana del cuerpo en que resida; mas con esto no la matan, porque el alma humana excluye la corrupción *per accidens.* Ningún agente finito puede destruir el alma disolviéndola en partes, porque carece de ellas; ni tampoco puede aniquilarla, porque la aniquilación, así como la creación, exige un poder infinito.

---

1 «Nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio; hae enim mutationes sunt contrariae, scilicet ad perfectionem et ad corruptionem. Perfectio autem animae humanae consistit in abstractione quadam a corpore; perficitur enim anima scientia et virtute; secundum scientiam autem tanto magis perficitur quanto magis immaterialia considerat; virtutis autem perfectio consistit in hoc quod homo corporis passiones non sequatur, sed eas secundum rationem temperet et refrenet. Non ergo corruptio animae consistit in hoc quod a corpore separetur.—Si autem dicatur quod perfectio animae consistit in separatione ejus a corpore secundum operationem, corruptio autem in separatione secundum esse, non convenienter obviatur. Operatio enim rei demonstrat substantiam et esse ipsius; quia unumquodque operatur secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur propriam ipsius naturam. Non potest igitur perfici operatio alicujus rei, nisi secundum quod perficitur ejus substantia. Si igitur anima secundum operationem suam perficitur in relinquendo corpus et corporea, substantia sua in esse suo non deficiet per hoc quod a corpore separatur». S. THOM., *Sum. centr. gent.*, lib. II, cap. LXXIX. Consúltese al CARD. GONZÁLEZ, *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás,* 1886, vol. II, pág.s 214 y sig.tes (lib. IV, cap. V) y *Filosofía elemental,* 1884, vol. I, pág.s 359 y 360.

En segundo lugar, ya hemos dicho que Dios tiene poder suficiente para destruir ó aniquilar el alma humana. Ésta ha sido creada por Dios, y, para seguir existiendo, necesita, como todas las cosas creadas, que Dios la conserve en la existencia [1]. Para que el alma humana pereciese, bastaría que Dios dejase de ejercer sobre ella la acción conservadora. Pero Dios no destruirá ó no aniquilará el alma humana, sino que la conservará siempre en la existencia. Luego nuestra alma es inmortal con inmortalidad extrínseca.

Que *Dios nunca destruirá el alma humana* se prueba por medio de la consideración de tres atributos divinos. Dios conservará perpetuamente nuestra alma, porque es infinitamente *sabio*, *bueno* y *justo*.

No es propio del sabio hacer algo en vano. Por eso Dios, cuya sabiduría es infinita, no crea las cosas para destruirlas, sino para conservarlas. Mas Dios conserva las criaturas según la naturaleza y el modo de ser peculiar de cada una. Así, Dios no conserva perpetuamente á las criaturas corruptibles, sino hasta que algún agente natural las disuelve, si son compuestas, ó las impide seguir existiendo en la materia en que residen, si son inmateriales, pero dependientes de la materia en cuanto á su sér y á sus operaciones. Por el contrario, Dios conserva perpetuamente á aquellas substancias, que son inmateriales y espirituales, que no pueden ser sujeto de corrupción *per se* ni de corrupción *per accidens,* que son intrínseca y naturalmente incorruptibles y que por ningún agente creado pueden ser destruidas. Entre estas substancias figura el alma racional. Sería contradictorio que Dios crease una substancia y la dotase de incorruptibilidad intrínseca, y que después la aniquilase. Luego la perpetua conservación del alma humana por Dios es conforme con la divina sabiduría.

---

1 Véase la lección 93.ª

La experiencia nos enseña que todos los hombres deseamos la *felicidad*, y que este deseo es *innato*, de suerte que no comienza en algún instante de nuestra vida, sino que con él nacemos. Luego el deseo de conseguir una felicidad perfecta ha sido puesto en nuestra alma por el mismo Dios, que la ha creado. Ahora bien; nadie es capaz de decir que en la presente miserable vida haya podido satisfacer plenamente aquel deseo: las mayores dichas de este mundo van siempre mezcladas con una parte de amargura. Pero alguna vez hemos de alcanzar la felicidad á que aspiramos, porque sería contrario á la infinita bondad divina suponer que Dios ha puesto en nuestra alma un deseo, que nunca haya de ser saciado. Por consiguiente, es menester afirmar que el alma humana conseguirá la felicidad perfecta en una vida interminable posterior á la actual; en una vida interminable decimos, porque si esta vida tuviese fin, aquella felicidad no sería perfecta, por la razón de que el temor de perderla la perturbaría, y también por la razón de que el alma aún podría apetecer algo más.

A la manera que nuestro deseo de felicidad nunca se satisface, así tampoco la *justicia* llega á obtener cumplida realización en este mundo. No es raro, en efecto, el caso de que hombres virtuosos se vean rodeados de miserias y tribulaciones, y, por el contrario, hombres pervertidos gocen de toda suerte de prosperidades materiales. Además, aunque en la presente vida los buenos consigan todas las recompensas posibles y los malos sufran los mayores castigos, todavía el premio de los primeros es insuficiente, porque nunca pueden conseguir una felicidad perfecta, ni bastante el castigo de los segundos, porque las acciones gravemente malas, en cuanto ofenden á Dios, suponen cierta infinidad de malicia, que, si no es atenuada por el arrepentimiento, reclama una pena perpetua. Luego es conforme á la suprema justicia de Dios, una vida

futura y eterna, en la cual se compensen las injusticias de la vida actual, y consigan los buenos una felicidad perfecta y los malos una pena adecuada á sus culpas.

A todas estas razones, de las cuales resulta irrefragablemente demostrada la inmortalidad del alma racional, todavía se puede añadir otra fundada en el *unánime consentimiento de todo el género humano*. La Historia, en efecto, nos enseña que la creencia en la inmortalidad del alma ha sido y es patrimonio de todos los pueblos, así de los bárbaros como de los civilizados, creencia que se revela elocuentemente en sus monumentos sepulcrales, en sus ceremonias fúnebres y en el dicho de antiguos escritores [1]. Pues bien; cuando una creencia reviste tales caracteres de constancia y universalidad, es como la voz de la misma naturaleza, y no puede, por tanto, ser falsa. En fin, los más grandes filósofos antiguos y modernos han defendido la inmortalidad del alma.

Materialistas y panteistas, sin embargo, han llegado, aunque por diversos caminos, á una misma conclusión, esto es, á negar la inmortalidad del alma racional. Unos y otros han sido consecuentes con sus respectivos principios. Después de rechazar el materialismo la simplicidad y la espiritualidad, y hasta la existencia del alma, por fuerza debe sostener que todo acaba con la muerte. Suponiendo el panteismo que el alma es una partícula de la substancia divina, que considera única, debe naturalmente figurarse que el alma humana acaba por perder su propia personalidad, para identificarse con Dios y vivir en Él. Pero tan absurdo es el principio de que parten los materialistas, como el de los panteistas. Contra el de los primeros hemos probado la inmaterialidad y la espiritualidad del alma, y

1 «Sed ut deos esse naturâ opinamur, qualesque sint ratione cognoscimus; sic permanere animos arbitramur *consensu nationum omnium*: qua in sede maneant qualesque sint, ratione discendum est.. ». CICERÓN, *Tusculanarum disputationum* lib. I, XVI.

contra el de los segundos probaremos más adelante la distinción real entre Dios y el mundo [1], y especialmente entre Dios y el alma [2], y contra todos acabamos de demostrar la inmortalidad del alma racional. Por eso bastará ahora que refutemos brevemente algunas objeciones, que se oponen á esta inmortalidad, y la doctrina de los panteistas que recibe el nombre de *palingenesia* [3].

Salvemos, en primer lugar, las siguientes objeciones:

1.ª El alma humana nace, crece y envejece con el cuerpo. Luego debe morir con él.—Prescindiendo de que el cuerpo ninguna intervención tiene en la producción del alma, y de que el alma no es capaz de crecimiento ni de vejez, puesto que es inmaterial, la conclusión de que el alma deba morir con el cuerpo, porque mientras está unida con él sigue en cierto modo sus vicisitudes, según explicamos en la lección anterior, no puede ser más ilógica ni gratuita.

2.ª El entendimiento nada entiende sin fantasmas. Careciendo de ellos el alma, separada del cuerpo, tampoco podrá entender.—Esto último sería cierto, si el entendimiento necesitase esencialmente de los fantasmas para ejecutar la intelección. Pero hemos demostrado que únicamente necesita de ellos en su condición actual, es decir, interín el alma está unida con el cuerpo [4].

3.ª Del mismo modo se verifica la muerte en el hombre que en la bestia. Luego no hay razón para que el alma del primero siga viviendo, y la de la segunda no.—Lo que no hay en estas palabras es argumento alguno. El alma humana se distingue esencialmente del alma de la bestia, aunque sean semejantes

---

1 Véase la lección 91.ª

2 Véase la lección 77.ª.

3 La palabra *palingenesia* procede de la griega παλιγγενεσία, que significa *renacimiento, regeneración*, y se compone del adverbio πάλιν, *de nuevo*, y del nombre γένεσις, *nacimiento, generación*, ó γενέσιος, *lo perteneciente al nacimiento.*

4 Véase la lección 55.ª

los fenómenos de la muerte del hombre y los de la muerte del irracional.

4.ª Al dejar de animar al cuerpo, el alma humana ha terminado su misión. Luego no sobrevivirá al cuerpo.—No es cierto que el alma humana tenga por única misión informar al cuerpo. Este es su fin menos principal: su fin último es el bien sumo, la felicidad perfecta, á que constante y naturalmente aspira.

5.ª Si con el deseo innato hacia la felicidad se pretende probar la inmortalidad del alma, habrá que concluir que los malvados también son felices en la otra vida.—No; porque el deseo innato de felicidad sólamente prueba que hay una vida futura para todos los hombres, y que todos pueden hacerse acreedores al goce de la felicidad eterna con las buenas obras, que en esta vida practiquen.

6.ª La satisfacción interna, que acompaña á las acciones virtuosas, y el remordimiento, que persigue al vicio, son suficientes premio y castigo.—Pero á esto debe contestarse, en primer lugar, que no es posible, sin dejarse llevar de la pasión, decir que tales satisfacción y remordimiento son suficientes premio y castigo, tanto más cuanto que la satisfacción y el remordimiento se amortiguan, á medida que el hombre se habitúa á obrar bien ó mal; y, en segundo lugar, que la satisfacción y el remordimiento tienen como razón ó fundamento principal la creencia en una vida futura, en la cual Dios ha de dar á cada uno su justo merecido.

7.ª Si el alma fuese inmortal, el hombre no temería la muerte, sino que la desearía como tránsito á una vida más venturosa.—El hombre tiene horror á la muerte por varias razones: 1.ª porque la muerte es la destrucción del individuo humano, y todo sér aborrece su propia destrucción; 2.ª porque la muerte pone fin al ejercicio de la sensibilidad; 3.ª porque conociendo mejor los bienes de la vida actual que los de la fu-

tura, nos atraen con más fuerza y sentimos perderlos; 4.ª porque ningún hombre puede estar completamente seguro acerca del paradero de su alma en la otra vida. Conviene, sin embargo, advertir que cuanto mayor es la perfección moral de un hombre, tanto menor es su miedo á la muerte; y hasta ciertas personas de gran virtud la reciben con alegría [1]. Luego el horror á la muerte es perfectamente compatible con la inmortalidad del alma, y por alguna razón la confirma.

Ya hemos apuntado en qué consiste la *palingenesia*. Nacida esta teoría en Oriente, profesada en Grecia por los órficos y por Pitágoras, y después por los neoplatónicos y por los árabes en los siglos XII y XIII, ha sido restaurada por el moderno panteismo, y principalmente por Schelling y Hegel, que hizo consistir la inmortalidad del espíritu humano en su identificación con el espíritu universal ó divino, y en la conciencia del mismo. También hemos indicado que es erróneo el principio de que parte la palingenesia, teoría que contiene, además, el inconcebible absurdo de suponer que la inmortalidad del alma humana consiste en la pérdida de su personalidad. En tanto se dice que el alma es inmortal, en cuanto que, después de separada del cuerpo, conserva en la vida futura su propia vida, su propio sér personal y realmente distinto del sér divino, y su propia conciencia de sí misma. Decir que el alma humana, al separarse de la materia, pierde su personalidad equivale á afirmar que se destruye ó reduce á la nada, y la nada es claro que no puede identificarse con el sér, ni menos, si cabe, con el sér infinito. A esto replican los panteistas que no siendo más que fenomenal la substancialidad del alma, sólo puede adquirir la inmortalidad, perdiendo su fenomenal existencia; pero á cualquiera se alcanza que si

1 MENDIVÉ, *Elementos de Psicología*, Valladolid, 1883, págs. 370 á 378. Este autor cita los *Comentarios* del P. VALENCIA á la *Summa theologica* de SANTO TOMÁS.

la substancialidad del alma humana fuese puramente fenomenal ó aparente, el alma en la realidad nada sería, y, por consiguiente, ninguna propiedad podría tener [1].

La doctrina de la inmortalidad del alma racional es, ya que no negada, á lo menos desfigurada por los partidarios de la *metempsícosis* [2], extraña teoría que supone que nuestra alma, al separarse del cuerpo ,sigue viviendo, pero no libre de toda materia, sino informando sucesivamente á otros cuerpos mejores ó peores que los que anteriormente informó, según la conducta que hubiese observado en el primero ó en el últimamente informado, hasta el punto de poder pasar á recibirse en el cuerpo de una bestia ó en el de una planta No pocos defensores de la teoría de la palingenesia, que acabamos de refutar, profesan ó profesaron asímismo la metempsícosis, por considerar que las almas humanas no podían llegar á identificarse con el Espíritu Absoluto, sin conseguir, mediante una serie de expiaciones en distintos cuerpos, la suficiente perfección.

La teoría de la metempsícosis ó transmigración de las almas es muy antigua. Procedente del panteismo oriental, aceptada en Grecia por Pitágoras, Platón, Empédocles y otros, ha sido modernamente reproducida con algunas variantes por ciertos escritores, como Michelet [3], Reynaud [4], Flammarion [5], Laurent [6], y también por los espiritistas. Pero la metempsícosis es una teoría completamente inadmisible.

---

1 Prisco, *Elementos de Filosofía especulativa*, 1884, vol. II, pág.s 306 á 309 (versión española).

2 La palabra *metempsícosis* se deriva mediatamente del nombre griego μετεμψύχωσις y del verbo μετεμψυχόω-ῶ, que significa *hacer pasar un alma de un cuerpo á otro*, y que se compone de la preposición μετά, *trans*, *y* ἐμψυχόω-ῶ, *animar*.

3 En una obra, que versa acerca de *la personalidad de Dios y la inmortalidad del alma*, publicada en Berlin el año 1841.

4 *Terre et ciel*, París, 1854.

5 En su obra sobre *la pluralidad de mundos habitados*.

6 *Etudes sur l' histoire de l' humanité*, vol. IV, pág. 452.

En efecto; la transmigración del alma se opone á la naturaleza de la misma, porque siendo el alma humana forma substancial del hombre, como oportunamente demostraremos [1], tiene una propensión natural á unirse con el cuerpo de que es forma, propensión que ha de durarle, áun después de separarse de él. Por si esto no bastara, supongamos que el alma racional pase á informar otro cuerpo menos perfecto, para expiar en él las culpas que contrajo en el que últimamente habitó. Este nuevo cuerpo será el de una bestia, el de una planta, ó un cuerpo humano. Las dos primeras hipótesis son absurdas, porque si el alma racional pasase á informar el cuerpo de una bestia ó el de una planta, dejaría de ser racional, y, por consiguiente, perdería su naturaleza, cuando no hay sér alguno capaz de perderla. Si el alma racional pasase á informar el cuerpo de otro hombre, debería conservar el recuerdo de las culpas anteriormente cometidas, porque, de lo contrario, la expiación sería imposible, y lo sería también la enmienda del alma. Mas la experiencia nos dice que todavía no ha habido un solo hombre, que conservase semejante recuerdo. Luego la metempsícosis es una teoría errónea y puramente gratuita.

Tiene íntimas relaciones, y áun puede decirse que forma parte de la metempsícosis, la doctrina que supone la preexistencia del alma ó la existencia del alma racional anterior á su unión con el cuerpo. Expondremos y refutaremos esta doctrina al tratar del origen del alma [2].

---

1 Véase la lección 74.ª

2 Véase la lección 77.ª

III.—DEL ALMA RACIONAL CONSIDERADA CON RELACIÓN AL CUERPO.

1.°—De la unidad del alma en el hombre.

LECCIÓN 73.ª

Al estudiar en la Dinamilogía las potencias de nuestra alma, y sobre todo las potencias orgánicas, muchas veces no hemos podido prescindir de considerar al alma humana en cuanto unida con la materia. Pero el presente tratado de la Psicología es el especialmente destinado á examinar el alma racional con relación al cuerpo. Lo dividimos en dos secciones. Explicaremos en la primera la unidad del alma ó del principio vital en el hombre, y en la segunda la unión del alma con el cuerpo, determinando el asiento de aquélla en éste.

La cuestión que versa acerca de la *unidad del alma en el hombre* consta de dos partes. Averíguase en la primera *si el alma racional es común á todos los hombres ó propia de cada individuo humano*, y en la segunda *si hay en cada hombre varias almas ó principios vitales, ó una sola alma.*

Comenzando por la primera de estas partes nos encontramos con la opinión del filósofo árabe Averroes [1]; quien afirmaba que cada hombre tiene su propia alma sensitiva, pero no admitía para todos los hombres más que una sola alma racional, ó un solo entendimiento separado existente en sí mismo, que ilumina

1 Averroes nació en Córdoba (1120 á 1198 ó 1206) y escribió unos difusos comentarios á las obras de Aristóteles; pero, como dice Santo Tomás de Aquino en su opúsculo *De unitate intellectus*, «non tam fuit peripateticus quam peripateticae philosophiae depravator».

á todos los individuos humanos y produce en ellos, según los diversos fantasmas de la imaginación de cada uno, diversas intelecciones. Este error fué restaurado á fines del siglo XV, y ha sido, á corta diferencia, enseñado recientemente por los autores del idealismo panteístico, Fichte, Schelling y Hegel, al establecer como única realidad ora el *yo puro*, ora la *absoluta identidad* del sujeto cognoscente con el objeto conocido.

Pero *la doctrina que no admite más que una sola alma racional para todos los hombres es inaceptable*, en primer lugar, porque despoja al alma humana de su racionalidad, reduciéndola á la categoría de alma sensitiva, y haciendo de este modo imposible la espiritualidad y la inmortalidad del alma humana. No cabe, ciertamente, suponer que el alma racional separada, de esta doctrina, sea un principio esencial ó constitutivo de cada hombre, so pena de incurrir en el gravísimo absurdo de que todos los hombres tengan la misma esencia numérica, absurdo que reduciría á todos los hombres á uno solo, borrando la unidad personal del individuo.

En segundo lugar, la doctrina que rebatimos se opone abiertamente al testimonio de nuestra conciencia. En efecto; si uno mismo fuese el entendimiento de todos los hombres, es claro que los pensamientos de un hombre no se ocultarían, sino que se manifestarían á todos los demás, de suerte que los conocimientos adquiridos por un hombre serían alcanzados simultáneamente por todos, y es claro también que todos los hombres tendrían una misma conciencia, porque ésta es una operación del entendimiento. Nadie es capaz de admitir tales desatinos [1].

Partiendo del principio de que es uno solo el enten-

---

1 Consúltese á S. THOM., *Sum. cont. gent.*, lib. II, cap LXXIII, y á ZIGLIARA, *Summa philosophica*, 1884, vol. II, págs. 184 y sig.tes

dimiento para todos los hombres, nada se conseguiría, diciendo que este entendimiento se aplica á los fantasmas ó imágenes, que son diversos en cada individuo, para explicar que también en cada hombre sean diversas las acciones intelectivas, porque la imagen no es la especie por medio de la cual la potencia intelectiva entiende, sino la materia de la cual se saca la representación ó especie inteligible; y sabido es que de diversas imágenes representativas de objetos semejantes no se abstraen varias especies inteligibles, sino una. Así, por ejemplo, aunque fuesen realmente distintas entre sí las varias imágenes de algún árbol ó de diferentes árboles existentes en el sentido de varios hombres, de todas ellas el supuesto entendimiento separado sacaría una sola especie inteligible, mediante la cual aprendería la esencia del árbol, ejecutando una misma intelección para todos aquellos hombres. Es así que la experiencia nos enseña que cada hombre ejecuta actos intelectivos exclusivamente suyos; luego cada hombre tiene su entendimiento propio, y no hay uno solo para todos [1].

En fin, la doctrina del entendimiento ó del alma racional separada repugna al común sentir de todos los hombres, tanto sabios como ignorantes. Con razón, pues, el cardenal Cayetano decía que esta doctrina no puede ser sostenida en serio, ni merece los honores de la discusión.

Luego es menester concluir que *cada hombre posee un alma racional ó un entendimiento realmente distinto del alma racional ó del entendimiento de los demás hombres.*

Vengamos ya á la segunda y más importante parte de la cuestión propuesta, que versa acerca de si hay en cada individuo humano uno solo ó varios principios vitales ó almas.

---

1 Véase á S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXVI, a. II.

Sobre este particular hay gran divergencia de opiniones, pero todas ellas pueden reducirse á tres, á saber, el tridinamismo, el duodinamismo ó vitalismo y el monodinamismo ó animismo.

El *tridinamismo*, que es la opinión que pone tres almas distintas en cada hombre, fué sostenido principalmente por Platón, quien, según refieren Aristóteles [1] y Cicerón [2], admitía en el hombre un alma intelectiva residente en el cerebro, otra sensitiva residente en el corazón, y otra vegetativa residente en el hígado.

Llámase *duodinamismo* ó *vitalismo* la opinión de aquellos que distinguen dos principios vitales en el hombre. Profesaron esta opinión, entre los antiguos, los maniqueos, que suponían la existencia en cada hombre de un alma buena y un alma mala; en la Edad Media, Occam, que distinguía el alma intelectiva del alma sensitiva, á la cual atribuía también las operaciones vegetativas, y, principalmente entre los modernos, Günther [3] y su discípulo Baltzer. Günther establece la existencia de dos principios vitales en el hombre, uno espiritual y otro animal. El primero es el alma intelectiva, substancia inmaterial creada por Dios. Llama al segundo *fisi*, y le atribuye naturaleza material, considerándolo como la más alta perfección que puede conseguir la materia en su propio desarrollo, y, en su virtud, capaz de ejecutar las operaciones sensitivas y vegetativas. Baltzer trató de mitigar un poco la doctrina de su maestro, enseñando que las operaciones intelectivas y sensitivas proceden del alma racional, pero que ésta no es principio de la simple vida en el cuerpo humano, ó sea, de la vida vegetativa. A Baltzer siguen todos los vitalistas, que pretenden que el principio vegetativo, aunque lo distingan de la ma-

---

1 *Del alma*, l. I, t. 90.

2 «...Plato triplicem finxit animam». CICERÓN, *Tuscul. Disput.* lib. I, X.

3 GUNTHER nació en 1785 y † en 1865.

teria, no es el mismo principio que se halla dotado de sensibilidad y entendimiento [1].

Por último, el *monodinamismo* ó *animismo* sostiene que es uno solo el principio de la vida en el hombre, de suerte que, en virtud de una misma alma, el hombre entiende y quiere, sin necesidad del concurso de los órganos, y siente y vegeta, mediante el concurso de éstos. Afirma, en otros términos, que *el alma racional es el principio único de todas las operaciones que en el hombre tienen lugar.* Es, por tanto, el animismo la doctrina profesada por aquellos que proclaman la *unidad del alma en el hombre,* tomando aquí la palabra unidad no en el sentido de unidad trascendental, sino el de que no hay más que un alma en cada cuerpo humano.

De las tres opiniones que acabamos de apuntar, no vacilamos en aceptar esta última, ó sea, el animismo, no sólo porque tiene en su apoyo la autoridad de los más sabios pensadores, sino porque, además, demuestran firmemente su verdad la razón y la experiencia.

La razón, en efecto, nos dice que siendo el alma ó el principio vital aquello que constituye el individuo viviente, dotándole de una naturaleza determinada, en un mismo viviente no puede haber más de un alma ó principio vital. De lo contrario, el viviente tendría tantas naturalezas distintas, cuantas fuesen sus almas ó principios vitales, y no sería en realidad un solo individuo viviente, sino varios individuos.

Si el hombre tuviese, por ejemplo, tres almas, una vegetativa, otra sensitiva y otra intelectiva, realmente distintas entre sí, estaría también dotado de tres distintas naturalezas, y sería tres distintos individuos; porque el alma vegetativa le daría la naturaleza vegetativa, y lo constituiría en una planta, el alma sen-

---

1 Consúltese á LIBERATORE, *Del composto umano,* Napoli 1880, pág. 217, é *Institut. philosoph.,* vol. II, pág.s 342 y 343.

sitiva le daría la naturaleza animal, y lo constituiría en una bestia, y el alma intelectiva le daría la naturaleza racional, y lo constituiría en un individuo humano. Luego la doctrina, que pone tres almas en cada hombre, es tan absurda como las consecuencias á que nos conduce. Análogas y no menos absurdas que éstas son las consecuencias á que nos lleva el vitalismo, porque si en cada hombre hubiese un alma intelectiva y un alma sensitiva realmente distintas entre sí, cada hombre tendría las dos distintas naturalezas humana y animal, y sería dos distintos individuos, á la vez hombre y bestia; y si en cada hombre hubiese un alma racional y un principio vital vegetativo, cada hombre tendría naturaleza humana y naturaleza vegetativa, y sería á la vez hombre y planta.

Pero es indudable que en el hombre hay perfecta unidad de naturaleza y de persona, conviene á saber, que no posee dos ó tres distintas naturalezas, sino una sola, que no es dos ó tres individuos, dos ó tres substancias, sino un solo individuo, una sola substancia, aunque compuesta, la cual está dotada del poder de ejecutar las operaciones de los tres grados de vida. Si á esto se añade todavía la consideración de que en todas las cosas la unidad procede del mismo principio que su sér, por la sencilla razón de que la unidad de una cosa es consiguiente al sér de la misma [1], deberá concluirse necesariamente que el hombre se halla constituido en tal hombre ó individuo humano por un solo principio formal ó vital, por una sola alma.

Inútil sería decir, para sostener lo contrario, que admitida la distinción entre los principios vitales, la unidad en el hombre resultaría del hecho de ordenar-

---

1 «Ab eodem aliquid habet esse et unitatem; unum enim consequitur ab ens. Quum igitur a forma unaquaeque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur in homine ponantur plures animae, sicut diversae formae, homo non erit unum ens, sed plura». S. THOM., *Sum. contr. gent.*, lib. II, cap. LVIII.

se estos principios entre sí, de tal suerte que el uno fuese la perfección ó el complemento del otro; porque semejante unidad no sería más que una unidad de orden, que es una de las menos perfectas entre todas las especies de unidad, mientras que la unidad de las tres vidas en el hombre no puede ser mayor [1], por pertenecer las tres á un mismo viviente, á una misma persona, á un mismo sujeto, que, ejerciendo distintas potencias, vegeta, siente y entiende [2].

Por su parte, la experiencia ofrece á nuestra consideración tales hechos, que de ellos fácilmente la razón infiere la verdad de que no sólo es uno mismo el principio del cual proceden las operaciones de la vida intelectiva y de la vida sensitiva, sino que también de este mismo principio salen las operaciones de la vida vegetativa.

La experiencia, en efecto, nos enseña que un mismo sujeto en cada uno de nosotros tiene conciencia de los actos de la vida intelectiva y de la vida sensitiva [3], lo cual prueba que unos y otros actos proceden en cada hombre de un mismo principio, de una misma alma; porque claro está que, si el alma intelectiva fuese realmente distinta de la sensitiva, sería tan imposible que aquélla tuviese conciencia de los actos de ésta, como que un hombre tuviese conciencia de los actos de los demás hombres, consistiendo la conciencia en el conocimiento que un sér tiene de sí mismo y de sus propios actos. Es así que el alma racional tiene conciencia de los actos intelectivos y de los sensitivos; luego los actos sensitivos proceden, como los

---

1 «Nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet, quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter, quum unitas ordinis sit minima unitatum». S. THOM., *lug. cit.*

2 Véase á LIBERATORE, *Del compuesto umano*, pág.s 222 y 223.

3 «Idem homo est qui percipit se intelligere et sentire». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXVI, a. I.

intelectivos, del alma racional, y no de un alma sensitiva distinta de ella.

Asímismo la observación interna nos manifiesta que es tan íntima la conexión entre los sentidos y el entendimiento humanos, que basta el hecho de que una cosa sea aprendida por la sensibilidad, para que pueda ser también objeto del conocimiento intelectivo, lo cual se explica recordando que el entendimiento, para ejecutar la intelección, necesita de algún fantasma ó representación sensible, de donde sacar la especie ó representación inteligible. Semejante conexión sería imposible, si los sentidos y el entendimiento no radicasen en un mismo sujeto, esto es, si no fuesen potencias de un mismo principio vital.

Prueba, en fin, que el alma sensitiva y el alma racional son una sola alma, el combate que en nuestro interior libran las pasiones del apetito sensitivo y los afectos del apetito racional. Un mismo sujeto, una misma alma es la que se siente simultáneamente atraida por los bienes sensibles, hacia los cuales se dirigen las pasiones, y por los bienes intelectuales, á que tienden los afectos. Mas esto no podría suceder, si las pasiones y los afectos, aunque procedentes de distintos principios próximos ó potencias, no tuviesen un principio remoto común, cual es el mismo sujeto en que luchan. Ahora bien; las pasiones y el apetito sensitivo pertenecen á la vida sensitiva; los afectos y la voluntad pertenecen á la vida intelectiva; luego el principio de ambas vidas es uno solo [1].

No nos faltan tampoco hechos experimentales de que valernos, para demostrar que las operaciones de

---

1 «Di più, l' uomo prova in sè stesso un fiero contrasto, secondo i diversi appetiti; in quanto si sente come tirato in parti opposte verso i beni sensibili, e verso i beni intellettuali. Ciò non potrebbe in nessun modo sperimentarsi, se la stessa indivisibile anima non fosse quella, che, quasi da contrarii venti combattuta, non venisse sospinta dalla concupiscenza de' sensi, e dall' amor razionale». LIBERATORE, *obr. cit.*, pág. 221.

la vida vegetativa proceden del mismo principio ó de la misma alma, que las operaciones sensitivas é intelectivas. Cualquiera puede observar á menudo en sí propio que muchos actos intelectivos y sensitivos causan perturbaciones más ó menos graves en los actos vegetativos, y viceversa. Así ocurre que la mayor intensidad del ejercicio del entendimiento, de la imaginación, de la voluntad ó del apetito sensitivo etc., debilita, y á veces impide totalmente, el ejercicio de ciertas funciones de la vida vegetativa. Los trabajos mentales, por ejemplo, dificultan la digestión; una pasión enérgica altera la regularidad de los movimientos del corazón, hasta el punto de que puede producir un síncope, y áun la muerte. También sucede que cuando ciertas operaciones de la vida vegetativa revisten gran intensidad, hacen difícil ó imposible el ejercicio de otras operaciones de la vida intelectiva ó de la sensitiva. Tales hechos sólamente pueden explicarse por la razón de que todas las operaciones vitales, que en el hombre se verifican, proceden radicalmente de un mismo principio ó alma, cuya única actividad no puede ser aplicada con mucha intensidad en una potencia, sino á condición de apartarse más ó menos de las demás. De otra suerte, si las distintas operaciones vitales procediesen de distintas almas, es claro que la mayor ó menor intensidad de las operaciones vegetativas nada tendría que ver con la intensidad de las intelectivas ó sensitivas, ni la mayor ó menor intensidad de éstas con la de aquéllas, porque unas y otras se ejecutarían con entera independencia. Luego es menester concluir que una sola alma es el principio de la vida intelectiva, de la vida sensitiva y de la vida vegetativa [1].

---

1 «Tertio apparet hoc (que haya muchas almas esencialmente diferentes en un mismo cuerpo) esse impossibile per hoc, quod una operatio animae cum fuerit intensa, impedit aliam, quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum.» S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXVI, a. III.

El argumento que hemos expuesto fué también presentado, aunque de una

Contra la doctrina de la unidad del alma en el hombre, puede presentarse, en primer término, la dificultad que consiste en decir que, siendo el alma racional una substancia espiritual, no se concibe que pueda ser el principio de las operaciones orgánicas, y sobre todo de aquellas que pertenecen á la vida menos perfecta, ó sea, á la vida vegetativa. Pero esta dificultad queda salvada con sólo recordar otra doctrina, que ya hemos explicado, á saber, aquella según la cual las potencias del alma son realmente distintas entre sí, y realmente distintas de la substancia del alma racional [1]. La diversidad de las varias operaciones vitales, que en el hombre tienen lugar, exige que sean realmente distintos los principios de que inmediatamente proceden, ó sea, sus respectivas potencias; pero el principio radical de todas nuestras operaciones bien puede ser uno mismo, porque todas estas operaciones, aunque de diversa naturaleza, convienen al fin y al cabo en ser operaciones vitales.

Otra dificultad oponen algunos á la unidad del alma, porque se figuran que el alma racional no puede ser principio de aquellas operaciones de que no tiene conciencia, como por ejemplo, las de la vida vegetativa. Pero, áun prescindiendo de que algunos actos de la vida sensitiva y hasta de la intelectiva escapan á nuestra conciencia, y de que á veces llegamos á tener cierta manera de conciencia de algunos actos de la vida vegetativa, ninguna razón hay para decir que el alma racional no puede ser principio de actos inconscientes, sobre todo después de haber demostrado que todos nuestros actos vitales, así los conscientes como

---

manera imperfecta, y hasta errónea, por ERNESTO STAHL, á fines del siglo XVII y principios del XVIII. Véase la obra de este escritor *Theoria medica vera*, al CARD. GONZÁLEZ, *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás*, 1886, vol. II, págs. 363 y sig.tes, y á LIBERATORE, *Del compuesto humano*, 1880, págs. 225 y sig.tes

[1] Véase la lección 44.ª

los inconscientes, proceden del alma racional como de su principio remoto [1].

2.º—De la unión del alma humana con el cuerpo.

LECCIÓN 74.ª

De la naturaleza de la unión del alma con el cuerpo.

El estudio de la unión del alma racional con el cuerpo comprende tres partes. Trátase en la primera de determinar la naturaleza y las propiedades de esta unión; en la segunda de averiguar cómo tenga lugar la unión del alma con el cuerpo en orden á la operación, ó sea, el mútuo influjo entre el alma y el cuerpo; y en la tercera de investigar el asiento del alma en el cuerpo, esto es, el modo de residir y el sitio de la residencia del alma en el cuerpo humano. Compréndese la primera parte en la lección presente, y las dos restantes en las dos siguientes lecciones.

Acerca de la *naturaleza de la unión del alma con el cuerpo* se hallan divididos desde muy antiguo los filósofos. Unos, siguiendo á Platón, que comparaba la unión del alma con el cuerpo á la del motor con el móvil, ó á la del piloto con la nave que gobierna, pretenden que el alma y el cuerpo se unen de una manera *accidental*. Otros, por el contrario, siguiendo á Aristóteles, afirman que el alma y el cuerpo se unen por modo mas íntimo y perfecto que el supuesto por Platón, á saber, de una manera *substancial*. Así lo enseñaban expresamente los Escolásticos, sosteniendo que el alma humana es la *forma substancial* del hombre.

---

1 Consúltese al Card. González, *Filosofía elemental*, 1884, vol. I, pág.s 372 y sig.tes y *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás*, vol. II, pág.s 374 y sig.tes, y á Eleizalde, *Curso de Filosofía, Psicología*, 1890, pág.s 198 y 199.

Para nosotros es indudable que la unión del alma con el cuerpo es substancial, ó, en otros términos, que el alma racional y el cuerpo son dos substancias incompletas en cuanto á la especie, y ordenadas naturalmente á completarse, mediante una unión de tal índole que, merced á ella, resulta constituida una sola substancia completa, un individuo perfectamente determinado en su especie, un hombre. Asímismo tenemos por indudable que, en esta composición substancial de alma racional y cuerpo, desempeña la primera el papel de forma substancial. Pero es menester que demostremos ambas verdades.

Probar que *el alma y el cuerpo se unen substancialmente* es tarea sumamente sencilla. Para conseguirlo no hace falta emplear largos y sutiles raciocinios, sino que basta el testimonio de la conciencia apreciado por la razón. La conciencia y la razón, en efecto, nos dicen que el hombre no es el alma sola, ni el cuerpo solo, sino el compuesto de una y de otro [1]. Ellas nos persuaden de que el alma y el cuerpo se hallan tan intimamente unidos que componen una sola substancia, un solo principio de acción y de pasión, una sola persona, un solo yo [2]. Pues si la unión del alma con el cuerpo es de tal suerte que produce una sola substancia, aunque compuesta, necesariamente esta unión deberá ser substancial.

Además, el alma racional y el cuerpo son dos substancias incompletas. En una lección anterior [3] demostramos que el alma racional es substancia completa en cuanto á la substancialidad, pero incompleta en

---

1 «Ex corpore et anima dicitur esse homo, sicut ex duabus rebus quaedam tertia res constituta, quae neutra illarum est; homo enim nec est anima nec est corpus». S. THOM., *De Ente et Essentia*, c. III.

2 Cuando la palabra *yo* se emplea para significar únicamente el alma humana, tómase esta palabra en un sentido impropio. El yo humano es la persona humana, es la substancia racional completa y compuesta de alma y cuerpo, es el hombre.

3 Véase la lección 70.ª

cuanto á la especie, de suerte que sólo unida con el cuerpo puede ejercer ciertas operaciones y es un hombre. Por eso el alma racional está naturalmente ordenada á unirse con el cuerpo. También el cuerpo humano es una substancia incompleta, porque por sí solo ninguna operación vital puede ejecutar, ni es un individuo humano; mientras que el cuerpo unido con el alma, esto es, el cuerpo animado, es principio de operaciones vitales y es un hombre. Por eso el cuerpo humano está naturalmente ordenado á unirse con el alma racional. Ahora bien; cuando dos substancias completas, y, por tanto, no naturalmente ordenadas á unirse, como por ejemplo, un ginete y un caballo, se unen, la unión de ambas no puede ser más que accidental, y de ningún modo compone una sola substancia. Pero cuando se unen dos substancias incompletas, naturalmente ordenadas á unirse, la unión de ambas es tan íntima que de ella resulta constituida una sola y nueva substancia, una substancia completa, y, por consiguiente, esta unión es verdaderamente substancial. Luego la unión del alma racional con el cuerpo es substancial, porque el alma y el cuerpo son dos substancias incompletas naturalmente ordenadas á unirse, para componer una sola y nueva substancia completa, un hombre.

A la misma conclusión conduce la consideración de la unidad de las operaciones orgánicas que en el hombre tienen lugar. Aunque el alma ejecuta ciertos actos, que son propios y exclusivos suyos, de tal modo que en ellos no intervienen los órganos corporales, otros actos, en cambio, no son ejecutados únicamente por el alma, ni tampoco únicamente por el cuerpo, sino por ciertos órganos animados. Y sin embargo, estos actos, á cuya ejecución concurren el alma y el cuerpo, son unos é indivisibles. Los movimientos del corazón, la sensación externa, la reproducción de una imagen etc. son operaciones orgánicas, ó ejecutadas por el

alma y por el cuerpo; pero son acciones perfectamente unas, áun por parte del principio de que proceden, que es el compuesto humano, de manera que no constan de dos partes, una procedente del alma y otra procedente del respectivo órgano. La explicación de este fenómeno la encontramos en la unión substancial del alma racional con el cuerpo. Cuatro caballos unidos accidentalmente, para tirar de una carroza, ejecutan una acción, que es indivisible por parte de su término, ó sea, por parte del movimiento de la carroza; pero que no es una, sino múltiple en razón á su principio, porque consta de cuatro impulsos distintos. De la misma suerte, si el alma y el cuerpo se uniesen de una manera accidental, las operaciones orgánicas no serían perfectamente unas, sino múltiples, á lo menos por parte del agente; no tendrían por único principio el compuesto humano ó el órgano animado, sino que á la manera de los ríos, que se forman de arroyuelos nacidos de distintas fuentes, dichas operaciones orgánicas serían como mezcla de dos actos diversos, uno de los cuales tendría su origen en el cuerpo y otro en el alma. Pero siendo estas operaciones unas desde su comienzo hasta su término, su principio debe ser sólamente uno, á saber, el hombre, ó la substancia completa que resulta de la unión substancial del alma con el cuerpo [1].

Convengamos, de consiguiente, en que la unión del alma con el cuerpo es substancial, unión que también puede ser llamada *esencial*, *natural* y *personal*. La unión del alma con el cuerpo es esencial ó natural, porque de ella resulta un sólo sér ó substancia completa, la cual es claro que no tiene más de una esencia ó naturaleza. En otros términos, la unión del alma racional con el cuerpo es lo que constituye la esencia física del hombre. Además, el compuesto humano es

1 Consúltese á S. THOM., *Sum. contr. gent.*, lib. III, cap. LVII.

una persona, porque persona es toda substancia completa racional [1]. Luego la unión del alma racional con el cuerpo en cuanto constituye la persona humana, es una unión personal [2].

Importa, sin embargo, no exagerar, sino mantener en sus justos límites, la doctrina que acabamos de exponer. La substancialidad de la unión del alma racional con el cuerpo humano no llega hasta el extremo de destruir la distinción esencial, que media entre estos dos principios constitutivos del hombre. Aunque la unión del alma con el cuerpo sea lo más íntima posible, no por eso deja de ser una verdadera unión; y de la unión de dos substancias nunca puede resultar constituida una substancia simple, sino compuesta. El hombre es, por tanto, un solo sér, una sola substancia completa; pero se compone de dos partes substanciales realmente distintas entre sí, á saber, de una parte espiritual ó alma y de una parte material ó cuerpo.

Habiendo demostrado que es substancial la unión del alma con el cuerpo, no tenemos necesidad de refutar la opinión platoniana, que la reduce á una unión meramente accidental. Pero sí advertiremos que esta opinión es incompatible con la unidad de naturaleza, con la unidad personal y con la unidad de las operaciones orgánicas del hombre, como fácilmente se infiere de cuanto llevamos expuesto. Si el alma racional y el cuerpo se uniesen á la manera que el piloto y la nave, cada hombre tendría dos naturalezas perfectamente distintas, como lo son las naturalezas del piloto y de la nave que rige; cada hombre, además, no sería un solo individuo, una sola subtancia completa, sino dos individuos, dos substancias completas, de cuya unión jamás podría resultar constituido un solo

---

1 Véase la lección 17.ª

2 «....in puris hominibus ex unione animae ad corpus constituitur persona.» S. THOM., *Sum. theol.*, p. III, q. II, a V, ad 1^um^.

sér, como no resulta de la unión accidental del piloto con la nave; en cada hombre, por último, las operaciones orgánicas procederían separadamente de su alma y de su cuerpo, siendo dobles por parte de su origen, bien así como la navegación procede separadamente del movimiento de la hélice del buque y de la voluntad ó del gobierno del piloto.

Vengamos ahora á demostrar que *el alma racional es la forma substancial del hombre.* En la ONTOLOGÍA explicamos qué cosa sea la forma substancial. Toda forma substancial es una realidad substancial incompleta, que determina ó actúa la materia primera, y que convierte á ésta en materia segunda ó en substancia completa [1]. A la forma substancial debe el compuesto su propio sér. Ahora bien; sabemos que el alma racional y el cuerpo son substancias incompletas; pero asímismo sabemos que el alma racional es el único principio vital que hay en el hombre. Luego en la composición de alma y cuerpo, no será éste la realidad que actúe á aquélla, no será el elemento determinante ó perficiente, sino, por el contrario, el elemento determinable ó perfectible, la materia que se hallará en potencia para recibir la actuación ó determinación del alma racional; y en virtud de semejante determinación ó actuación, el cuerpo quedará constituido en cuerpo humano, en un sér viviente, en una substancia completa, en un hombre. Tan cierto es que á su información por el alma debe la materia de nuestro cuerpo ser materia humana, que antes de constituir parte integrante de nuestro cuerpo, las materias que éste se asimila no son humanas, sino de un animal, de un vegetal ó de un mineral, y las materias que de nuestro organismo salen dejan de ser humanas, y son aptas para entrar á hacer parte de otra substancia. Es más; nuestro cuerpo exánime no es ya un hombre, sino un cadáver, cu-

1 Véase la lección 39.ª

ya materia se descompone y penetra en distintos seres. Luego el alma racional es lo que da al cuerpo humano el sér de tal, es aquello que convierte á la materia primera en materia segunda ó en individuo humano; es, en suma, la forma substancial del hombre [1].

A pesar de que el alma se une substancialmente con el cuerpo, siendo la forma substancial del hombre, todavía no puede decirse que el alma racional se una *totalmente* con el cuerpo, esto es, en cuanto á toda su virtud, pues de ningún modo le comunica la virtud intelectiva ni la volitiva. Porque es simple é indivisible, el alma humana no se puede unir al cuerpo según parte de su esencia: únese con él en cuanto á su esencia completa, á saber, en cuanto es substancia racional; pero únicamente le comunica su virtud vegetativa y su virtud sensitiva. Por eso decía Santo Tomás de Aquino que el alma se une al cuerpo según su propia esencia de alma intelectiva, mas no según su operación intelectual [2]. La virtud intelectiva sobrepuja de tal modo la capacidad de la materia, que el acto de entender ni siquiera puede ser orgánico, sino puramente inorgánico, y dicha virtud no puede residir más que en el alma sola.

Una observación haremos para concluir. Hemos explicado la naturaleza ó las propiedades de la unión del alma con el cuerpo, demostrando que esta unión es substancial, esencial y personal; hemos probado que en el compuesto substancial humano el alma racional es la forma substancial, que hace humana la materia de nuestro cuerpo y constituye el hombre;

---

1 Véase como demuestra, con admirable concisión, esta verdad SANTO TOMÁS DE AQUINO: «Id quo corpus vivit, est anima. Vivere autem est esse viventium. Anima igitur est, qua corpus humanum habet esse actu. Hujusmodi autem forma est. Est igitur anima humana corporis forma». Qq. Disp., *De Anima*, a. I.

2 «Licet anima sit forma corporis secundum essentiam animae intellectualis, non tamen secundum operationem intellectualem». S. THOM., Qq. Disp., *De anima*, a. IX.

pero cualquiera comprenderá que no hemos logrado descubrir aquello, en qué consiste realmente el admirable y maravilloso modo cómo tiene lugar la unión del alma racional con nuestro cuerpo. Declaramos con sinceridad que esto último es de dificilísima explicación, y que, por mejor decir, excede en absoluto á las limitadas fuerzas de nuestro entendimiento [1].

LECCIÓN 75.ª

Del mutuo influjo entre el alma racional y el cuerpo.

Estudiada ya la unión del alma humana con el cuerpo en cuanto al sér, tratemos ahora de esta unión en cuanto al obrar, ó sea, del mutuo influjo entre el alma racional y el cuerpo.

Nadie es capaz de negar que existe *cierta correspondencia ó subordinación mutua de acciones entre el alma y el cuerpo* [2], porque esta subordinación es un hecho claramente atestiguado por la conciencia. No se trata aquí, por tanto, de probar la existencia de la repetida subordinación, sino de averiguar su naturaleza y el modo cómo tiene lugar.

Para resolver esta cuestión, es preciso no perder de vista la doctrina desarrollada en la lección anterior, conviene á saber, que el alma racional y el cuerpo se unen substancial, esencial y personalmente. Por consiguiente, hay que considerar y rechazar como erró-

---

1 «Modus, quo corporibus adhaerent spiritus et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest». S. Agustín, *De civitate Dei*, lib. XX, cap. X.

2 A esta correspondencia ó subordinación han dado muchos filósofos el nombre sumamente impropio de *comercio entre el alma y el cuerpo*, «come se si trattasse—dice Liberatore (*Del composto umano*, 1880, pág. 246)—dell' Inghilterra dall' una parte e del Giapone dall' altra». Sostenemos que esta denominación es *impropia*, porque parece expresar que el alma y el cuerpo son dos substancias completas que obran separadamente.

neas todas aquellas teorías, inventadas por los filósofos para resolver la cuestión presente, que sean incompatibles con la unión substancial del alma con el cuerpo. Es una verdad axiomática que la operación sigue al sér, y, en su virtud, cabe afirmar desde luego que la naturaleza de la mutua subordinación de acciones ó del mutuo influjo entre el alma racional y el cuerpo debe conformarse con el modo de ser del alma y del cuerpo en el compuesto humano [1].

Las principales teorías, patrocinadas por los filósofos para explicar la correspondencia entre las acciones del alma y las del cuerpo, son cuatro, á saber: la teoría de la *asistencia* ó de las *causas ocasionales,* la teoría de la *harmonía preestablecida,* la teoría del *influjo físico* y la teoría *escolástica* ó *tomista.*

El más notable representante, y áun el verdadero autor de la primera de estas teorías, fué Malebranche [2], quien aplicó al alma racional y al cuerpo la doctrina del llamado *ocasionalismo,* doctrina que consiste, como en la ONTOLOGÍA [3] indicamos, en negar la actividad ó causalidad eficiente de las causas segundas. Una vez rechazada por Malebranche la actividad propia del alma y del cuerpo, fué lógico al establecer que ni el alma puede obrar sobre el cuerpo, ni el cuerpo sobre el alma. Por eso afirma que Dios produce los actos psíquicos y los movimientos corporales, pero de tal modo que Dios causa en el alma ciertos fenómenos, con ocasión de otros fenómenos del cuerpo, y determinados movimientos corporales, con ocasión de ciertas afecciones psíquicas. Á esta inmediata asistencia ó inter-

---

1 Véase al card. ZIGLIARA, *Summa philosophica,* 1884, vol. II, págs. 178 y sig.tes.

2 *Recherche de la vérité,* lib. VI, chap. V; *De la Méthode,* part. II, c. III, medit. V. En estas obras todavía MALEBRANCHE se muestra partidario del ocasionalismo rígido, aunque posteriormente se inclinó al ocasionalismo mitigado, según indicamos en la lección 36.ª

3 Véase la lección últimamente citada.

vención divina débese, según los partidarios de semejante teoría, la correspondencia ó la harmonía perfecta entre unos y otros fenómenos.

Refutado por nosotros en la METAFÍSICA GENERAL el error ocasionalista, y habiendo demostrado que así el alma humana como todos los seres espirituales y materiales son verdaderas causas eficientes, inútil es que nos detengamos ahora en criticar la teoría de la asistencia, porque esta teoría ha de ser necesariamente tan absurda como el principio de que parte. Por eso nos limitaremos á hacer constar que la teoría de las causas ocasionales es, además, errónea, porque lleva consigo la negación de la unión substancial del alma con el cuerpo, en cuanto considera al alma y al cuerpo como dos substancias independientes, entre las cuales no admite vínculo real ó intrínseco alguno, sino una mera conformidad extrínseca producida por Dios [1]. Advertiremos asímismo que esta teoría no sirve para explicar el mutuo influjo entre el alma y el cuerpo, porque lo suprime, reduciéndolo á una simple correspondencia ó harmonía entre los movimientos del cuerpo y las afecciones del alma. Consignaremos, en fin, que la teoría de las causas ocasionales conduce derechamente al idealismo, porque dentro de ella no cabe afirmar que la sensación sea un acto del sujeto sensitivo, suscitado por la acción material de las substancias corpóreas sobre algún organo del cuerpo; y que conduce también al fatalismo, porque hace imposible el libre albedrío, desde el momento en que despoja de toda actividad á nuestra alma, ó sostiene que las voliciones humanas son ineficaces, en el sentido de que no por ellas dejan de ser producto de Dios todos nuestros actos psíquicos [2].

La teoría de la *harmonía preestablecida* pertenece

1 Véase á LIBERATORE, *obr. cit.*, pág. 251.

2 Consúltese á PRISCO, *Elementos de Filosofía especulativa*, vol. II, págs. 277 y 278 (versión española).

á Leibnitz [1]. Tan lejos se encontraba este filósofo del ocasionalismo, que llegaba á pretender que la esencia de las causas segundas consiste precisamente en su actividad; y, sin embargo, fundándose en que las operaciones del alma y del cuerpo, no son más que inmanentes [2], negaba que el alma obre sobre el cuerpo y que éste obre sobre aquélla. La correspondencia entre los actos del alma y los movimientos del cuerpo era explicada por el filósofo prusiano mediante cierta previsión ó preordinación divina. El alma y el cuerpo son, según Leibnitz, verdaderos autores de sus actos, pero no dueños de los mismos, ó, en otros términos, el alma y el cuerpo ejecutan sus actos necesariamente, habiendo entre estos actos una encadenación tan íntima, que la razón suficiente de uno de ellos se halla por completo en el acto ó en los actos anteriores. Ahora bien; previendo Dios desde la eternidad todos los actos, que han de ser ejecutados durante su existencia por todas las almas y por todos los cuerpos, junta aquel alma y aquel cuerpo, cuyos actos hayan de harmonizarse perfectamente. Por eso el alma y el cuerpo del hombre son como dos relojes, que marchan de acuerdo, marcando siempre las mismas horas.

Pero esta ingeniosa teoría de Leibnitz resulta tan inadmisible como la de Malebranche. Es más: aunque Leibnitz combatió el ocasionalismo y exageró la doctrina de la actividad de las causas segundas, su teoría acerca de la unión ó de la correspondencia entre las operaciones del alma y del cuerpo, adolece de los mismos defectos que la teoría de las causas ocasionales. Como ella, es absurda, porque se opone á la unión substancial del alma con el cuerpo, que considera como dos substancias completas é independien-

1 *Théodicée, Essai sur la bonté de Dieu, la liberté de l' homme et l' origine du mal*, part. I, n. 62.

2 En la lección 22.ª apuntamos que Leibnitz negaba la posibilidad de toda acción transeunte.

tes la una de la otra. Tampoco sirve para explicar el hecho evidente del mutuo influjo entre el alma y el cuerpo, porque en realidad lo niega. Igualmente la teoría de la harmonía preestablecida conduce al idealismo, porque supone que nuestras sensaciones nada tienen que ver con las impresiones orgánicas; y conduce al fatalismo ó á la negación de la libertad de albedrío, porque pretende que todos los actos del alma son completamente determinados por los que ella misma ha ejecutado antes. El alma humana es, para Leibnitz, como un autómata espiritual, incapaz de moderar ó regir sus propios actos, los cuales, aunque sean espontáneos, jamás podrán ser libres.

Á todo lo cual debe añadirse que la teoría de la harmonía preestablecida, repugna á la razón humana y al común sentir de todos los hombres. Es inconcebible, en efecto, que cada uno de nuestros actos sea absolutamente determinado por el precedente, cuando no pocas veces sucédense en el hombre actos de la más diversa naturaleza, como por ejemplo, el estudio de una cuestión metafísica y la percepción de un cañonazo. Repugna, además, á nuestra conciencia y al común sentir de todos los hombres decir, como, por ejemplo, dice Leibnitz, que el alma de Virgilio producía la Eneida y que su mano la escribía, no porque obedeciese al pensamiento y á la volición del poeta, sino porque Dios había previsto desde la eternidad que el alma de Virgilio haría versos, y que una mano adherida al cuerpo de Virgilio los pondría por escrito [1].

La teoría del *influjo físico,* que fué inventada por Euler y defendida principalmente por los discípulos de Locke, establece que el alma obra eficientemente sobre el cuerpo y el cuerpo sobre el alma, de manera que cada una de estas substancias causa en la otra

---

1 Consúltese al card. GONZÁLEZ, *Filosofía elemental*, 1884, vol. I, págs. 387 y 388.

acciones ó movimientos correspondientes á los que en ella se verifican. Así, por ejemplo, las modificaciones orgánicas, determinadas en el cuerpo por la impresión de un objeto material, influyen de tal suerte en el alma, que causan en ella la sensación ó percepción de dicho objeto; y á su vez el alma humana, cuando ha resuelto ó decidido mover algún órgano del cuerpo, causa en él el movimiento por medio de los nervios [1]. En resumen: el alma y el cuerpo son, para los partidarios de la teoría que examinamos, como dos substancias completas é independientes, que ejercen su respectiva actividad la una sobre la otra, á la manera que el ginete obra sobre el caballo, y éste sobre aquél.

Lo indicado basta para que se comprenda que la teoría del influjo físico, aunque más racional, por decirlo así, que las anteriores, contiene el mismo absurdo que ellas, á saber, el que consiste en negar la unión substancial del alma con el cuerpo, no admitiendo entre ambos más que la unión accidental defendida por Platón. Por otra parte, la teoría del influjo físico allana el camino al materialismo, lo cual no requiere largas explicaciones, porque es claro que si el cuerpo por su propia virtud influyese en el alma, el alma sería extensa ó material, como él. En efecto: la acción de los cuerpos ó es movimiento, ó tiene por condición el movimiento, y el movimiento no puede recibirse más que en una substancia extensa, esto es, que conste de partes cuantitativas, de las cuales las unas estén fuera de las otras [2]. Pero siendo el alma racional una substancia incorpórea y espiritual, no podrá ser propiamente modificada por el cuerpo, que es material [3].

Réstanos explicar brevemente la teoría *escolástico-*

---

1 Véase á STORCHENAU, *Psychologia*, p. II, sect. II, cap. V, § CXCVI.

2 LIBERATORE, *Del composto umano*, 1880, pág. 254.

3 «... incorporeum non potest immutari a corporeo». «Nihil ... corporeum imprimere potest in rem incorpoream». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXXIV, a. VI.

tomista [1], que es la única admisible, porque se limita á aplicar á la cuestión presente principios, cuya verdad hemos anteriormente demostrado [2]. Estos principios pueden reducirse á dos: 1.° el alma racional y el cuerpo se unen substancial, esencial y personalmente, constituyendo una sola substancia completa; 2.° todas las fuerzas vitales, que obran en el hombre, proceden radicalmente del alma racional. Además, la teoría tomista se apoya en el testimonio de nuestra conciencia, la cual nos enseña con toda claridad que el alma racional influye físicamente en el cuerpo y que á su vez el cuerpo influye físicamente en el alma. Pero este mutuo influjo no tiene lugar entre el alma y el cuerpo, como entre dos substancias completas é independientes, según pretenden los partidarios de la teoría llamada del influjo físico, sino como entre dos substancias, que, uniéndose esencialmente y componiendo un solo sér, por fuerza deben comunicarse sus peculiares acciones. He aquí porque la teoría tomista ha sido modernamente denominada *teoría del influjo físico de concomitancia y unidad de sér* [3].

Aplicando ahora los dos principios citados, podremos concluir que el mutuo influjo entre el alma y el cuerpo es de dos maneras. En cuanto el alma y el cuerpo se unen substancialmente, siendo el alma la forma y el cuerpo la materia del compuesto humano, el alma influye en el cuerpo de una manera *formal*, y el cuerpo influye en el alma de una manera *material*. En cuanto todas las fuerzas vitales tienen su raíz en el alma, el alma influye *activamente* en el cuerpo, y también en cierto modo el cuerpo influye *activamente* en el alma [4].

---

1 Véase á S. THOM., Qq. Disp., *De veritate*, q. XXVI, *De passionibus animae*, a. X.

2 Consúltese á ZIGLIARA, *Summa philosophica*, 1884, vol. II, pág. 183.

3 CARD. GONZÁLEZ, *Filosofía elemental*, 1884, vol. I, pág. 391.

4 Véase á MENDIVE, *Elementos de Psicología*, 1883, pág.s 338 y sig.tes

Influye el alma en el cuerpo de una manera formal, porque el alma racional, como forma substancial del hombre, determina ó actúa el cuerpo de tal modo, que le da el sér de cuerpo humano y resistencia contra los agentes externos. A su vez, el cuerpo influye en el alma de una manera material, mediante su aptitud para recibir el alma racional y ser informado por ella, de tal suerte que cuando esta aptitud desaparece, el cuerpo deja de ser informado por el alma. También influye materialmente el cuerpo en el alma, por razón de la mayor ó menor perfección de aquellos órganos, que intervienen directamente en la ejecución de las operaciones orgánicas humanas, é indirectamente en la de las inorgánicas.

El influjo activo del alma en el cuerpo consiste en que, siendo el alma el principio radical de todos los actos vitales del hombre, comunica á los órganos el impulso que han menester para concurrir al ejercicio de las operaciones vegetativas, sensitivas (cognoscitivas y apetitivas) y locomotivas. El influjo en cierta manera activo del cuerpo en el alma se reduce á que, concurriendo el cuerpo con el alma á la ejecución de las operaciones de la vida sensitiva, influye indirectamente en la producción de los actos de la vida intelectiva, porque si bien estos actos, como inorgánicos ó puramente espirituales, proceden únicamente del alma racional, sin embargo, en algún modo dependen de las operaciones sensitivas, según oportunamente manifestamos [1]. Así se explica que la mayor ó menor perfección de las operaciones de la vida intelectiva resulte en parte de la mejor ó peor organización del cuerpo, aunque también deba proceder del grado de intrínseca perfección poseida por el entendimiento y por la voluntad [2].

---

1 Véase la lección 55.ª

2 Consúltese á S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXV, a. VII.

Acerca de este mutuo influjo activo entre el alma y el cuerpo, no estará de más advertir que el alma obra en el cuerpo *físicamente y por sí;* pero que el cuerpo, en cuanto recibe el sér y la acción del alma, aunque obra físicamente en ésta, no obra por sí, de suerte que en rigor es el alma quien obra sobre sí misma por medio del cuerpo que informa [1].

LECCIÓN 76.ª

Del asiento del alma racional en el cuerpo.

Comenzamos por declarar que cuando se habla del *asiento* ó del *sitio* del alma en el cuerpo, se usan estas palabras en sentido metafórico. El alma, como substancia espiritual, no puede tener, en rigor, asiento ó sitio, porque no ocupa propiamente lugar. En otros términos, el alma racional sólo puede estar en un lugar *definitivamente*, pero no circunscriptivamente [2].

Para determinar el modo de residir el alma en el cuerpo y el sitio de esta residencia, conviene previamente saber lo que se pretende significar, cuando se dice que un sér está ó se halla en otro según la totalidad de su esencia, según la totalidad de su virtud y según la totalidad de su presencia, advirtiendo que la palabra *totalidad* no siempre expresa el conjunto de las partes reales de que un sér se componga, sino que también denota la esencia ó la perfección completa de una cosa, aunque sea simple como el alma [3].

---

1 «Quia vero corpus et *esse* et *agere* habet non ex se sed ab anima; influxus animae in corpus est physicus et per se; sed influxus corporis in animam est quidem physicus, at non *per se*, quia verius dicendum est quod anima, mediante corpore quod informat, agat in seipsam». Zigliara, *lug. cit.*, pág. 184.

2 Véase la lección 23ª.

3 Consúltese pora toda esta lección á Zigliara, *Summa philosophica*, 1884, vol, II, pág.s 206 y sig.tes

Se dice que un sér se halla en otro *según la totalidad de su esencia ó de su substancia*, cuando está en él según toda su esencia ó substancia físicamente considerada. Así, por ejemplo, yo me encuentro según la totalidad de mi esencia en el lugar que ocupo. Dícese que un sér está en otro *según la totalidad de su virtud ó potencia*, cuando en él ejerce toda la virtud ó poder de que goza. El gobernante de una nación ó comarca, *v. gr.*, está en toda ella según la totalidad de su poder gubernativo. Dícese, por último, que un sér está en otro *según la totalidad de su presencia*, cuando este otro se halla ante él. Yo me encuentro, por ejemplo,según la totalidad de mi presencia en todas las partes de esta habitación.

Pues bien; resumimos la doctrina acerca del asiento del alma en el cuerpo, formulando las tres siguientes afirmaciones: 1.ª *El alma está en todo el cuerpo y en cada una de las partes del mismo según la totalidad de su presencia.* 2.ª *El alma está en cada una de las partes del cuerpo según alguna de sus virtudes, pero no está en cada una de las partes del cuerpo, ni en todo el cuerpo, según la totalidad de su virtud.* 3.ª *El alma está en todo el cuerpo y en cada una de sus partes según la totalidad de su esencia.* Vamos á probar estas tres verdades.

Por lo que toca á las dos primeras, su demostración es sumamente sencilla, y nadie es capaz de negarlas, cualquiera que sea la opinión que profese acerca de la unión del alma con el cuerpo. Es indudable, en efecto, así para los que suponen que el alma y el cuerpo se unen accidentalmente, como para los que enseñan con acierto que se unen substancialmente, que el alma está según la totalidad de su presencia en todo el cuerpo y en cada una de las partes del mismo, porque el alma de ninguna manera podría vivificar ó animar, como realmente vivifica, todas y cada una de las partes del cuerpo, si todo éste no se hallase de algún mo-

do ante el alma. No menos indudable es la segunda verdad, porque á nadie se le oculta que el alma humana no ejercita todas sus potencias en todas y cada una de las partes del cuerpo. Sabido es que hay ciertas operaciones, cuya ejecución se verifica en todos los órganos del cuerpo, como son las operaciones nutritivas, y áun las pertenecientes al sentido del tacto; pero hay otros muchos actos que sólo pueden ser ejecutados por el alma en un determinado órgano, mas no en todos, como por ejemplo, el acto de ver en los ojos y el acto de imaginar en el cerebro. Luego es claro que el alma no se halla en cada una de las partes del cuerpo según la totalidad de su virtud, sino según alguna de sus virtudes. Además, hay actos que el alma racional no ejecuta en órgano alguno del cuerpo, porque son inorgánicos ó puramente espirituales, á saber, los actos del entendimiento y de la voluntad. Debe concluirse, por consiguiente, que, según la totalidad de su virtud, el alma humana no solo no está en cada una de las partes del cuerpo, sino que tampoco está en todo el cuerpo [1]. Conviene advertir que los órganos, en que principalmente reside el alma humana según su virtud, son el cerebro y el corazón, por ser respectivamente los órganos centrales de la vida sensitiva y de la vegetativa.

Viniendo ahora á la tercera de las afirmaciones propuestas, aunque es tan cierta como las anteriores,

---

1 Es muy luminoso el siguiente pasaje de SANTO TOMÁS que transcribe el card. GONZÁLEZ en las pág.s 352 y 353 de su *Filosofía elemental*, 1884, vol. I. «Relinquitur ergo quod secundum totalitatem essentiae, simpliciter enuntiari possit esse totam (animam) in qualibet corporis parte; non autem secundum totalitatem virtutis, quia partes (corporis) diffórmiter perficiuntur ab ipsa ad diversas operationes; et aliqua operatio est ejus, scilicet, intelligere, quam per nullam partem corporis exequitur. Unde sic accepta totalitate animae secundum virtutem (vires seu facultates agendi), non solum non est tota in qualibet parte, sed nec est tota in toto, quia virtus animae (scilicet, vis intelligendi) capacitatem corporis excedit, ut supra dictum est». Qq. Disp., *De spir. creat.*, q. I, a. IV.

exige una demostración más detenida, porque ha sido negada por ciertos filósofos. Nosotros sostenemos que el alma está en todo el cuerpo y en cada una de sus partes según la totalidad de su esencia, ó, en otros términos, que *toda el alma ó toda la substancia del alma está en todo el cuerpo, y toda en cada una de sus partes.*

Que el alma racional según su substancia está en todo el cuerpo y en cada una de sus partes es una verdad demostrable *a priori* y *a posteriori.*

Pruébase *a priori,* ó sólamente por medio de la razón, considerando que es una simple consecuencia de otra verdad ya demostrada, á saber, que el alma es la forma substancial del hombre. No se recibe, ciertamente, el alma racional, como forma substancial que es del hombre, en esta ó en aquella parte del cuerpo, sino en todas las partes que componen nuestro organismo, porque todas y cada una de ellas son verdadera y esencialmente humanas. En tanto son humanos los órganos de nuestro cuerpo, en tanto es humano todo nuestro cuerpo, en cuanto son informados ó actuados por el alma racional. Si algún órgano de nuestro cuerpo no fuese informado por el alma racional, no sería un órgano humano. Luego es claro que el alma racional está según su substancia en todas y en cada una de las partes del cuerpo [1].

La misma verdad se prueba *a posteriori* ó experimentalmente, teniendo en cuenta lo que nos enseña la observación, esto es, que en todas y cada una de las partes de nuestro cuerpo se ejecutan ó perfeccionan actos vitales. En efecto; las sensaciones externas, como oportunamente demostramos, se perfeccionan en los mismos órganos de los sentidos externos, de suer-

---

1 Consúltese á S. Thom., *Sum. theol.*, p. I, q. LXXVI, a. VIII: utrum anima sit tota in qualibet parte corporis, y *Sum. contr. gent.*, lib. II., cap. LXXII, quod anima sit tota in toto et tota in qualibet parte.

te que vemos en los ojos, oimos en el aparato auditivo, etc [1]. Pues bien; si el alma humana estuviese según su substancia únicamente en alguna determinada parte del cuerpo, *v. gr.*, en el cerebro, en ella se perfeccionarían las sensaciones externas; pero perfeccionándose éstas en los distintos órganos de los sentidos, en todos ellos se encontrará el alma, y sabido es que casi todas las partes del cuerpo son el órgano del sentido del tacto. Un argumento semejante, y todavía, si cabe, más poderoso, nos proporcionan los actos de la potencia nutritiva. En todas las partes de nuestro cuerpo se perfeccionan actos nutritivos, todos los órganos corporales vegetan, en todos ellos hay vida. El alma racional es, según anteriormente probamos [2], no sólo el principio de la vida intelectiva y sensitiva, sino también de la vida vegetativa, y, por consiguiente, debe hallarse substancialmente en todas las partes del cuerpo dotadas de esta vida. Luego el alma racional estará según su substancia en todas y en cada una de las partes del cuerpo, porque en todas ellas hay vida vegetativa.

Hasta aquí hemos demostrado que el alma racional se halla según su substancia en todo el cuerpo ó en todas y cada una de las partes del mismo. Una sencilla consideración bastará ahora para probar que el alma está en todo el cuerpo y en cada una de sus partes según la *totalidad* de su esencia. El alma es una substancia esencial é integralmente simple, de suerte que carece de partes reales substanciales [3]. Por tanto, donde el alma esté, ha de estar toda ella, según la totalidad de su substancia ó según toda su substancia. No constando de distintas partes, es claro que el alma no puede tener una parte en un sitio y otra ú otras

---

1 Véase la lección 49.ª

2 Véase la lección 73.ª

3 Véase la lección 70.ª

partes en otro. Luego, estando el alma según su substancia en todo el cuerpo y en todas y cada una de las partes del mismo, toda el alma, ó el alma según la totalidad de su esencia, estará en todo el cuerpo y en todas y cada una de sus partes.

La doctrina contraria á la que acabamos de demostrar consiste en suponer que el alma humana reside en una parte ú órgano del cuerpo. Pero ni los filósofos antiguos, ni los modernos, que han patrocinado semejante doctrina, han conseguido ponerse de acuerdo acerca de cuál sea esa parte del cuerpo donde tiene su residencia el alma. De los antiguos, unos decían que reside en la cabeza, otros en la sangre, otros en el corazón, etc [1]. Entre los modernos, prevaleció la sentencia de que el alma humana tiene su morada en toda la masa encefálica, en el cerebro ó en parte de él, y que desde allí rige ó gobierna todo el cuerpo. Así Peyron señalaba, como residencia de nuestra alma, el cuerpo calloso, Oliva Sabuco el cerebro, Descartes la glándula pineal, Lorry la médula oblongada, etc. Todas estas opiniones descansan en el falso y ya refutado principio de que la unión del alma con el cuerpo no es más que accidental, y, por tanto, en la negación de que el alma sea la forma substancial del hombre; y nacieron, además, de que sus autores ó defensores no acertaban ó no aciertan á comprender que, siendo el alma una substancia simple, pueda hallarse en todo el cuerpo ó extenderse por todo él. Pero nosotros ya hemos explicado [2] cómo esta impropiamente llamada extensión es perfectamente compatible con la simplicidad del alma racional. Áun caso de que no fuese compatible, nada adelantarían los mantenedores de la opinión que exami-

---

1 Coleccionaron estas opiniones CICERÓN, *Tusculan. disput.*, lib. I, c. IX, PLUTARCO, *De las opiniones de los filósofos*, lib. IV, c. V, y TERTULIANO, *De anima*, c. XV.

2 Véase la lección 70.ª

namos, con decir que el alma reside en una parte del cuerpo, porque todas las partes del cuerpo son extensas. El único modo de salvar esta supuesta incompatibilidad sería afirmar que el alma reside en un punto inextenso ó matemático del cuerpo; pero semejante afirmación es inadmisible, en primer lugar, porque el punto matemático no existe en la realidad, sino que es una mera abstracción del geómetra, y, en segundo término, porque si por ventura fuese posible y existiese algún punto indivisible en el cuerpo, y en él residiese el alma, todas las sensaciones se confundirían entre sí, y no cabría ejecutar varias sensaciones simultáneamente, sin contar con que todos los nervios sensorios no se reunen en un punto inextenso del cerebro.

Los partidarios de que el alma humana reside en el cerebro se figuran probar su tesis, arguyendo que en el cerebro es donde las sensaciones externas se perfeccionan. Pero en esta misma lección hemos repetido que las sensaciones se perfeccionan en los órganos de los sentidos externos. Sabemos, además, que son completamente ineficaces los argumentos que se aducen para demostrar que en el cerebro tienen lugar las sensaciones.

También queriendo probar que el alma reside únicamente en el cerebro, se alega el hecho de que el excesivo meditar ó discurrir fatiga á este órgano, y áun el de que las lesiones cerebrales impiden ó perturban el ejercicio del entendimiento. Pero tales hechos únicamente demuestran aquella cierta dependencia en que el entendimiento, durante la presente vida, se halla respecto de las potencias sensitivas, cuyo órgano central es el cerebro, dependencia que más de una vez hemos mencionado [1].

Las objeciones que, contra la doctrina por nosotros demostrada, dirigen los que quieren encerrar el

---

1 Véase la lección 55.ª

espíritu humano en el mezquino espacio de un órgano ó parte del cuerpo, no pueden ser más baladíes.

Así, dicen: si el alma humana reside en todo el cuerpo, deberá crecer ó disminuir con él, lo cual es absurdo. Pero esta dificultad desaparece con sólo advertir que el alma racional es una substancia simple, y que la naturaleza del alma en modo alguno se altera, al informar el cuerpo; tanto más, cuanto que el alma está naturalmente ordenada á informarlo. Pues bien; siendo el alma racional una substancia simple, es claro que no será capaz de aumento ni de disminución; porque únicamente pueden aumentar ó disminuir las cosas que constan de partes substanciales realmente distintas.

Y añaden: si el alma está toda entera en un brazo, el brazo solo será un hombre, porque constará de materia y alma racional. A lo cual se contesta que por estar el alma racional en un brazo, informándolo, el brazo será un miembro humano; pero no todo el hombre, porque el alma está en el brazo como en una parte del cuerpo, y no como en un todo separado de otro sér.

Dícese, en fin: si toda el alma racional estuviese en todas y cada una de las partes del cuerpo, en todas y cada una tendría también la inteligencia, y podría afirmarse, por ejemplo, que el alma entiende en los pies. Pero esta dificultad se salva, recordando la doctrina que hemos demostrado, á saber, que el alma racional, en cuanto á sus virtudes inorgánicas, no está en parte alguna del cuerpo, de suerte que el alma no entiende en los pies, como tampoco en la cabeza, sino en sí misma. Si el vulgo se figura que entendemos en la cabeza, su equivocada creencia descansa en la verdad de que dentro de la cabeza están los órganos principales de los sentidos, cuyas operaciones se relacionan íntimamente con las intelectivas.

IV.—DEL ORIGEN DEL ALMA RACIONAL.

1.°—Del origen de las primeras almas humanas y de los primeros hombres.

LECCIÓN 77.ª

El alma humana, aunque inmortal, no es eterna. Si el alma humana nunca hubiese comenzado á existir, si desde la eternidad existiese por sí misma, sería una substancia infinita, porque la infinidad es un atributo que se sigue necesariamente de la existencia *a se*, como veremos en la Teodicea [1]. Pero la limitación de nuestra alma es cosa tan evidente, que no exige prueba alguna. Luego el alma humana no existe por sí misma, sino por otro sér: el alma humana es un ente *producido*, un ente que ha comenzado á existir. Cabe investigar, por consecuencia, cuál haya sido el *origen del alma racional.*

La cuestión relativa al origen del alma humana se divide en otras dos, que conviene distinguir cuidadosamente. Estas dos cuestiones son: 1.ª *Cuál fué el origen del alma racional de los primeros hombres.* 2.ª *Cuál es el origen del alma racional de los individuos que sucesivamente perpetúan la especie humana.* La primera de estas dos cuestiones constituye el objeto de la presente lección, y la segunda de la inmediata siguiente.

Cuando se trata de averiguar el origen del alma racional de los primeros hombres, es imposible prescindir de averiguar también el origen del cuerpo de los mismos. No sucede lo propio cuando se quiere de-

---

1 Véase la lección 83.ª

terminar el origen del alma racional de los ulteriores hombres; porque es claro que el cuerpo del hijo es engendrado por los padres. De aquí que en realidad la primera de las cuestiones apuntadas verse acerca del *origen de las primeras almas humanas y de los primeros hombres.*

Las teorías que se han formulado para explicar este origen pueden reducirse á tres, á saber: el transformismo ó teoría de la descendencia, el emanatismo ó teoría de la emanación y el creacionismo ó teoría de la creación.

El *transformismo* es una teoría esencialmente materialista, y ha recibido también el nombre de *teoría de la descendencia*, porque consiste en pretender que las especies superiores ó más perfectas de la escala zoológica proceden ó descienden, en virtud de una serie de sucesivas transformaciones, de las especies inferiores ó menos perfectas. El mismo hombre, según la totalidad de su sér, es un producto de estas transformaciones, y constituye el más alto grado del desarrollo transformista y progresivo de las especies animales. Según Darwin [1], principal representante de la teoría de la descendencia, los inmediatos ascendientes del hombre son los cuadrumanos, y entre éstos los monos catarrhinos. De manera que no sólo la substancia material del hombre y las fuerzas físicas y propiedades orgánicas del mismo deben su origen á dicha especie simia, sino que de ella proceden también

---

1 El más notable precusor del darwinismo fué el naturalista LAMARK, que publicó en 1809 su obra titulada *Philosophie zoologique*. Medio siglo después, en 1859, apareció el famoso libro de CARLOS DARWIN sobre el *Origen de las especies*, en el cual su autor todavía no se atreve á aplicar al hombre la teoría de la descendencia, como hizo pocos años después en sus obras tituladas *Origen del hombre* y *Descendencia del hombre*, cuando ya su discípulo HAECKEL había afirmado que el hombre es una transformación del mono. Numerosas y muy notables son las obras que han visto la luz, combatiendo victoriosamente y bajo todos sus aspectos la hipótesis transformista.

las dotes intelectuales, morales y áun religiosas, esto es, la parte psíquica humana. Luego si se acepta la teoría de la descendencia, no puede señalarse al alma racional más origen que el desarrollo transformista y progresivo de las especies animales.

No es este lugar oportuno para refutar el transformismo en general. Semejante tarea corresponde á la Biología, ó tratado de la Cosmología dedicado al estudio de los seres vivientes del mundo. Nos limitaremos, por consiguiente, á consignar que la teoría de la descendencia no es más que una hipótesis infundada, porque ningún hecho puede alegarse que la justifique, y porque está en contradicción con las enseñanzas de las ciencias naturales. Contra la teoría de la descendencia se levanta, tan firme ahora como antes, la *teoría de la estabilidad*, la cual enseña que cada especie de animales presenta ciertos caracteres invariables, que esencialmente la distinguen de las demás especies, siendo absolutamente imposible que individuos de una se conviertan en individuos de otra, ó puedan engendrarlos. La única transformación racional y experimentalmente admisible es la que puede tener lugar dentro de cada especie, á saber, en las diversas y más ó menos perfectas variedades que cada especie comprende [1].

Pero vengamos á examinar los principales argumentos que el transformismo aduce, pretendiendo probar que el hombre desciende de algún animal, y especialmente del mono.

Dicen, en primer lugar, los transformistas que nuestros primeros antepasados vivían en un estado muy parecido al de los animales, á saber, en la mayor bar-

1 Consúltese á PESCH, *Institutiones Philosophiae naturalis secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholasticum*, 1880, pág.s 612 y sig.tes, á STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, 1887, vol. II, pág.s 243 y sig.tes, á ROSSIGNOLI, *Principii di Filosofia*, 1889, pág.s 371 y sig.tes, á ELEIZALDE, *Curso de Filosofía, Psicología*, 1890, pág.s 231 y sig.tes, etc.

barie ó salvajismo, y que esto manifiesta su procedencia originaria de los irracionales. Pero sin valerse de las enseñanzas de la Revelación acerca del primer estado del hombre, no pocos escritores eminentes, como Vallace, Max Müller etc., fundándose en hechos históricos y en el lenguaje, sostienen que los primeros hombres gozaron de una gran cultura, y que posteriormente la perdieron. De todos modos, aunque el estado primitivo del hombre hubiese sido el salvaje, cosa que no admitimos, todavía de semejante estado primitivo no cabría inferir lógicamente el origen animal de la especie humana.

Los transformistas se han dedicado á buscar cráneos fósiles de hombres y de monos, con la esperanza de encontrar en ellos el tránsito gradual del mono al hombre; pero han sido tan infortunados que hasta ahora no han conseguido descubrir, ni es posible que descubran jamás, un solo cráneo revelador de semejante tránsito. Las irregularidades de los cráneos, que han presentado con aire de triunfo, han sido perfectamente explicadas dentro de la teoría de la estabilidad. Por eso el mismo transformista Virchow dice que es menester abandonar el camino de los fósiles, si se quiere probar que el hombre procede del mono.

Se ha alegado también, en apoyo del transformismo, la semejanza del organismo humano con el organismo del mono y de los mamíferos en general. Y se ha dicho: el cuerpo humano está construido según el mismo tipo que el de estos animales; luego el hombre debe proceder de los mamíferos, é inmediatamente del mono. Pero cualquiera es capaz de descubrir la falta de lógica de este argumento. Concedamos que el organismo humano es parecido al de los mamíferos, y sobre todo al del mono. ¿Qué razón hay para inferir de esta semejanza que el hombre procede originariamente de los animales? Claro está que ninguna. Además, el organismo humano, aunque en algo semejante al del mono,

presenta caracteres que marcadamente lo distinguen del de todos los mamíferos, incluyendo los cuadrumanos, y que enumeran los naturalistas; siendo de notar que las diferencias más importantes se muestran precisamente en el cráneo y en la masa encefálica.

En favor de la teoría de la descendencia se ha presentado, especialmente por Häckel, otra razón fundada en el supuesto de que la serie de formas, que recorre el embrión de un organismo, es como una abreviada reproducción de la larga serie de formas, que han recorrido desde los más remotos tiempos los predecesores animales de dicho organismo. Así, enseña Häckel que el embrión humano en nada se diferencia durante la primera etapa de su desarrollo del embrión animal, y que después recorre, en etapas sucesivas, las formas de las distintas especies animales, desde las menos perfectas á las más perfectas, hasta llegar á la del mono, y, por último, á la humana. Luego, concluye, el hombre procede de las sucesivas transformaciones de los animales, é inmediatamente de la transformación del mono. Mas áun prescindiendo de que el supuesto en que se funda Häckel es puramente gratuito é indemostrable, porque da como cierta la absurda teoría de la descendencia en general, y áun admitiendo por un momento que el sucesivo desarrollo del embrión humano reproduzca las distintas formas de las especies animales hasta llegar al mono, hace falta abandonar por completo las reglas de la Lógica, para inferir de lo último la procedencia originaria del hombre de las distintas especies de animales, é inmediatamente de los cuadrumanos, porque esta conclusión de ninguna manera puede seguirse racionalmente de aquel antecedente ó premisa. Con semejante manera de argumentar la demostración de los mayores delirios se hace aparentemente posible. Ni es cierto tampoco que en nada se distinga el embrión humano, en la primera etapa de su desarrollo, del embrión de

los demás animales, ni áun del de los mamíferos, porque entre estos embriones los naturalistas y fisiólogos encuentran marcadas diferencias. Los mismos óvulos del hombre y de varios mamíferos ofrecen cualidades muy distintas, como lo demostró Th. Bischoff en 1876 ante la Academia de Munich [1]; pero aunque ni el microscopio ni el químico fuesen capaces de diferenciarlos, dichos óvulos deberían distinguirse esencialmente entre sí, porque son esencialmente distintos los seres que se producen con su desarrollo. En fin, tampoco es cierto que el embrión humano, en su evolución, recorra las distintas formas de los animales, sino que procede de los caracteres más generales de un gran grupo á los más especiales, y á los especialísimos del hombre.

Alegan, además, los transformistas, queriendo justificar la aplicación de su teoría al origen de la especie humana, el hecho de la existencia en el hombre de los llamados *órganos rudimentarios,* tales como los músculos de la frente y de las orejas, el vello que cubre el cuerpo, el coxis ó porción inferior de la columna vertebral, etc. Darwin cree que semejantes órganos son restos de órganos anteriormente desarrollados, y que se han consumido porque ya no son útiles al hombre en su estado actual. Estos órganos rudimentarios, añade Darwin, sólo pueden ser explicados, creyendo que un antepasado animal del hombre los poseía en su completo desarrollo, pero que con la nueva vida y costumbres del hombre se hicieron inútiles, y por eso se redujeron, cumpliendo *la ley de la selección natural* [2]. Mas nadie puede tomar en serio ese origen de los llamados órganos rudimentarios.

---

1 Véase á Stöckl, *Lehrbuch der Philosophie*, 1887, vol. II, pág. 313.

2 Así llama Darwin á la supuesta ley, en virtud de la cual se conservan en los animales los órganos útiles y van desapareciendo los inútiles ó perjudiciales. A esta ley añadía otras tres, que asimismo regulan, según su absurda hipótesis, la transformación de las especies, y que son: *la ley de la lucha por la vida, la ley de la divergencia de la forma de los antepasados* y *la ley de la transmisión hereditaria.*

Estos órganos pertenecen, como todos los restantes, al tipo completo del cuerpo humano, aunque no conozcamos el fin especial de cada uno de ellos. Pero cabe, además, preguntar á los darwinistas: ¿porqué razón los músculos de la frente y de las orejas no habrían de ser útiles al hombre? ¿porqué, si estos músculos son inútiles al hombre, no los ha perdido completamente, del mismo modo que ha perdido la cola, según que es un apéndice exterior del cuerpo? ¿por ventura á los habitantes de los paises fríos no les prestaría gran servicio una vestidura de pelo, como la de muchos animales? En suma, los órganos rudimentarios de Darwin nada dicen en favor de su teoría.

Por último, acúdese, para probar el origen animal del hombre, ó los llamados *microcéfalos,* esto es, á aquellos hombres que nacen con un cráneo y un cerebro excesivamente pequeños y parecidos á los del mono; porque los transformistas, y particularmente Vogt y Häckel, se figuran que la *microcefalia* es una forma de lo que denominan *atavismo,* ó sea, cierta supuesta manera de salto atrás ó aparición en un animal ó en el hombre de alguna propiedad que sus antepasados tuvieron, pero que ya en la actualidad no posee ordinariamente dicho animal ó el hombre. Así es que de los casos de microcefalia infieren los transformistas que el hombre fué originariamente una especie de mono. Pero las modernas investigaciones han evidenciado que el cerebro de los microcéfalos es completamente distinto del cerebro del mono, y que sólo tiene con él muy remotas semejanzas. Es más: los trabajos de los especialistas en la materia han puesto también fuera de toda duda la verdad de que la microcefalia tiene un carácter puramente patológico, y permiten afirmar, sin la menor vacilación, que el cerebro de los microcéfalos ha sido por una ú otra causa estorbado desde el principio en su desenvolvimiento.

En vano sería que siguiésemos refutando nuevos argumentos de los transformistas, porque ninguno de ellos es capaz de resistir la crítica imparcial y desapasionada. Hay que relegar, por consiguiente, al dominio de la fábula esa novelesca teoría, según la cual el mono y en general todos los animales son los antepasados del hombre.

No estará de más, sin embargo, advertir que el transformismo borra la distinción esencial entre el hombre y la bestia. Careciendo las bestias de inteligencia, no siendo su alma espiritual, sino dependiente de la materia, constituye un gravísimo absurdo suponer que el hombre, cuya alma es intelectiva y espiritual, haya podido ser un producto de largas transformaciones de las especies animales. Sabido es que la perfección del efecto se contiene de alguna manera en su causa eficiente, y que, por lo tanto, ningún sér puede estar dotado de una perfección ó de una nobleza superior á la de la causa que lo ha producido [1]. Si el alma racional y espiritual, si el hombre, cuya es esta alma, fuesen un producto de la evolución transformista de los irracionales, forzoso sería admitir un efecto más noble que su causa. En realidad, la teoría de la descendencia es incompatible con la espiritualidad del alma humana, y por esta nueva razón también debe ser resueltamente rechazada.

No menos inaceptable es la *teoría de la emanación,* que pretende explicar el origen del alma racional, diciendo que ésta ha emanado de la substancia divina. Tal fué la opinión profesada por los pitagóricos, los estóicos y los neoplatónicos, y áun por los maniqueos y los priscilianistas, opinión que reprodujeron los pseudo-aristotélicos árabes de la Edad Media, cuando afirmaban que el alma intelectiva común á todos los hombres [2] había emanado de Dios.

1 Véase la lección 34.ª

2 En la lección 73.ª refutamos la existencia de semejante alma.

Breves consideraciones bastarán para refutar esta teoría. En primer lugar, se opone á la absoluta inmutabilidad de Dios. El acto de emanar el alma humana de la substancia divina determinaría en ella una verdadera mutación, porque en el sér divino se haría actual, en el momento de la emanación, algo que antes era meramente potencial. También es incompatible el emanatismo con la absoluta simplicidad de Dios, si afirma que el alma humana es una partícula salida de la substancia divina. De lo contrario, si quiere dejar á salvo este atributo divino, debe suponer que el alma humana contiene en sí la divina esencia, según la perfecta totalidad de la misma, y, como el alma, mientras está unida con el cuerpo, depende de algún modo de él, habría que afirmar que la esencia divina se hace dependiente de nuestro cuerpo, lo cual repugna en absoluto á la esencia del Sér supremo. Por último, si el alma racional fuese una emanación de Dios, debería poseer todas las perfecciones divinas, siendo inmutable, eterna, necesaria, omnisciente, en suma, absolutamente infinita, cuando el alma racional es el menos perfecto de todos los espíritus. Luego la teoría de la emanación es tan absurda como las consecuencias á que lógicamente conduce, y no sirve para explicar el origen de las almas de los primeros hombres, ni tampoco para explicar el origen de las almas de los descendientes de éstos.

El examen que hemos hecho de las anteriores teorías nos ha colocado en el camino, que conduce derechamente á la verdad en la cuestión presente. El alma racional, como al principio decimos, no se ha dado á sí misma la existencia, sino que la ha recibido de otro sér. Hemos demostrado que las almas racionales de los primeros hombres no fueron un producto de la transformación de las especies animales, ni tampoco salieron por emanación de la substancia divina. Es claro que ni la nada, ni el acaso pudieron dar la exis-

tencia al alma, porque lo que nada es nada puede hacer, y el acaso nada es en la realidad [1]. Luego únicamente cabe explicar el nacimiento de las primeras almas, afirmando que recibieron la existencia de Dios. Pero ocurre todavía preguntar: ¿cómo las produjo Dios? Una cosa sólamente puede ser producida de dos maneras por su causa, á saber, formándola ésta de una materia preexistente, ó bien sacándola de la nada, ó creándola. Es indudable que las primeras almas racionales no fueron formadas de una materia preexistente, porque los seres de tal modo producidos son necesariamente materiales, y las almas humanas son inmateriales y espirituales; luego debemos concluir que las primeras almas racionales fueron creadas por Dios. He aquí la doctrina proclamada por los defensores de la *teoría de la creación* ó del creacionismo, y he aquí demostrada también la verdad de esta teoría, verdad que confirmaremos en la lección siguiente.

Pasemos ahora á investigar *en qué tiempo fueron creadas las primeras almas racionales.*

Tampoco hay en este punto acuerdo entre los filósofos, porque mientras unos sostienen la preexistencia del alma racional respecto del cuerpo, otros afirman que Dios creó el alma racional para infundirla inmediatamente en la materia. Esta última opinión ha sido y es la generalmente admitida, y debe ser considerada como la verdadera.

Platón fué el primero que defendió la opinión contraria, diciendo que todas las almas humanas vivieron originariamente fuera de los cuerpos; pero que, habiendo cometido cierto crimen, vinieron á expiarlo en esta especie de cárcel obscura, que llamamos cuerpo, de suerte que el estado de unión con la materia es para el alma un castigo ó una pena, y el cuerpo como un lugar de purificación. Tal es la *teoría de la*

---

1 Véase la lección 41.ª

preexistencia de las almas, que, profesada más tarde por los neoplatónicos, fué reproducida, después de la aparición del Cristianismo, por el apologista Orígenes [1].

Pero esta teoría es totalmente errónea. Ni las almas de los primeros hombres, ni las almas de sus numerosísimos descendientes preexistieron á sus respectivos cuerpos, sino que su existencia comenzó con la de ellos.

En efecto: la preexistencia de las almas está en contradicción con la doctrina ya demostrada de la unión substancial del alma con el cuerpo. El alma racional, como forma substancial del hombre, tiene inclinación natural á unirse con el cuerpo, siendo esta unión conforme á su naturaleza. Claro está que el alma racional, en cuanto es espiritual ó independiente del cuerpo, puede existir separadamente de la materia; pero semejante estado no le es natural, sino más bien *praeter naturam.* Ahora bien; siendo, como enseña la experiencia, lo natural siempre anterior á lo no natural, y correspondiendo á la sabiduría divina crear todas las cosas en su estado natural, debe concluirse que el primer estado del alma humana es el de su unión con el cuerpo, y que la teoría de la preexistencia de las almas es falsa. Además, si las almas preexistiesen á los cuerpos y viniesen á unirse con ellos para expiar cierto crimen, la unión del alma con el cuerpo sería meramente accidental, como lo es la del delincuente con la celda que en la cárcel habita: el alma humana debería ser una substancia específicamente completa, que no necesitaría del cuerpo para constituir con él una sola substancia totalmente determinada en la especie. Luego

---

1 ORÍGENES, que nació en Alejandría el año 185, se muestra en su obra, quizá adulterada, Περὶ ἀρχῶν, muy conocedor y entusiasta de las doctrinas platónicas, alguno de cuyos errores aceptó.

la teoría de la preexistencia es incompatible con la unidad substancial del hombre [1].

Ni es admisible tampoco que la unión del alma racional con el cuerpo tenga el carácter de castigo, y por objeto la purificación del alma mediante la expiación; porque, según indicamos al refutar la metempsícosis [2], ningún hombre hay ni ha habido, cuya alma recordase haber cometido en una existencia anterior crimen alguno, que debiera purgar en esta vida. A lo cual puede añadirse que si fuese una pena, y, por consiguiente, un mal para nuestra alma su unión con el cuerpo, el alma, en virtud de su inclinación natural al bien, desearía librarse, como de un mal, de su unión con el cuerpo, cuando sucede precisamente lo contrario, á saber, que los hombres tienen horror á la muerte, y desean prolongar el mayor tiempo posible el actual estado de unión de su alma con la materia.

Convengamos, pues, en que *el alma racional ha comenzado á existir ó ha sido creada por Dios en el momento de su unión con la materia*, y, por tanto, en que la teoría de la preexistencia de las almas es absurda.

---

1 Todavía SANTO TOMÁS DE AQUINO, para confirmar nuevamente la verdad según la cual las almas racionales comienzan á existir al unirse con el cuerpo, presenta el siguiente dilema: «Si animae sunt creatae absque corporibus, quaerendum est, quomodo sint corporibus unitae. Aut enim hoc fuit violenter, aut per naturam. —Si autem violenter (omne autem violenter est contra naturam), unio igitur animae ad corpus est praeter naturam; homo igitur, qui ex utroque componitur, est quid innaturale; quod patet esse falsum....—Si autem naturaliter animae sunt corporibus unitae, naturaliter igitur animae in sui creatione appetierunt corporibus uniri. Appetitus autem naturalis statim prodit in actum, nisi sit aliquid impediens... Statim ergo a principio suae creationis fuissent (animae) corporibus unitae, nisi esset aliquid impediens. Sed omne impediens executionem naturalis appetitus, est violentiam inferens. Per violentiam igitur fuit quod animae essent aliquo tempore a corporibus separatae, quod est inconveniens,... quia violentum est quod est contra naturam, quum sit per accidens, non potest esse prius eo quod est secundum naturam, neque totam speciem consequens». *Sum contr. gent.*, lib. II, cap. LXXXIII.

2 Véase la lección 72.ª

Digamos ahora cuatro palabras acerca del *origen del cuerpo de los primeros hombres.*

Recientemente ha habido quienes, proponiéndose conciliar la teoría de la descendencia con la espiritualidad del alma racional y con la creación de ésta por Dios, han profesado la extraña doctrina de que el cuerpo humano procede de una transformación más ó menos larga de las especies animales, añadiendo que cuando el cuerpo humano llegó por este camino á obtener su completo desarrollo, recibió del Creador el alma racional. De manera que los escasos partidarios de esta doctrina vienen á conceder al cuerpo una cierta preexistencia, ó existencia anterior, á lo menos en cuanto á su desarrollo, á su unión con el alma [1]. Semejante doctrina, sin embargo, de ningún modo puede ser admitida, porque con ella sería menester aceptar como verdadera toda la teoría de la descendencia, cuya falsedad hemos evidenciado, y porque sus mantenedores son incapaces de presentar una sola prueba en su apoyo. En realidad, el transformismo y la espiritualidad del alma mutuamente se excluyen, siendo cosas completamente inconciliables. Cuando una hipótesis, como la que ahora consideramos, no representa más que una concesión á una teoría falsa, y, por otra parte, carece de razones que la abonen, no merece fijar la atención del hombre científico.

A la manera que el alma no existió anteriormente al cuerpo, así el cuerpo de los primeros hombres no existió anteriormente á la creación del alma racional, porque en tanto es humano el cuerpo del hombre, en cuanto recibe la información del espíritu humano. Luego el cuerpo y el alma de los primeros hombres comenzaron á existir *simultáneamente*. Pues bien; esta simultaneidad de la producción del alma racional y del cuerpo humano, la inclinación natural á unirse con

---

1 Stöckl, *Lehrbuch der Philosophie*, 1887, vol. II, pág. 357 y 358.

un cuerpo, que Dios puso en el alma, al crearla, dotándola de la esencia que posee, y la imposibilidad de que causa alguna mundana pudiese dar la existencia á un organismo tan admirable como el de nuestro cuerpo, son poderosísimas razones que nos mueven á afirmar resueltamente que los primeros hombres salieron completos de las manos de Dios, ó sea, que Dios produjo á la vez y juntó el cuerpo y el alma de los primeros hombres. Pero el alma racional, según hemos demostrado, sólo pudo ser producida por medio de un acto creador, mientras que el cuerpo, por razón de su materialidad, bien pudo y debió naturalmente ser formado de una materia preexistente. Concluyamos, por tanto, que la única explicación científica del origen del hombre es la que considera á éste como obra divina, afirmando que Dios formó de una materia preexistente el cuerpo del primer hombre, y que al mismo tiempo creó y le infundió un alma racional. He aquí como las enseñanzas de la verdadera ciencia coinciden con las enseñanzas de la Revelación, que explica el origen del hombre, diciendo: "*Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem*„ [1].

Prescindimos de averiguar si Dios produjo inmediatamente una sola ó varias parejas humanas, esto es, si todos los hombres descendemos de una ó de varias parejas, porque ésta no es una cuestión filosófica, sino histórica ó de hecho. Por eso nos limitamos á consignar que, áun cuando la divina omnipotencia así pudo producir una como muchas parejas humanas, sin embargo, es una verdad revelada que *todos los hombres descienden de una sola pareja*, y que con esta verdad se hallan en perfecto acuerdo las investigaciones científicas, no habiéndose logrado por los que

1 *Génesis*, cap. II, vers. 7.

la niegan presentar contra ella un solo argumento eficaz.

2.°—Del origen del alma racional de los individuos que sucesivamente perpetúan la especie humana.

LECCIÓN 78.ª

Acerca del origen de las almas de los descendientes de los primeros hombres creados por Dios, prescindiendo del emanatismo, que ya hemos refutado, todas las opiniones sostenidas por los filósofos pueden reducirse á dos teorías, á saber: el *generacionismo,* ó teoría que pretende que el alma del hijo es engendrada por los padres, y el *creacionismo,* ó teoría que afirma que el alma de los descendientes de los primeros hombres, es, como lo fué la de éstos, creada inmediatamente por Dios. Nosotros entendemos que la verdad reside en la segunda de esas teorías; más antes de demostrarlo, vamos á examinar y criticar el generacionismo en sus distintas fases.

Todos los generacionistas convienen en que el alma del hijo es engendrada por los padres, pero discrepan acerca del modo de verificarse semejante generación.

Haciendo justicia á los generacionistas, cúmplenos declarar que en realidad no pretenden que el alma humana sea producida, del mismo modo que la de las bestias, por la *virtus formativa in semine.* Asignar semejante origen al alma humana equivaldría á equipararla por completo al alma de los brutos. Siendo dicha virtud una fuerza orgánica, sus productos han de ser forzosamente materiales; y, por tanto, si el alma racional recibiese de ella la existencia, no podría ser una substancia espiritual ó independiente del cuerpo,

so pena de admitir la absurda posibilidad de un efecto más noble que su causa.

Hecha esta salvedad, decimos que las principales *formas del generacionismo* son cuatro: la antigua, la de Rosmini, la de Leibnitz y la de Frohschammer.

Los antiguos generacionistas hacian emanar el alma del hijo, en el momento de la generación, del alma de los padres, de suerte que pretendían que los padres, en el acto de la generación, transmiten al hijo, con el germen de su cuerpo, el germen de su alma. Tal es la razón por la cual esta antigua especie de generacionismo sea conocida también con el nombre de *traducianismo* [1]. Sus principales representantes fueron Tertuliano [2] y los apolinaristas. Pero basta apuntar en qué consiste el traducianismo, para que desde luego se comprenda que es erróneo, como contrario á la simplicidad, á la espiritualidad y á la inmortalidad del alma humana. No puede afirmarse que el alma del hijo haya emanado del alma de los padres, sin suponer que el alma de los padres consta de partes y que el alma del hijo es una de estas partes, lo cual pugna con la simplicidad del alma; ó sin suponer que toda la esencia del alma de los padres pasa á ser esencia del alma del hijo, lo cual es, si cabe, más absurdo, porque exigiría que los padres y el hijo fuesen una misma persona. También se opone el traducianismo á la espiritualidad del alma, no sólo porque sin simplicidad no puede haber espiritualidad, sino, además, porque el traducianismo no excluye toda intervención del cuerpo de los padres en la generación del alma del hijo, antes bien defiende esta intervención [3]. Por último, el traducianis-

---

1 De *traduco*, transmitir.

2 *De anima*, cap. XXVII.—TERTULIANO nació en Cartago por los años de 160. Aunque cayó en varios errores, las doctrinas filosóficas de este gran escritor son, en general, ortodoxas.

3 «...Impossibile est, virtutem activam, quae est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem, quod prin-

mo se opone á la inmortalidad del alma, porque en tanto es intrínsecamente inmortal el alma humana, en cuanto es simple é independiente del cuerpo, propiedades que no caben dentro del antiguo generacionismo [1]. Los visibles inconvenientes del traducianismo no se salvan, ocultándolos por medio de comparaciones, diciendo, por ejemplo, que el alma del hijo nace del alma de los padres, á la manera que una antorcha es encendida por otra antorcha, porque, con semejante comparación, es imposible borrar la incompatibilidad de la doctrina traducianista con los mencionados atributos del alma humana.

Modernamente ha reproducido Rosmini el generacionismo, pero bajo una forma distinta de la antigua. Dice este filósofo [2] que el alma del hijo, en cuanto sensitiva, es producida en el acto de la generación por los padres, y que después esta alma es elevada á intelectiva por medio de la aparición de la idea de ente, que Dios le manifiesta. Mas, en primer término, cabe observar contra esta doctrina, que, siendo uno solo el sér del alma humana, ó no distinguiéndose realmente en el hombre el alma sensitiva de la intelectiva, es claro que, si el alma del hijo fuese engendrada por los padres en cuanto sensitiva, también debería ser engendrada por ellos en cuanto intelectiva [3]. A lo cual se añade que la pretendida iluminación del alma sen-

---

cipium intellectivum in homine est principium transcendens materiam: habet enim operationem, in qua non communicat corpus; et ideo impossibile est, quod virtus, quae est in semine, sit productiva intellectivi principii». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. CXVIII, a. II.

1 «Ponere ergo animam intellectivam a generante causare nihil est aliud, quam ponere eam non subsistentem, et per consequens corrumpi eam cum corpore: et ideo haereticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine». S. THOM., *loc. cit.*

2 *Psicologia*, Nápoles, 1858, vol. I, pág.s 145 y sig.tes (lib. IV. cap. XXIII).

3 «Unum est esse animae, cum sit omnino simplex. Ergo si ut sensitiva derivatur a parentibus, derivatur etiam ut intellectiva, ad rem quod attinet». LIBERATORE, *Institutiones philosophicae*, 1883, vol. II, pág. 310.

sitiva, que engendraron los padres, por Dios, es inadmisible porque esta iluminación pondría en el alma algo subsistente, ó una mera perfección accidental. Si pusiese algo subsistente, dicha iluminación, en realidad, daría al hijo un alma distinta de la que recibió de sus padres, lo cual es contrario á la unidad del alma humana. Si no pusiese más que una perfección no subsistente ó accidental, el alma humana no se distinguiría esencialmente de la de las bestias, y, como ésta, dependería del cuerpo y perecería al separarse de él, lo cual equivale á negar la espiritualidad y la inmortalidad del alma racional. En todo caso, aunque la repetida iluminación dotase al alma humana de espiritualidad é inmortalidad, resultaría el absurdo de que estos atributos no pertenecerían al alma humana en virtud de su propia naturaleza, sino por razón de algo extraño á ella.

Leibnitz dió al generacionismo una forma completamente especial, combinándolo de algún modo con la teoría de la preexistencia de las almas y con la teoría creacionista. Según este filósofo, Dios creó, al mismo tiempo que el alma de Adán, todas las almas racionales, infundiéndolas en ciertos pequeñísimos é invisibles corpúsculos, que puso en el cuerpo del primer hombre y que éste transmitió á sus descendientes. Mientras las almas humanas permanecen encerradas en dichos corpúsculos, carecen de conciencia de sí mismas, y existen como almas sensitivas; pero cuando tiene lugar la generación del hombre, á quien pertenecen, adquieren conciencia y reciben la razón, son elevadas á la categoría de almas intelectivas, ora en virtud de algún procedimiento natural, ora más probablemente por cierta operación particular divina, á saber, por una especie de *transcreación* [1]. Pero toda esta teoría de Leibnitz no pasa de ser una mera hipótesis, que se

1 Véase á LEIBNITZ, *Theodicée*, part. I, n. 91.

harmoniza con otras doctrinas del filósofo prusiano, pero careciendo en sí misma de razones que la abonen. Tiene, en cambio, varios inconvenientes. Resulta uno de ellos de suponer que las almas humanas existen anteriormente á su unión con el cuerpo que informan, porque esta preexistencia de las almas es inadmisible, según demostramos en la lección anterior y confirmaremos en la presente. Otro inconveniente consiste en pretender que las almas humanas, antes de la generación del hombre á quien pertenecen, no son más que sensitivas, convirtiéndose después, cuando la generación se verifica, en racionales; porque todo esto equivale, en rigor, á decir que la esencia del alma humana nunca pasa de ser sensitiva, por la sencilla razón de que ninguna cosa puede cambiar de naturaleza, sin desaparecer ó sin convertirse en otra cosa distinta. De suerte que la hipótesis leibnitziana viene á borrar la distinción esencial que media entre el hombre y la bestia. En fin, la transcreación de que Leibnitz nos habla es un vano nombre, que nada real puede significar, porque, áun cuando Dios, en efecto, convirtiese un alma sensitiva en racional, su acto no sería creador, porque la creación supone y exige que la causa no obre sobre materia ó sujeto preexistente, sino sobre la nada actual.

La última forma del generacionismo es la de Frohschammer [1], quien sostenía que las almas de los padres crean, en el momento de la generación, el alma del hijo. De suerte que en manos de este filósofo, la supuesta generación del alma del hijo se convierte en una especie de *creatio secundaria*. Pero semejante creación es totalmente inadmisible, porque las almas humanas, aunque dotadas de una perfección

---

1 FROSCHAMMER es justamente considerado, en razón á sus doctrinas antropológicas, como discípulo de Günther. Expuso la que apuntamos arriba en su tratado *Ueber den Ursprung der Seelen*.

muy superior á la de los cuerpos, son todavía sumamente limitadas é imperfectas, mientras que la facultad de crear requiere una causa omnipotente ó infinita, y por eso no hay ni puede haber más creador que Dios, segun indicamos en la ONTOLOGÍA [1] y probaremos en la TEODICEA [2]. Para salvar este gravísimo inconveniente, nada se consigue, con decir que en la creación del alma del hijo intervienen las almas de los padres como causas instrumentales, siendo Dios la causa propiamente creadora, en primer lugar, porque si á Dios se atribuye propiamente la creación del alma, ya queda perfectamente explicado el origen del alma del hijo, sin necesidad de acudir á causa instrumental alguna, y, en segundo lugar, porque la intervención de causas instrumentales en la creación de una cosa, es absolutamente imposible, como más adelante probaremos [3]. Por lo demás, sería en gran manera extraño que el hombre estuviese dotado de virtud creadora según una potencia que, como la generativa, comparte con los animales, y careciese de esta virtud según la voluntad libre, que es potencia incomparablemente superior á la generativa.

Opuesta al generacionismo, que acabamos de refutar, es la *teoría creacionista.* Sostiene el creacionismo que, del mismo modo que las almas de los primeros hombres, las almas de todos los descendientes de éstos son creadas inmediatamente por Dios en el momento en que las infunde al cuerpo. De suerte que esta teoría se resume en las dos siguientes afirmaciones: 1.ª *Dios crea inmediatamente,* esto es, no valiéndose de causa instrumental alguna, *las almas racionales de todos los individuos que sucesivamente perpetúan la especie humana;* 2.ª *Dios crea cada alma racional en el momento en que la infunde á su cuerpo respectivo.*

1 Véase la lección 35.ª

2 Véase la lección 89.ª

3 En la lección últimamente citada.

Casi no es menester demostrar la primera de estas afirmaciones. Si ninguna alma racional puede haber emanado de la substancia divina, y si el alma del hijo no es engendrada por los padres, ni creada por las almas de éstos, según hemos demostrado, únicamente cabe explicar el origen del alma de los hijos de los hombres, diciendo que esta alma es creada inmediatamente por Dios.

Hay, sin embargo, razones, que demuestran de una manera directa la creación inmediata de toda alma racional por Dios. En efecto: para demostrar esta verdad, basta considerar que el alma racional es una forma subsistente [1], á saber, que no existe por el cuerpo, sino que existe en sí misma é independientemente de la materia, en lo cual se distingue el alma racional no sólo de los accidentes, sino también de las formas substanciales no subsistentes, como el alma de las bestias. Ahora bien, siendo el ser hecha *(fieri)* una cosa como la vía que la conduce al sér, es claro que á las cosas les compete ser hechas del propio modo que les compete el existir. Así es que los accidentes que existen en la substancia son hechos en ó con la substancia, y las almas de las bestias son hechas con el cuerpo del animal. Pero el alma humana, como existente en sí misma y no en el cuerpo, no será hecha en el cuerpo ni con el cuerpo, sino en sí misma. Mas no será tampoco hecha en sí misma mediante la transformación de una materia preexistente, porque es una substancial espiritual, sino que el acto, que dé la existencia al alma racional, será un acto creador. Si se atiende ahora á que la facultad de crear es propia y exclusiva de Dios [2], deberá concluirse que Dios crea inmediatamente las almas racionales en sí mismas [3].

---

1 Véase la lección 39.ª

2 Véase la lección 89.ª

3 «... anima rationalis non potest fieri nisi per creationem, quod non est verum de aliis formis. Cujus ratio est, quia cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui com-

A idéntica conclusión se llega, considerando que el fin último de una cosa se corresponde y está en perfecto acuerdo con su principio. El Bien sumo es el fin último del alma humana, porque sólo Él puede satisfacer cumplidamente sus aspiraciones cuasi-infinitas; luego asímismo el Bien sumo será el principio ó el origen de nuestra alma [1].

Los argumentos, que en la lección anterior presentamos contra la teoría de la preexistencia de las almas, no sólo sirven para refutar esta teoría, sino también para demostrar la verdad que contiene la segunda de las afirmaciones del creacionismo, es decir, que Dios infunde el alma al cuerpo en el mismo instante en que la crea. Siendo el alma racional forma substancial del hombre; habiendo Dios puesto en ella inclinación natural á unirse con el cuerpo, de que ha menester para el ejercicio de ciertas operaciones, lo cual hace que el estado natural del alma humana sea el de su unión con el cuerpo; y correspondiendo á la sabiduría divina crear todas las cosas en su estado natural, no cabe dudar de que Dios, á la vez que crea las almas racionales, las une á sus respectivos cuerpos [2].

Si se nos pregunta ahora cuál es *el preciso momento en que Dios crea é infunde el alma racional al cuerpo,* contestaremos que esta es una cuestión muy difícil de resolver con toda exactitud; pero que la única doctrina aceptable es la de los que enseñan que la

petit fieri, sicut ei competit esse. ... anima autem rationalis est forma subsistens, ut supra habitum est; unde sibi proprie competit esse, et fieri. Et quia non potest fieri ex materia prejacente... necesse est dicere, quod non fiat nisi per creationem». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. XC, a. II.

1 «Finis rei respondet principio ejus; tunc enim res perfecta est quum ad primum principium pertingit vel per similitudinem vel quocumque modo. Finis autem animae humanae et ultima ejus perfectio est quod per cognitionem et amorem transcendat totum ordinem creatarum et pertingat ad primum principium, quod Deus est. Igitur a Deo habet proprie suae originis principium». S. THOM., *Sum. contr. gent.*, lib. II, cap. LXXXVII.

2 S. THOM., *Sum. theol.*, part. I, q. XC, a. IV.

unión del alma con el cuerpo tiene lugar, cuando ya el embrión humano ha conseguido aquel grado de desarrollo, que lo hace capaz de recibir el alma espiritual y de haberse respecto de ella como la materia respecto de la forma. La razón está en que el alma racional no es la forma substancial de un cuerpo cualquiera, sino de un cuerpo orgánico humano, y el feto carece de forma humana en las primeras etapas de su desarrollo, forma que poco á poco va tomando. Pero esto no ha de llevarnos á pensar que el feto, antes de ser informado por el alma espiritual, carezca de toda forma. La naturaleza procede siempre por grados, y por eso es de creer que el feto recorre tres períodos. En el primero el embrión vive una vida puramente vegetativa, y es animado por una forma substancial vegetativa. En el segundo el embrión se hace cuerpo animal, porque ya se mueve y es capaz de sensaciones, y su forma vegetativa se corrompe, para ser sustituida por una forma substancial animal ó sensitiva. Por último, al llegar al tercer período, cuando ya ha adquirido la forma humana y se halla dispuesto para recibir el alma espiritual, Dios la crea y se la infunde, corrompiéndose la forma sensitiva [1]. La existencia de estos períodos es perfectamente racional [2], pero no hay medio de fijar exactamente la duración de cada uno de ellos. Algunos creen que la información del

---

1 « Anima igitur vegetabilis, quae primo inest quum embryo vivit vita plantae, corrumpitur, et succedit anima perfectior quae est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis; hac autem corrupta, succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licet praecedentes fuerint virtute seminis». S. THOM., *Sum. contr. gent.*, lib. II, cap. LXXXIX. La sucesión de estos tres períodos también es descrita por DANTE en el canto XXV del *Purgatorio* de su *Divina Comedia*.

2 Algunos no admiten la existencia de estos períodos, porque temen que la Fisiología pueda desmentirla. Pero la Fisiología lo único que dice y puede decir acerca de esta materia es que el feto desde el principio de su desarrollo, á saber, desde que no pasa de ser un óvulo fecundado, ya vive, lo cual nadie es capaz de negarlo, por más que su primera vida sea puramente vegetativa, como la misma Fisiología lo confirma.

feto por el alma espiritual tiene lugar á los cuarenta ó cincuenta dias de la concepción, pero quizá ocurre todavía más tarde [1].

Las principales dificultades que se oponen al creacionismo por los generacionistas pueden reducirse á dos.

Consiste la primera en observar que todos los seres orgánicos son capaces de engendrar, y en efecto engendran, otro sér de la misma naturaleza que ellos, Esta ley, añaden, no se cumpliría en el hombre, si fuese cierto el creacionismo, porque, según esta teoría, un hombre no engendra á otro hombre, sino únicamente el cuerpo de otro hombre. Así, no cabría decir, concluyen, que los hijos sean engendrados por sus padres. Contestamos á esta objeción declarando, primeramente, que en efecto no hay analogía entre la generación de un animal y la de un hombre por sus padres, porque no la hay entre el alma de uno y la de otro. El alma de la bestia no es, como la del hombre, espiritual ó independiente de toda materia. Por eso el alma de un animal puede ser engendrada por sus padres, pero la de un hombre no. Cabe, sin embargo, decir con acierto que los padres de un hombre lo engendran, aunque no sean propiamente los autores de su alma, no sólo porque producen su cuerpo, sino porque disponen, además, de tal modo la materia del mismo, que la hacen apta para ser informado por el alma racional. Sin la previa generación y conveniente desarrollo del embrión, Dios no crea el alma; pero cuando el feto ha sido engendrado y se ha hecho apto para recibir un alma racional, Dios siempre la crea y se la infunde. De suerte que los padres, en virtud del acto de la generación, son, en cierto modo, la causa de que el alma de su hijo venga á la existencia y se junte al embrión, constituyendo un compuesto humano [2].

---

1 Rossignoli, *Principii di Filosofia*, 1889, pág. 319.

2 «...homo generat sibi simile, inquantum per virtutem seminis ejus disponitur

Redúcese la segunda objeción á decir que muy á menudo los hijos se parecen á sus padres, no sólo en su parte corporal, sino también en su parte psíquica, lo cual, añaden los generacionistas, no se explicaría, si el alma del hijo fuese creada por Dios, y no producida por sus padres. Pero aparte de que no pocas veces dicha semejanza no existe, en nada perjudica, cuando se da, á la teoría creacionista, sino que dentro de ella puede perfectamente explicarse. Explícase, en efecto, por la íntima relación que media entre los hechos psicológicos y los fisiológicos, á saber, porque todas las potencias sensitivas son orgánicas, y áun las puramente espirituales dependen en cierto modo, durante la vida presente, del organismo. Pues, si el organismo del hijo es engendrado por los padres, y si la índole del organismo del hijo resulta parecida á la del organismo de sus progenitores, nada tiene de extraño que los hijos se asemejen á ellos hasta en la parte psíquica. También á esta semejanza pueden contribuir poderosamente la educación del hijo por sus padres, y el hecho de que, por lo común, el hijo considera á sus padres como modelos dignos de ser imitados [1].

---

materia ad susceptionem talis formae (del alma espiritual)». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. CXVIII, a. II, ad 4^um^.

1 No queremos hacernos cargo, porque no nos corresponde propiamente refutarla, de la objeción que contra el creacionismo se dirige, cuando se dice que esta teoría es incompatible con el pecado original. Tan grave pareció á San Agustín semejante objeción que le hizo abstenerse de emitir una opinión bien determinada acerca del origen del alma de los hijos de los hombres. Pero esta dificultad no es, ciertamente, insoluble. Basta, para salvarla, considerar que el pecado original pesa sobre la naturaleza humana como tal; y puesto que la naturaleza humana se perpetúa por medio de la generación en la forma explicada, el pecado original, en el acto de la generación, debe pasar de un hombre á otro. Ahora, siendo el alma una parte del hombre ó de la naturaleza humana, cualquiera que sea su origen, por fuerza el pecado original debe recaer sobre ella. Véase á STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, 1887, vol. II, pág. 365.

V.—DE LA ESENCIA DEL ALMA HUMANA.

LECCIÓN 79.ª

En los preliminares á la Psicología, antes de comenzar el estudio del alma, no era posible dar una definición esencial de esta substancia. Por eso nos contentamos con manifestar que llamábamos alma humana al primer principio de actividad, en virtud del cual sentimos, entendemos, queremos, etc. [1]. Ahora, después de haber estudiado el alma racional, ya en sí misma, ya con relación al cuerpo, podremos determinar, como conclusión de la Psicología, cuál sea la *esencia del alma humana,* á saber, aquello que la constituye en lo que es, siendo la raíz de todas sus perfecciones y distinguiéndola de todas las demás cosas.

Acerca de esta cuestión los filósofos han profesado muy diversas opiniones. Prescindiendo del materialismo, que en realidad niega la existencia del alma, porque no la separa de los órganos, y prescindiendo también del panteismo, que considera al alma humana como una partícula ó una modificación de la supuesta substancia única, porque reservamos para la Teodicea [2] la exposición y refutación del error panteista, nos haremos cargo, antes de presentar la doctrina que juzgamos verdadera, de cuatro opiniones, según las cuales la esencia del alma humana consiste, ora en la simplicidad, ora en la actividad intrínseca, ora en la facultad de pensar, ora en el pensamiento.

La *simplicidad,* ó sea, la carencia de partes reales substanciales, no puede ser la perfección constitutiva

1 Véase la lección 43.ª

2 Véase la lección 91.ª.

de la esencia del alma humana, porque la simplicidad no es una perfección propia y exclusiva del alma racional, sino común á ella, al principio vital de los vegetales, al alma sensitiva de los brutos, á los espíritus puros y al mismo Dios.

Por análoga razón, la esencia del alma humana no puede consistir en su *actividad intrínseca,* puesto que, según hemos demostrado en la ONTOLOGÍA [1], todas las cosas, lo mismo las espirituales que las materiales, son sujeto de actividad ó causalidad eficiente, viniendo á ser la actividad como una eflorescencia natural del sér. Además, aunque la actividad intrínseca fuese una perfección exclusiva del alma, tampoco podría ser el constitutivo de su esencia, porque la actividad es la fuerza ó el conjunto de las fuerzas operativas de una cosa, en la cual semejante actividad debe tener su fundamento ó raíz [2].

Entre los que niegan la distinción real, que media entre la esencia y las potencias del alma, es frecuente afirmar que la esencia del alma racional consiste en la *facultad de pensar.* Leibnitz [3] ponía la esencia de nuestra alma en su virtud representativa de todo el universo, y otros filósofos, como Storchenau [4] y Gallupi [5], la ponían, si no en la misma facultad de pensar, en cierta fuerza pensadora, que se determina en las diversas facultades y ejercita diversas acciones. Pero la opinión de estos filósofos es inadmisible. No puede consistir la esencia del alma en la facultad de pensar, porque la esencia, en cuanto constituye la cosa en cierta especie, debe ser algo determinado; mientras que la facultad de pensar, por razón de su objeto, que comprende todo lo inteligible, es más bien algo inde-

1 Véase la lección 36.ª

2 Véase á MENDIVE, *Elementos de Psicología,* 1883, pág.s 290 y 291.

3 *Nouveaux essais sur l' entendement humain,* lib. II, cap. XXI.

4 *Inst. met., Psych.,* part. II, sect. I, c. V.

5 *Lezioni di Filosofia,* lez. LXXI.

terminado. Tampoco puede ponerse la esencia del alma en la facultad de pensar, porque en ella no se fundan todas las perfecciones del alma. Así, por ejemplo, la facultad de pensar no es la raíz de las perfecciones que el alma posee como principio de la vida sensitiva. Por lo que toca á la opinión de Leibnitz, basta advertir que es tan absurdo que el alma tenga en su esencia una representación del universo, como que no se distinga de Dios, porque sólo Dios, en cuanto creador de todas las cosas, es capaz de tener en su esencia una semejanza de ellas. En fin, la fuerza á que se refieren Storchenau y Gallupi, y que no puede ser otra que el conato residente en todas las potencias del alma, no constituirá la esencia de ésta, porque el conato es algo que en la propia alma tiene su principio, del mismo modo que las potencias en que reside [1].

Todavía es más errónea la opinión de los cartesianos, que ponían la esencia del alma humana en el *pensamiento* [2]. En efecto, el pensamiento es un acto del alma, y, como acto, exige un principio de que proceda, principio que es inmediatamente una potencia, y mediatamente la misma esencia del alma. Luego ni en el pensamiento, ni en acto alguno del alma racional puede hallarse la esencia de ésta, porque todo acto supone constituida la esencia del sér que obra. Además, el pensamiento es producido por el alma, y, por consiguiente, si el pensamiento fuese la esencia del alma, ésta, al pensar, produciría su propia esencia, lo cual es manifiestamente absurdo. También los partidarios de la opinión cartesiana deben admitir otro absurdo,

---

1 Véase á SANSEVERINO, *Institutiones seu elementa Philosophiae christianae*, 1885, vol. III, p. I, pág.s 178 y 179.

2 «Cogitatio, et extensio spectari possunt, ut constituentes naturam substantiae intelligentis, et corporeae, tuncque non aliter concipi debent, quam ipsa substantia cogitans, et extensa, hoc est, quam mens, et corpus». DESCARTES. *Principia Philosophiae*, p. I, art. 63. Tampoco la extensión es la esencia sino un accidente predicamental de los cuerpos. Véase la lección 19.ª

á saber, que la esencia del alma humana es variable ó inconstante, porque variables ó inconstantes son sus pensamientos, cuando, por el contrario, la esencia del alma, como la de todas las cosas, es constante é invariable [1]. Por último, la opinión cartesiana viene á borrar la diversidad que media entre Dios y el alma racional, porque si el pensamiento fuese la esencia del alma, es claro que ésta no se distinguiría realmente de su operación, y su esencia sería actualísima, porque excluiría toda potencialidad [2].

Refutadas las precedentes opiniones, vengamos á consignar la verdadera doctrina acerca de la esencia del alma racional. Entendemos que se puede definir esencialmente el alma humana diciendo que es *una substancia espiritual incompleta y ordenada á informar un cuerpo*. Que en la substancialidad espiritual incompleta consiste la esencia del alma racional se prueba, considerando que esta substancialidad es la raíz de todas las propiedades que el alma humana posee, y á la vez aquello que distingue al alma de todos los demás seres. En efecto; como substancia, conviene al alma racional existir en sí misma, diferenciándose, de este modo, de los accidentes; como substancia espiritual, hállase nuestra alma adornada de entendimiento y de voluntad, y se distingue de las substancias materiales y del principio vital de las plantas y del alma sensitiva de los brutos, cuya existencia depende del cuerpo que informan; como substancia incompleta ú ordenada á informar un cuerpo, el alma racional es apta para constituir, juntándose con éste, una substancia completa, posee potencias orgánicas, que no puede ejercer sino mediante el concurso de la materia, su entendimiento depende, en cierto modo, durante el estado de unión, de las potencias sensitivas, y es incapaz

1 Véase la lección 9.ª

2 Consúltese á SANSEVERINO, *lug. cit.* pág.ˢ 177 y 178.

de conocer intuitivamente todas las cosas, correspondiéndole más naturalmente entender por discursos ó raciocinios, en todo lo cual el alma humana se distingue de los espíritus puros, que, como substancias completas, no ordenadas á informar cuerpo alguno, carecen de potencias orgánicas y de razón, siendo todos sus conocimientos intuitivos.

En conclusión: el alma racional es un espíritu, pero es el espíritu menos perfecto de todos, porque se halla naturalmente ordenada á unirse con el cuerpo ó á informarlo. Por eso decía sabiamente Santo Tomás de Aquino que el alma intelectiva es como cierto horizonte ó confín que separa el mundo de los cuerpos del mundo de los espíritus [1]. Tal es el lugar que el alma racional ocupa entre los seres creados.

---

1 «Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea corporis tamen forma». S. THOM., *Sum. contr. gent.*, lib. II, cap. LXVIII.

TEODICEA.

LECCIÓN 80.ª

Preliminares.

La Teodicea es la segunda de las ciencias que comprende la Metafísica especial.

La palabra *Teodicea* es compuesta de dos voces griegas, á saber, Θεοῦ δίκη, que significan *justicia de Dios*, y realmente este nombre para Leibnitz, que lo inventó, no denotaba otra cosa [1]. Posteriormente, sin embargo, se ha ampliado la significación de la voz Teodicea, usándola para expresar la parte de la Metafísica que trata de Dios, aunque muchos autores modernos, persuadidos de la inexactitud de la palabra Teodicea, etimológicamente considerada, llaman *Teología natural* á la ciencia que vamos á estudiar [2]. La palabra Teología, compuesta de Θεός y λόγος, significa *ciencia* ó *tratado de Dios*, y se le añade el calificativo de natural, para distinguirla de la Teología propiamente dicha, es decir, de la Sagrada Teología ó Teología *revelada* ó positiva.

---

1 Rossignoli, *Principii di Filosofia*, 1889, pág. 330.

2 Así la denominan Sanseverino, *Institutiones seu elementa Philosophiae christianae*, Liberatore, *Institutiones philosophicae*, Zigliara, *Summa philosophica*, Stöckl, *Lehrbuch der Philosophie*, Schiffini, *Disputationes metaphisicae specialis* etc. Otros autores la llaman indistintamente Teodicea y Teología natural, como Picci-relli, en su monumental obra titulada *De Deo Disputationes metaphisicae quas excipit dissertatio de mente sancti Anselmi in Proslogio*, 1885, Prisco, *Elementos de Filosofía especulativa*, Rossignoli, *Principii de Filosofía*, etc.

Importa, en efecto, marcar bien la diferencia que distingue la Teología revelada de la Teología natural ó Teodicea. La Sagrada Teología es la ciencia de Dios y de sus obras, sacada de la divina Revelación; en otros términos, es la ciencia, en la cual se discurre acerca de aquellas verdades relativas á Dios y á sus obras, que nos han sido reveladas, y en cuanto nos han sido reveladas. La Teología natural ó Teodicea es la ciencia de Dios conseguida únicamente mediante las fuerzas naturales de nuestra razón; en otros términos, es la ciencia en la cual se discurre acerca de aquellas verdades relativas á Dios, que pueden ser alcanzadas, y en cuanto pueden serlo, por nuestro entendimiento apoyado en principios racionales. Nunca la Teodicea recurre á la fe para formar sus demostraciones, aunque á veces se sirve de ella tan sólo como de criterio externo ó negativo, que le libre de caer en el error [1].

Por consiguiente, debe definirse la Teodicea, diciendo que es *la ciencia de Dios adquirida con la luz natural de la razón* [2].

Inútil es mostrar la sublime *excelencia* y la grandísima *utilidad* del estudio de la Teodicea, porque una y otra son evidentes. Proclamáronlas muy alto los mismos filósofos paganos, cuando no vacilaban en afirmar, con Aristóteles [3] y Séneca [4], que la Teodicea es parte principalísima de la Filosofía. El conocimiento de la esencia y de los atributos divinos constituye la cúspide ó la corona de toda investigación filosófica [5], porque tiene por objeto la suprema verdad, y encierra también el más alto principio de la rectitud de las accio-

---

1 MENDIVE, *Elementos de Teodicea*, 1887, pág. 3.

2 «*Scientia de Deo naturali lumine comparata*». LIBERATORE, *Institutiones philosophicae*, 1883, vol. II, pág. 439.

3 *Metafísica*, lib. I, c II.

4 *Naturalium Qq.*, praefatio.

5 ZIGLIARA, *Summa philosophica*, 1884, vol. II, pág. 361.

nes humanas, porque Dios es nuestro creador y nuestro último fin [1].

Por lo que hace al *plan,* que seguiremos en la exposición de la Teodicea, es claro que la primera cuestión que deberemos tratar, será la relativa á la existencia de Dios. Una vez demostrada irrefragablemente la existencia del Sér Supremo, pasaremos á investigar su esencia y atributos, y después consideraremos á Dios con relación á las cosas por Él creadas. Así resulta naturalmente dividida la Teodicea en tres tratados á saber; I *de la existencia de Dios;* II *de la esencia y atributos de Dios;* III *de Dios considerado con relación al mundo* [2].

I.—DE LA EXISTENCIA DE DIOS.

De la necesidad y de la posibilidad de demostrar la existencia de Dios.

La idea de Dios, aunque no innata, sino adquirida, como todas las ideas de nuestro entendimiento, es patrimonio común de los hombres [3]. Por eso, en rigor, no hace falta comenzar declarando qué entendemos por Dios. Además, la limitación propia de la razón humana no permite al hombre definir perfectamente el Sér Supremo. A lo cual se añade que no es posible dar una definición, ni siquiera imperfecta de Dios, sin el

---

1 «Male autem vivitur, si de Deo non bene sentitur». S. Agustín, *De civitate Dei*, lib. V, cap. X.

2 Tomamos esta división de Stöckl, *Lehrbuch der Philosophie*, 1887, vol. II, pág. 419.

3 A penas el hombre ha llegado á conseguir un cierto grado de desarrollo intelectual, fácil y naturalmente concibe, partiendo de la consideración de las cosas creadas, la idea de un Sér Supremo, del cual estas cosas dependan. Luego la idea de Dios, aunque generalmente poseida por todos los hombres, no es innata, sino adquirida discursivamente.

conocimiento de la esencia y atributos divinos. Pero proponiéndonos demostrar primeramente la existencia de Dios, conviene que ante todo manifestemos, para evitar cualquier duda, que con la palabra *Dios* queremos significar *un sér supremo que existe necesariamente por sí mismo y que es causa de todas las cosas.*

Reservamos para la lección siguiente demostrar la existencia de Dios. En lo que falta de esta nos limitaremos á contestar dos preguntas, que acostumbran á formular los tratadistas, á saber: 1.ª *¿es necesario demostrar la existencia de Dios?* 2.ª *¿es posible demostrarla?*

Por lo que toca á la primera de estas dos cuestiones, no vacilamos en resolverla afirmativamente. Nosotros entendemos, siguiendo al común de los filósofos, que *no es posible tener certeza racional de la existencia de Dios, sino después de la demostración de esta verdad.*

No han faltado, sin embargo, filósofos, los llamados ontologistas, que se han mostrado partidarios de la tesis opuesta. Es el *ontologismo* una teoría relativamente moderna, porque sus cimientos fueron echados, en la época del renacimiento, por Marsilio Ficinus [1], pero sin conseguir ganarse prosélitos. Más tarde, Nicolás Malebranche [2], partiendo de la doctrina ideológica de Descartes, llegó á formular la teoría ontologista, cuya paternidad ordinariamente se le atribuye, aunque el nombre de ontologismo procede de Gioberti, que dió una nueva forma á esta teoría [3]. Todos los ontologistas, no obstante, convienen en que el espíritu humano posee la idea de Dios, porque, áun en esta vida, conoce á Dios directamente, contemplándolo con una in-

---

1 En su obra titulada *Theologia platonica.*

2 MALEBRANCHE expuso principalmente el ontologismo en su celebre libro *Recherche de la vérité.*

3 Especialmente en su obra *Introduzione allo studio della filosofia.* 1845.

tuición inmediata, y viendo, además, en Él cuantas cosas son inteligibles. Por eso los partidarios del ontologismo aseguran que, lejos de ser necesaria, es completamente inútil ó superflua la demostración de la existencia de Dios, ó, en otros términos, que la proposición *Dios existe* es una proposición *per se nota* ó dotada de evidencia inmediata.

No sería oportuno exponer y refutar aquí detenidamente el ontologismo; pero sí haremos constar que el principio fundamental de esta teoría, á saber, la visión ó intuición inmediata de Dios, es totalmente inadmisible. Sabemos, en efecto, que el conocimiento intuitivo de una cosa exige la unión de cierta semejanza ó especie de ésta con el sujeto cognoscente, semejanza ó especie que es realmente distinta de la cosa que se contempla. Pues bien; para que nuestro entendimiento conociese intuitivamente á Dios, sería menester que se le uniese cierta semejanza ó especie de Dios; mas esta especie no podría ser algo realmente distinto de la misma esencia divina, porque fuera de Dios todo es finito, y ninguna cosa finita es apta para determinar el conocimiento inmediato de Dios. Para obtener este conocimiento, sería, por consiguiente, indispensable, que la misma esencia divina se uniese como especie inteligible á nuestro entendimiento. Pero ningún entendimiento creado ó finito, por razón de su esencial limitación, es capaz naturalmente de ser informado por la esencia divina. Luego es imposible que todos los hombres en la vida actual conozcamos intuitivamente á Dios. A la misma conclusión se llega, considerando que si nosotros tuviésemos una intuición inmediata de Dios, nuestro conocimiento de Dios sería perfectísimo, cuando ocurre precisamente lo contrario, ó sea, que sólo de una manera muy imperfecta podemos vislumbrar la esencia y los atributos divinos, por más que el raciocinio nos persuada de la existencia del Sér Supremo. En fin, la supuesta intui-

ción inmediata de Dios, si verdaderamente la tuviésemos, sería atestiguada por nuestra conciencia, que no dejaría de advertir un acto cognoscitivo tan elevado. Mas la conciencia nada nos dice de este acto; luego la visión de Dios es una mera ilusión de los ontologistas.

Por lo demás, la proposición *Dios existe* [1], considerada objetivamente ó en sí misma *(quoad se)*, es indudablemente una proposición *per se nota* ó de evidencia inmediata, porque la existencia pertenece necesariamente á la esencia divina, siendo en Dios la esencia y la existencia absolutamente idénticas. Pero considerada dicha proposición no objetiva, sino subjetivamente, no en sí misma, sino para nosotros *(quoad nos)* ó con relación á nuestro entendimiento, ya no puede decirse que sea una proposición *per se nota*, porque el entendimiento humano es incapaz de conocer intuitivamente á Dios. Sólo mediante el raciocinio nos elevamos, primeramente, partiendo de la consideración de las cosas creadas al conocimiento de la existencia del Sér Supremo, y después, en virtud de otros raciocinios, llegamos á comprender que la existencia conviene esencialmente á este sér. Luego es claro que la demostración de la existencia de Dios es necesaria para que el hombre tenga certeza racional de ella [2].

Con la doctrina de los ontologistas tiene gran semejanza la profesada por Jacobi y los llamados *sentimen-*

---

1 Mejor que decir *Dios existe*, sería decir *Dios es*, por la razón de que el existir según su etimología (*ex-sistere*), y áun según el uso de sapientísimos filósofos, significa, en rigor, la derivación en el sér de alguna causa. Por eso los antiguos doctores no ponían como epígrafe de esta cuestión *utrum Deus existat*, sino el de *utrum Deus sit* (Véase á CORNOLDI, *La filosofia scolastica di San Tommaso e di Dante ad uso dei Licei*, Roma, 1889, pág. 424). Aunque nosotros usemos la expresión *Dios existe*, porque se acomoda mejor á la índole de nuestro idioma, entiéndase bien que no tomamos el verbo existir en su significacióu etimológica, sino expresando el sér ó realidad necesaria de Dios.

2 Consúltese á S. THOM., *Summa theologica*, p. I, q. II a. I, y *Summa contra gentiles*, lib. I, cap, X de opinione dicentium quod «Deum esse» demonstrari non potest, quum sit per se notum.

talistas, porque estos filósofos opinan que la razón humana es incapaz de elevarse al conocimiento de Dios, conocimiento que obtenemos mediante cierta especie de sentimiento instintivo. En otros términos, los sentimentalistas, aunque no admiten precisamente la intuición de los ontologistas, pretenden, como éstos, que el hombre conoce á Dios directa ó inmediatamente, y, por tanto, sin haber menester de raciocinio alguno. De aquí que los sentimentalistas nieguen la necesidad y áun la posibilidad de demostrar la existencia de Dios. No vamos á refutar esta doctrina, porque para ello tendríamos que repetir los argumentos que hemos presentado contra el ontologismo. El entendimiento humano es esencialmente limitado, y el conocimiento directo ó inmediato de Dios excede á sus fuerzas naturales. Sólo indirecta ó mediatamente, esto es, por vía de raciocinio, puede nuestro entendimiento conocer á Dios de un modo imperfectísimo. Además, ese sentimiento instintivo, de que nos hablan Jacobi y su escuela, es una pura ilusión, porque según vimos en la PSICOLOGÍA, para el conocimiento de lo suprasensible, no disponemos de más facultad que del entendimiento.

Pasemos ahora á la segunda de las preguntas propuestas. *¿Es posible demostrar la existencia de Dios?* Tampoco vacilamos en contestarla *afirmativamente*. Y la verdad es que ninguna falta hace razonar esta afirmación, porque á la manera que el movimiento se prueba andando, así la demostrabilidad de la existencia de Dios se prueba, demostrando que Dios existe. La actualidad de una cosa constituye el argumento más incontrastable en favor de la posibilidad de la misma. En la lección siguiente demostraremos la existencia de Dios. Luego es claro que esta demostración es posible.

Hay, sin embargo, quienes aseguran, por diversas razones, que es imposible demostrar la existencia de Dios. Los ateos, que se atreven á negar la existencia

del Sér Supremo, por fuerza deben sostener la imposibilidad de demostrarla. Pero esta imposibilidad es áun defendida por filósofos, que afirman la existencia de Dios, como por ejemplo, por los sentimentalistas, cuyo error hemos manifestado ya; por Kant y sus discípulos, al pretender que únicamente es objeto del conocimiento el mundo fenomenal ó aparente, no el mundo numénico ó real, y por los llamados *tradicionalistas*, cuyos corifeos son Bonald [1], Lammenais [2] y Bautain [3], cuando sostienen que el conocimiento que tenemos de Dios no ha sido conseguido, ni puede serlo por las fuerzas naturales de la razón, sino que procede de una revelación divina y primitiva, que nos ha sido transmitida al través de la tradición y por medio del lenguaje, de suerte que si esta revelación no hubiese existido, ó no hubiese llegado hasta nosotros, nos veríamos privados de todo conocimiento acerca del Sér Supremo.

Mas la opinión de dichos filósofos es totalmente inadmisible. La Revelación ha existido y auxilia eficacísimamente á nuestro entendimiento, cuando tratamos de investigar la esencia y los atributos divinos; pero es indudable que la razón humana, valiéndose de sus propias fuerzas naturales, sin la ayuda de la Revelación, se eleva al conocimiento y afirma con toda certeza la existencia de Dios. Pretender lo contrario, suponer que la divina revelación es absolutamente necesaria para que el hombre consiga algún conocimiento de Dios, equivaldría á decir que después de haber creado Dios al hombre y de haberle ordenado al Bien sumo como á su último fin, no le había dotado de las fuerzas naturales necesarias para llegar á alcanzarlo, lo cual se opone á la sabiduría infinita de Dios y á las

---

1 *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances humaines.*

2 *Essai sur l' indifference en matière de religion.*

3 *De l' enseignement de la philosophie en France au 19me. siecle.*

enseñanzas de la experiencia, que nos muestra á todos los seres con la virtud natural suficiente para la consecución de su fin; equivaldría á considerar á la revelación divina como un *debitum naturae humanae*, esto es, equivaldría á aceptar el absurdo de que Dios debía proporcionar al hombre, por medio de la Revelación, el conocimiento de su último fin, para que pudiese llegar á obtenerlo. Dios, como absolutamente infinito, nada debe ni debió á los seres por Él creados: la Revelación es una inestimable merced, que Dios gratuita y liberalmente hizo al hombre, para darle á conocer ciertas verdades sobrenaturales, y para facilitarle el conocimiento verdadero ó libre de error de otras verdades religiosas y morales, pertenecientes al orden natural, y que, por tanto, pueden ser adquiridas con las solas fuerzas del entendimiento humano [1].

Convengamos, de consiguiente, en que *la existencia de Dios es una verdad demostrable*. Pero la Lógica distingue dos especies de demostración, llamadas *a priori* y *a posteriori*. Por medio de la primera, se prueba el efecto por su causa real, y por medio de la segunda, se prueba la causa, partiendo de sus efectos. Pues bien; ¿puede la razón humana demostrar de ambos modos la existencia de Dios? No. Nadie es capaz de demostrarla *a priori*, tomando estas palabras en sentido estricto, porque Dios es causa primera de todas las cosas y no tiene causa alguna [2]. Ahora, si por demostración *a priori* se entiende, no la demostración de una cosa por su causa real, sino por su razón suficiente, si se toman las palabras demostración *a priori* en sentido lato, ó sea, expresando la demostración llamada más propiamente *a simultaneo*, algunos filósofos han creido que esta demostración es perfectamente

1 S. THOM., *Sum. cont. gent.*, lib. II, cap. XII.

2 Consúltese á SANSEVERINO, *Inst. seu elem. Philos. christ.*, 1885, vol. III, part. II, pág. 325, y á LIBERATORE, *Institutiones philosophicae*, 1883, vol. II, pág. 445.

posible, y han llegado á formularla en un célebre argumento, que se conoce con el nombre de argumento *ontológico,* y que consiste en inferir la existencia de Dios del concepto de un ente perfectísimo. Pero en la lección siguiente mostraremos que semejante argumento nada concluye, porque es vicioso. La existencia de Dios únicamente puede ser demostrada *a posteriori.*

Para convencerse de que es posible demostrar *a posteriori* la existencia de Dios, basta considerar, en primer término, que para toda demostración *a posteriori* no hacen falta más que tres cosas, á saber, la existencia de efectos de la causa que se quiere demostrar, la conexión necesaria de aquellos efectos con esta causa, y el conocimiento por la razón de la realidad de los efectos y de su conexión necesaria con la causa; y, en segundo lugar, que ninguna de tales cosas nos falta, cuando tratamos de demostrar *a posteriori* la existencia de Dios, porque nosotros y todos los seres que nos rodean somos efectos de Dios, efectos que tienen conexión necesaria con una causa primera, y porque conocemos, mediante la razón, la existencia de dichos efectos y la conexión de los mismos con esta causa [1].

Contra la posibilidad de demostrar, áun *a posteriori*, la existencia de Dios, nada se consigue, diciendo que Dios es la primera verdad, y, como tal, indemostrable; porque si bien Dios es la primera verdad en el orden real *(in essendo)*, en cuanto es la Verdad Infinita y el Sér Supremo de quien todos los demás seres dependen, no es la primera verdad en el orden de nuestro conocimiento *(in cognoscendo),* pues antes que á Dios conocemos las cosas finitas, y del conocimiento de ellas nos elevamos al conocimiento de Dios. La primera verdad en el orden de nuestro conocimiento es el principio de contradicción, como probamos en la ONTOLOGÍA [2],

---

1 Véase al card. GONZÁLEZ, *Filosofía elemental,* 1884, vol. II, pág. 297.

2 Véase la lección 6.ª

y de esta verdad justamente se dice que es indemostrable.

LECCIÓN 81.ª

Demostración de la existencia de Dios.

Aunque todas las pruebas en favor de la existencia de Dios son *a posteriori*, ó sea, aunque todas ellas parten de la consideración de las cosas creadas, ofrécennos éstas distintos puntos de vista, de donde inferir la conclusión de la existencia de Dios. Así se explica que la demostración *a posteriori* de la existencia de Dios comprenda distintos argumentos, y que no prueben todos ellos la existencia de Dios del mismo modo, sino bajo los diferentes atributos que el Sér Supremo posee, lo cual habrá de facilitarnos después el estudio de la esencia y de los atributos divinos.

Los argumentos con que se demuestra la existencia de Dios pertenecen á un triple orden, á saber, al orden metafísico, al orden físico y al orden moral. Así es que suelen dividirse dichos argumentos en *metafísicos* ó *cosmológicos, físicos* ó *teleológicos* y *éticos* ó *morales,* á los cuales cabe añadir los argumentos llamados *históricos.*

La *demostración metafísica* ó *cosmológica de la existencia de Dios* se funda en el sér ó en la existencia de las cosas mundanas. Mas por la razón al principio indicada, no hay uno, sino varios argumentos metafísicos. Los principales son los siguientes:

1.° La imperfección ó limitación, la contingencia, la mutabilidad etc., que observamos en todas y cada una de las cosas que componen el universo, nos persuaden firmemente de que estas cosas no existen *a se,* sino *ab alio,* ó sea, que no en sí mismas, sino fuera de sí tienen la razón de su existencia. Las cosas

mundanas, en otros términos, han sido hechas ó producidas. Por eso presuponen necesariamente la existencia de una causa realmente distinta de ellas y superior á ellas, que haya sido capaz de darles el sér actual. Ahora bien; si esta causa no existiese por sí misma, sino que tuviese fuera de sí la razón de su existencia, por fuerza habría necesitado, á su vez, de otra causa que la hubiese producido. Todavía si esta nueva causa no existiese por sí, habría necesitado de otra que le hubiese dado el sér. Y así seguiríamos discurriendo, conforme con la realidad, mientras las sucesivas causas fuesen *ab alio*. De suerte que al fin y al cabo nos veríamos precisados á admitir una serie infinita de causas contingentes, de las cuales siempre la una fuese producida por la otra, ó bien á concluir la existencia de una causa que ya no tuviese fuera de sí, sino en sí misma, la razón de su sér, que ya no existiese *ab alio,* sino *a se,* es decir, que existiese necesariamente en virtud de su propia esencia. La primera de estas dos hipótesis de ninguna manera es admisible, en primer lugar, porque hemos demostrado, en la Ontología, la imposibilidad de una multitud actualmente infinita [1], y, en segundo lugar, porque una serie actualmente infinita de causas no podría ser recorrida, de suerte que jamás podría llegarse á una causa próxima, que contuviese en sí inmediatamente la razón de la existencia de las cosas mundanas, pues donde no hay primero, tampoco hay último [2]. Además,

---

1 Véase la lección 30ª.

2 «Sea la serie A, B, C, D, E, F etc., que deberemos suponer prolongada *a parte ante* hasta lo infinito. La existencia de F ha debido ser precedida por la de E; la de E por la de D; la de D por la de C; la de C por la de B; la de B por la de A: y como A es también contingente, su existencia ha debido ser precedida por otro, la de éste por otro, hasta lo infinito. Luego para que existiese F, han debido existir términos infinitos; luego se ha debido acabar lo infinito; lo infinito acabado ó finito es contradictorio, luego la supuesta serie infinita es absurda». Balmes, *Metafísica, Teodicea*, 1887, pág.s 273 y 274.

áun suponiendo que existiese una serie infinita de causas, tomada en su conjunto, esta serie no podría tener en sí misma, sino en otra causa realmente distinta de ella, la razón suficiente de su existencia. Por tanto, es menester concluir, aceptando el segundo extremo, á saber, que realmente hay una causa primera que existe *a se,* por sí misma, y no por otra alguna. A esta causa primera llamamos Dios. Luego Dios existe. Este argumento demuestra la existencia de Dios bajo su atributo de la *aseidad* ó *existencia absolutamente necesaria.*

2.° Es indudable que todas las cosas mundanas y el universo que componen son finitas ó limitadas en su sér y en su perfección. Asímismo es indudable que cuando un sér posee un grado finito y limitado de perfección, no lo tiene por sí, sino que ha recibido su perfección en esta determinada medida de algún otro sér. Luego la perfección de todas las cosas mundanas será una perfección participada, es decir, recibida de una causa realmente distinta de dichas cosas. Ahora bien; esta causa será finita ó infinita. Si fuese finita, habría recibido su limitada perfección de otra, y si también ésta fuese finita, también habría recibido su limitada perfección de otra causa; y así seguiríamos discurriendo, hasta tener que admitir la existencia de una serie infinita de causas limitadas, ó la existencia de una causa perfectísima ó infinitamente perfecta. No es posible admitir una serie infinita de causas limitadas, por razones análogas á las que hacen imposible una serie infinita de causas producidas. Luego es forzoso concluir la existencia de una causa infinitamente perfecta. A esta causa infinita llamamos Dios. Luego Dios existe. Este argumento prueba la existencia de Dios bajo su atributo de la *infinidad.*

3.° La existencia de Dios, como absolutamente perfecto ó infinito, también puede ser demostrada, partiendo de la consideración del mayor ó menor gra-

do de perfección de las cosas mundanas, de las cuales son visiblemente unas más perfectas que las otras. El más y el menos se dice de los objetos diferentes, según que se aproximan de diversa manera al tipo más elevado. Así, una cosa se dice y es más ó menos caliente, según el grado de su aproximación al calor más alto. De la misma suerte, las cosas del mundo en tanto se dirán y serán más ó menos perfectas, en cuanto sea mayor ó menor su aproximación á un sér absolutamente perfecto ó infinito, esto es, que tenga el grado más alto posible de perfección. Por consiguiente, la gradación de perfección de las cosas mundanas revela la existencia de un sér sumamente perfecto. A este sér sumamente perfecto llamamos Dios. Luego Dios existe [1].

4.° Las cosas mundanas y el universo que componen no existen por necesidad de su propia naturaleza, sino desde que han recibido la existencia. Luego ninguna cosa mundana es eterna: todas han tenido principio. Pero cierto sér ha debido existir necesariamente desde la eternidad. De lo contrario, si alguna vez nada hubiese existido, ninguna cosa hubiera comenzado á existir, ninguna cosa existiría actualmente, porque la nada es absolutamente inepta para dar la existencia á un sér, y porque ningún sér es capaz de darse á sí mismo la existencia. Luego es forzoso concluir que desde la eternidad existe necesariamente un sér. A este sér eterno y necesario llamamos Dios. Luego Dios existe. Este argumento prueba la existencia de Dios bajo los atributos de la *necesidad* y de la *eternidad*.

---

1 «Invenitur enim in rebus aliquid magis, et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis hujusmodi. Sed magis, et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid, quod maxime est: sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid, quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. II, a. III.

5.° Todas las cosas mundanas son capaces de movimiento, y en efecto se mueven, entendiendo aquí por movimiento lo mismo que mudanza. Mas todo lo que se mueve es movido por otro, porque en tanto una cosa es ó puede ser movida, en cuanto está en potencia pasiva respecto de una perfección ó actuación, que todavía no tiene, perfección ó actuación que no podrá, por tanto, darse á sí misma, sino que deberá recibir de otro sér, en el acto del movimiento. Ahora bien; este sér, que mueve á aquél, ó es absolutamente inmoble, ó, á su vez, es movido por otro; en términos equivalentes, ó es un primer motor, ó es un motor segundo. Si es un motor segundo, necesitará, para moverse, de la acción de un nuevo motor. Y así seguiríamos argumentando, hasta tener que admitir la existencia de una serie infinita de motores segundos, de los cuales los unos moviesen á los otros, ó la existencia de un primer motor absolutamente inmoble. Una serie infinita de motores segundos es inadmisible, porque, además de que no puede haber serie alguna actualmente infinita, toda serie de motores segundos, por grande que sea, supone otro motor realmente distinto de aquéllos, y que á todos impúlse, de suerte que los unos muevan á los otros. Luego es preciso afirmar la existencia de un primer motor, absolutamente inmoble ó por ningún otro movido, y que mueva á todos los motores segundos. A este primer motor llamamos Dios. Luego Dios existe. Este argumento prueba la existencia de Dios bajo sus atributos de la *inmutabilidad* y de la *causalidad eficiente primera*[1].

6.° Para terminar los argumentos metafísicos, presentaremos otro fundado en el conocimiento de las *verdades necesarias* por nuestro entendimiento. Es un hecho innegable que conocemos ciertas verdades absolutamente necesarias y eternas, verdades que nunca

---

1 Véase á S. THOM., *Sum. theol.*, lugar últimamente citado.

han sido ni han podido jamás ser contradichas, como por ejemplo, la verdad encerrada en cualquier primer principio. Pues bien; ocurre averiguar cuál es la razón ó el fundamento de estas verdades. Semejante fundamento no puede encontrarse en nuestro entendimiento, porque no es necesario ni eterno, como ellas. Menos puede encontrarse todavía en las cosas mundanas, que son tan contingentes que nacen y perecen. Es claro que en sí mismas no pueden existir dichas verdades, porque toda verdad presupone un entendimiento en que hallarse. Luego debemos concluir que existe un sér eterno y necesario, en cuya inteligencia se encuentren desde la eternidad é inmutablemente las verdades eternas y necesarias, ó lo que es lo mismo, que existe un sér real, que es la absoluta verdad y el fundamento de todas las verdades eternas y necesarias que nuestro entendimiento conoce. A este sér eterno y necesario, que es la *absoluta* ó *primera verdad*, llamamos Dios. Luego Dios existe [1].

Todos los argumentos *físicos* ó *teleológicos* [2], esto es, fundados en el plan, en el orden, en la harmonía, en la finalidad que se observa en todas las cosas mundanas, se resumen en la forma siguiente:

Es un hecho manifiesto que cada uno puede observar por sí mismo, el orden final, la harmonía ó regularidad que se observa en el universo. La innumerable multitud de las estrellas, que pueblan el firmamento, están ordenadas de tal suerte que ninguna impide la existencia de las demás, antes por el contrario todas se hallan en perfecto acuerdo. Los planetas se mueven, describiendo órbitas exactamente marcadas, alrededor del sol, que es su centro y luminar común. El mismo

1 Este argumento con razón fué considerado como de gran peso por SAN AGUSTÍN, *De lib. arbitr.*, l. II, c. III, sqq. Consúltese también á BALMES, *obr. cit.*, págs. 275 y siguientes.

2 Esta palabra se deriva mediatamente de las voces griegas τέλος, τέλεος, *fin*, y λόγος.

curso de los cometas se encuentra sometido á ciertas leyes. Todo está matemáticamente calculado en el mundo de los astros, y debe estarlo para que subsista. Si descendemos á nuestro planeta, la Tierra, observamos que todas las fuerzas naturales ejercen su acción con maravillosa harmonía, y que si alguna vez esta harmonía parcialmente se quebranta, semejante violación al fin y al cabo resulta conveniente para la harmonía del conjunto ó total del globo terráqueo; y observamos, además, la continua y nunca interrumpida sucesión del día y de la noche, y de las varias estaciones del año. Si pasamos á contemplar la estructura orgánica de los seres vivientes, vemos en ella la constante presencia de un plan y la admirable disposición de todos y cada uno de los órganos para la consecución de su respectivo fin. Las plantas y los animales más diminutos y microscópicos poseen todos los aparatos adecuados á su naturaleza: nada en ellos sobra, ni nada falta. No es menester que continuemos tales observaciones. Esta asombrosa ordenación final del universo no puede ser producto del acaso, ni de una ciega necesidad. Ni el acaso, ni una necesidad ciega hubieran sido capaces de obrar *propter finem* y conforme á un plan, ni mucho menos produciendo una obra como el universo, cuyas partes todas se relacionan de una manera permanente y harmónica, y se encaminan con sus movimientos á la consecución de sus fines. Donde hay fin, donde hay plan, donde hay orden, allí hay necesariamente una causa intelectiva y voluntaria, una causa personal que establezca el fin y todo lo ordene á él [1]. Luego debemos concluir que el orden final del universo presupone indispensablemente la existencia de una inteligencia y de una voluntad, de una causa personal superior al universo y que haya puesto en él fin y orden. Pero esta inteligencia

---

1 Véanse las lecciones 41.ª y 42.ª

debe ser sumamente perfecta ó infinita, por que sólo así cabe concebir que haya dotado al mundo del portentoso orden final que posee, y que abarca desde las cosas más grandes á las más pequeñas. A esta causa personal infinitamente inteligente llamamos Dios. Luego Dios existe. Este argumento prueba la existencia de Dios bajo sus atributos de la *inteligencia* y de la *voluntad,* y, por tanto, de la *personalidad.*

La *demostración moral* ó *ética en favor de la existencia de Dios* puede formularse en los siguientes argumentos:

1.° Muéstrase en nuestro interior una ley moral, que ni nosotros mismos nos hemos impuesto, ni nos ha sido dictada por autoridad alguna de los hombres. Este es un hecho innegable para quienes oigan la voz de su propia conciencia. Pero toda ley supone indispensablemente un sér personal que la haya dictado, esto es, un legislador. Luego debemos concluir que por encima de los hombres hay un legislador supremo, que á todos ha dictado é impuesto la ley moral. A este legislador supremo llamamos Dios. Luego Dios existe.

2.° Es también un hecho innegable que nosotros nos sentimos obligados incondicionalmente, ó en todos los casos, al cumplimiento de la ley moral, de suerte que por ninguna razón estamos dispensados de cumplirla. Luego debemos concluir que el supremo legislador es absolutamente santo ó sumamente bueno, porque siempre manda hacer el bien y abstenerse del mal. Al sér sumamente santo, al Bien Sumo llamamos Dios. Luego Dios existe.

3.° Por último, es asímismo un hecho innegable que toda violación ó quebrantamiento de la ley moral, en cualquier circunstancia, nos produce un malestar y un temor, que constantemente nos acusan de esta violación, por más que no esperemos á consecuencia de ella un castigo externo, ni una privación de bienes

temporales. Por el contrario, una buena acción, ó sea, un acto ejecutado de acuerdo con la ley moral, prodúcenos siempre tranquilidad y satisfacción, áun cuando no esperemos alabanza ni recompensa alguna en este mundo. Forzoso es inferir de estas observaciones, que el legislador que nos ha impuesto la ley moral, es absolutamente justo, porque siempre recompensa al bueno y castiga al malo. Al sér sumamente justo llamamos Dios. Luego Dios existe.

Los argumentos morales demuestran, por tanto, la existencia de Dios como *supremo legislador* y bajo los atributos de su *santidad* y de su *justicia.*

Vengamos, en fin, á exponer el *argumento histórico fundado en el común sentir de todas las gentes.*

La creencia en el sér de Dios es una creencia universal y constante en todos los pueblos y en todos los tiempos [1]. Semejante convicción ó creencia no sólo se encuentra en los pueblos salvajes, sino también en los pueblos cultos, y áun en éstos de un modo más elevado ó perfecto que en aquéllos. En la poesía, en el arte, en los monumentos de todos los pueblos revélanse claramente sus creencias religiosas, y en ellos desempeñan un papel importantísimo. Además, ninguna lengua hay que carezca de palabras con que expresar la idea del Sér Supremo. Verdad es que en ciertos pueblos salvajes la idea religiosa ha degenerado hasta el punto de reducirse á una especie de temor á los malos espí-

---

1 Justamente lo reconocieron los mismos escritores paganos. Así, CICERÓN nos dice en sus *Tusculanas*, lib. I, XIII, 30. «Ut porro firmissimum hoc afferri videtur, cur Deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit immanis, cujus mentem non imbuerit Deorum opinio. Multi de Diis prava sentiunt; id enim vitioso more effici solet; omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur.» Y en su tratado *De legibus*, lib. I, VIII: «... ipisque in hominibus nulla gens est tam immansueta, neque tam fera, quae non, etiam si ignoret qualem habere Deum deceat, tamen habendum sciat». También SÉNECA, en su Ep. CXVII, escribe: «Omnibus insita de Diis opinio est, nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque projecta, ut non aliquos Deos credat.»

ritus; pero dicha idea no ha desaparecido completamente. Todavía no ha sido posible demostrar la existencia de un pueblo, que careciese absolutamente de toda idea religiosa. Si ciertos viajeros han sostenido lo contrario respecto de algún pueblo, nuevas y posteriores observaciones han rectificado aquel precipitado juicio [1]. Por lo demás, los pueblos completamente depravados no pueden proporcionarnos un testimonio digno de consideración. En los pueblos que han conseguido, ó, por mejor decir, conservado cierta cultura, la convicción de la existencia de Dios aparece clarísimamente; siendo de notar que esta creencia lejos de debilitarse, se ha fortificado y desarrollado á medida que dichos pueblos han visto adelantar sus ciencias, y ha sido todavía más firmemente profesada por los más sabios de sus hijos, como lo prueba la Historia de la Filosofía. Pues bien; este universal y constante acuerdo de todos los pueblos, respecto de la creencia en el sér de Dios, ha de tener un fundamento constante y universal también, fundamento que no puede ser otro que la misma naturaleza racional del hombre, que siempre y en todas partes es la misma. Aquella universal creencia debe atribuirse, por tanto, á la imparcial y sana razón, que á todos los hombres muestra evidentemente la existencia de Dios; y como la voz de la sana razón es necesariamente verdadera, de la repetida universal creencia debemos inferir que la existencia de Dios es una verdad indubitable.

---

1 Véase á Stöckl, *Lehrbuch der Philosophie*, 1887, vol. II, pág. 430.

LECCIÓN 82.ª

CRÍTICA DEL LLAMADO ARGUMENTO ONTOLÓGICO EN FAVOR DE LA EXISTENCIA DE DIOS.—REFUTACIÓN DE LAS OBJECIONES QUE SE OPONEN Á LA DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS.—IMPUGNACIÓN DEL ATEISMO.

Antes de pasar á resolver las principales dificultades, que se oponen por los ateos á la existencia de Dios, conviene que nos hagamos cargo de otro argumento, que también se ha presentado para demostrarla. Nos referimos al llamado argumento *ontológico*. Este argumento, que ha recibido, además, el inexacto nombre de argumento *a priori* y el más adecuado de argumento *a simultaneo,* adquirió gran celebridad en las escuelas, y se reduce á inferir la existencia de Dios nada más que de la idea de Dios poseida por nuestro entendimiento. Planteólo, por primera vez, San Anselmo, y más tarde reprodujéronlo Descartes y Leibnitz, aunque en forma algo distinta.

San Anselmo lo presentaba de la manera siguiente: "Todos los hombres entienden por la palabra Dios el sér mayor ó más perfecto, superior al cual no es posible concebir otro. Pero este sér no puede existir sólamente en el entendimiento, sino que debe asímismo existir en la actualidad. En efecto: si no existiese más que en el entendimiento, no sería el sér más perfecto de todos, porque en tal caso, podríamos concebir todavía un sér superior ó más perfecto, que no sólo existiese en nuestro entendimiento, sino también en la realidad objetiva. Luego del mero concepto de Dios, expresivo del ente más alto ó más perfecto que cabe concebir, se infiere la existencia real de Dios„ [1].

1 «Et quidem credimus Te esse aliquid, quo nihil majus cogitari possit... Et certe, id quo majus cogitari nequit, non potest cogitari esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo

Descartes formuló este argumento de un modo más breve, á saber: "Es un hecho innegable que tenemos la idea de un sér infinitamente perfecto. Pero el sér infinitamente perfecto debe, como tal, ser necesariamente existente, porque si no lo fuese, le faltaría una perfección, la perfección de la existencia, y ya no sería infinitamente perfecto. Luego el sér perfectísimo existe„ [1].

Por último, Leibnitz sostiene que el argumento ontológico, según la forma cartesiana, no prueba la existencia del sér infinitamente perfecto más que bajo el supuesto de ¡que este sér sea posible. Por eso opina que debe comenzarse demostrando la posibilidad del sér perfectísimo, para inferir después su existencia de su posibilidad. "La posibilidad del sér perfectísimo, dice Leibnitz, resulta de que este sér no encierra en sí más que realidad, y de que ninguna realidad, como tal, está en contradicción ¡con otra realidad. La carencia de contradicción es la posibilidad. Ahora, siendo posible el sér infinitamente perfecto, por fuerza es también real. Si no lo fuese, tampoco sería posible, porque pugnando el concepto de sér productible con el de sér infinitamente perfecto, no podría ser producido. Luego sólo por razón de su posibilidad, el sér perfectísimo debe existir necesariamente„ [2].

Cualquiera que sea la forma en que lo consideremos, precisa confesar que *el argumento ontológico es completamente ineficaz para demostrar la existencia de Dios.* De ninguna manera es posible inferir la existencia de Dios del mero concepto que de Dios te-

---

id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et intellectu, et in rev. S. ANSELMO, *Proslogion*, cap. II.

1 DESCARTES, *Meditationes de Prima Philosophia, in quibus Dei existentia, et anima a corpore distinctio demonstrantur. Responsiones ad objectiones.*

2 LEIBNITZ, *Monadologie*, § XLV, *Nouveaux essais etc.*, lib. IV, cap. IX.

nemos. No vacilamos en afirmar que todos los hombres concebimos á Dios, como al sér más perfecto que cabe concebir; pero de esto únicamente se infiere que nosotros debemos concebir á este sér perfectísimo como existente en la actualidad, sin que en modo alguno se siga que en efecto exista el sér que concebimos como perfectísimo. De los puros conceptos de nuestro entendimiento nada podemos inferir acerca del sér real de las cosas. En otros términos, nuestros conceptos no son la causa, ni la medida de la realidad de los objetos conocidos [1]. Si el orden ideal y el orden real, si el pensar y el sér, como enseña Hegel, fuesen idénticos, es claro que del primero podríamos inferir el segundo, y, por lo tanto, del concepto de Dios se seguiría lógicamente su existencia [2]. Pero la identificación del pensamiento con la realidad constituye uno de los mayores delirios.

Tan sólo después de haber demostrado la existencia de una cosa, podemos afirmar que realmente le conviene aquello que conocemos con evidencia que le pertenece. Esta doctrina es aplicable á la presente cuestión. Únicamente después de habernos persuadido de la existencia de Dios, demostrada por medio de argumentos *a posteriori*, podemos, valiéndonos de nuevos raciocinios, llegar á la conclusión de que la existencia se contiene en la misma esencia divina, y afirmar, en consideración á esto, que Dios existe necesariamente. Pero así no demostramos la existencia de Dios, que ya suponemos demostrada, sino un atribu-

---

1 «Dato etiam, quod quilibet intelligat hoc nomine, Deus, significari hoc, quod dicitur, scil. illud, quo majus cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id, quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui, quod sit in re, nisi daretur, quod sit in re aliquid, quo majus cogitari non potest; quod non est datum a ponentibus Deum non esse». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. II, a. I, ad 2.um

2 Por eso HEGEL en su *Religionsphilosophie* (p. 540) se apropia el argumento ontológico.

to divino, á saber, la necesidad de la existencia de Dios.

En suma: el argumento ontológico no merece figurar entre los argumentos que prueban la existencia de Dios. A lo más, puede servir, para demostrar, una vez probada la existencia de Dios, la necesidad de esta existencia [1].

Como se ve, el argumento ontológico en nada se parece á los argumentos metafísicos, de que nos hemos valido para demostrar la existencia de Dios. La diferencia que los distingue no puede ser mayor, porque el primero parte de los conceptos de nuestro entendimiento, mientras que los segundos se fundan en la realidad objetiva.

Sin embargo, Manuel Kant [2], en su empeño de sostener la imposibilidad de demostrar racionalmente la existencia de Dios, pretende que la prueba cosmológica es tan inconcluyente ó ineficaz como la prueba ontológica, porque se figura que, en último término, aquélla se reduce á ésta. Por medio de la prueba cosmológica, dice el filósofo de Königsberg, se concluye que el ente necesario es el sér infinito. Convirtiendo esta tesis, según las reglas de la Lógica, equivale á la siguiente: el ente infinito es el ente necesario, ó sea, existe necesariamente. Tal es, añade, la conclusión del argumento ontológico.

Pero este razonamiento no puede ser más infundado, porque en la prueba cosmológica no se infiere la existencia necesaria de Dios de su infinidad, sino que especialmente se demuestra la existencia de Dios como causa *a se* ó necesaria, y como causa infinitamente perfecta. Por lo demás, ningún inconveniente hay que impida á nuestro entendimiento inferir la infinidad de la necesidad, antes al contrario, esta conclusión es

---

1 Véase á STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, 1887, vol. II, págs. 431 y 432.

2 En su *Kritik der reinen Vernunft*.

perfectamente lógica, porque la existencia absolutamente necesaria ó aseidad es la fuente de donde brotan todas las perfecciones posibles, y tampoco lo habrá en inferir la necesidad de la infinidad, porque asímismo es claro que un sér infinitamente perfecto, ó que posea todas las perfecciones, no puede carecer de la fundamentalísima de la existencia absoluta. Mas una y otra conclusión tendrían un valor puramente hipotético ó meramente ideal, ó tendrían verdadero valor real ú objetivo, según que no se hubiese ó se hubiese previa y respectivamente demostrado la existencia de una causa necesaria, ó la existencia de una causa infinita. He aquí de nuevo explicado el defecto que inutiliza al argumento ontológico. Formulando este argumento, pretenden sus defensores inferir de la infinidad hipotética ó puramente ideal de Dios, la realidad objetiva, la existencia necesaria divina. El argumento ontológico encierra una petición de principio, supone probado lo mismo que se debe demostrar, defecto que ni remotamente puede atribuirse á la demostración del orden metafísico, en cualquiera de sus formas [1].

No menos vana es otra razón que aduce Kant, pretendiendo desvirtuar la prueba cosmológica en favor de la existencia de Dios. La prueba cosmológica, dice, se funda en el principio de causalidad, y supone, por tanto, que este principio tiene valor objetivo *(constitutivo* es la palabra que emplea), cuando el principio de causalidad no tiene más que un valor puramente subjetivo *(regulativo)*, y, por consiguiente, no sirve para inferir cosa alguna respecto del sér real. Pero en la ONTOLOGÍA demostramos el valor objetivo de la noción de la causa eficiente [2] y del principio de cau-

1 «Itaque inter argumentum *cosmologicum*, et *ontologicum* tanta differentia existit, quanta inter argumentationem, quae circa realitates, et eam quae circa ideas tantum versatur». SANSEVERINO, *Instit. seu elem. Philos. christ.*, vol. III, 1885, pág. 346.

2 Véase la lección 34.ª

salidad [1], y ahora nos basta recordar esta demostración, para refutar la objeción de Kant. Siendo el principio de causalidad un principio evidentísimo y teniendo un valor objetivo indudable, porque nuestro entendimiento lo forma fundándose en la realidad misma de las cosas, es claro que cabe hacer aplicaciones de dicho principio al orden real, y que estas aplicaciones serán perfectamente legítimas y concluyentes.

La principal dificultad, que opone Kant al argumento físico ó teleológico en favor de la existencia de Dios, consiste en decir que del orden del universo se puede inferir que existe una inteligencia ordenadora del mismo, mas no que esta inteligencia sea infinitamente perfecta. Pero nosotros creemos que ambas cosas pueden y deben ser inferidas del orden final del mundo, en primer lugar, porque dada la grandiosidad ó sublimidad de este maravilloso orden, no consideramos concebible que una inteligencia imperfecta ó finita haya sido capaz de establecerlo, y, en segundo lugar, porque la inteligencia, que produjo y conserva el orden del universo, necesita poseer un conocimiento perfectísimo de todas y cada una de las innumerables cosas mundanas y de todo lo que en el mundo sucede y puede suceder, conocimiento que excede á las fuerzas naturales de una inteligencia finita. Por consiguiente, la existencia de una inteligencia infinitamente perfecta resulta claramente demostrada por el argumento teleológico, áun sin relacionar este argumento con la prueba cosmológica, á la cual es natural referirlo, y que demuestra la existencia de una causa infinita del mundo.

Tan infundadas como las de Kant son las dificultades que otros filósofos oponen á la demostración de la existencia de Dios. Por eso nos limitaremos á refutar las dos que consideramos mas dignas de mención.

---

1 Véase la lección 38.ª

Consiste la primera en decir que el conocimiento de las cosas mundanas no puede conducirnos al conocimiento de Dios, porque siendo las cosas mundanas relativas y finitas y Dios absoluto é infinito, no hay proporción entre Dios y las cosas del mundo. Contestamos que áun cuando no haya proporción entre Dios y las cosas finitas, sin embargo, partiendo de éstas, es posible demostrar la existencia de su Creador, por la sencilla razón de que las cosas finitas están en relación de dependencia respecto de una causa suprema y perfectísima, que á todas ha dado el sér y la perfección que poseen.

Redúcese la segunda dificultad á observar que, si se quiere demostrar la existencia de lo infinito por medio de lo finito, habrá que partir del supuesto de que entre ambos hay una conexión necesaria, la cual sólo es admisible dentro del panteismo [1]. Pero esta dificultad nace de no distinguir la necesidad lógica de la necesidad real. La relación ó conexión del efecto con su causa es siempre, en el orden lógico, necesaria, aunque la causa no haya producido necesariamente el efecto. En otros términos, cuando vemos que una cosa comienza á existir, ó cuando consideramos que ha sido producida ó que es un efecto, necesariamente debemos concluir que hay una causa que le ha dado la existencia; mas esto en modo alguno nos obliga á suponer que la causa, que ha producido ó ha debido producir dicha cosa ó dicho efecto, lo haya producido obrando necesariamente, ó sea, obedeciendo á alguna necesidad. Luego la demostración de la existencia de Dios ni siquiera remotamente conduce al panteismo, antes bien es un medio de combatir este error.

Con lo que llevamos sucintamente expuesto, podríamos dar por terminado todo lo relativo á la demostración de la existencia de Dios. Pero como toda-

---

1 Véase á FROSCHAMMER, *Einleitung in die Philosophie*, pág. 332.

vía al terminar este siglo llamado de las luces, hay quienes se atreven á negar, ya que apagarla no pueden, la clarísima que despide la verdad de la existencia de un Sér Supremo, es menester que dediquemos una página á refutar las objeciones, que contra esta verdad presentan los ateos.

Llámase *ateismo* [1] el error que niega la existencia de Dios. Es frecuente dividir los ateos en prácticos y teóricos [2]. Reciben el nombre de ateos *prácticos* aquellos que viven y obran como si Dios no existiese. Ateos *teóricos* son aquellos que niegan la existencia de Dios ó la ponen en duda, como por ejemplo, entre los modernos positivistas, Heriberto Spencer, cuando dice que sospecha la existencia de un sér desconocido, causa de todo lo que vemos, aunque finge no saber quien sea. Los panteistas admiten el nombre de Dios, pero niegan en la realidad la existencia de este sér infinito, porque lo identifican con el mundo.

No nos detendremos en averiguar si existen ó pueden existir verdaderos ateos teóricos [3]. La experiencia nos enseña que desgraciadamente existen muchos ateos prácticos. También es innegable que existen algunos hombres, que se esfuerzan en persuadirse á sí mismos de que Dios no existe. Pero siendo la verdad de la existencia de Dios una de las que más sólida y evidentemente, y hasta más fácilmente demuestra la razón natural del hombre, parece imposible, ó por lo menos improbable, que haya personas verdadera y seriamente convencidas de la no existencia de Dios [4].

1 Esta palabra, como tantas otras, se deriva del griego, componiéndose mediatamente de α privativa y de Θεός.

2 Consúltese á PICCIRELLI, *De Deo disputationes metaphysicae*, 1885, pág.s 99 y sig.tes

3 Consúltese á LIBERATORE, *Institutiones philosophicae*, 1883, vol. II, pág.s 464, á 466.

4 «Mentiuntur—escribía el filósofo pagano SÉNECA—qui dicunt se non sentire esse Deum, nam etsi tibi afirment interdiu, noctu tamen et soli dubitant». *De Ira*, lib. I.

Más que en el entendimiento, el origen del ateismo se encuentra en la voluntad [1].

Pero oigamos á los ateos. Unos dicen que la creencia de los diversos pueblos en Dios es hija de la astucia de los legisladores y de los sacerdotes, quienes inventaron la doctrina de un Sér Supremo, porque esta doctrina era conveniente para dar á sus leyes una sanción más alta á los ojos del pueblo, y para que el pueblo observase más fiel y resueltamente aquellas leyes. Pero semejante origen de la creencia de todos los pueblos en Dios no puede ser más absurdo ¿Cómo se explica, preguntaremos á los ateos, que todos los legisladores y sacerdotes, sin excepción, acudiesen al mismo engaño y lo considerasen como el medio más eficaz para conseguir el respeto á sus leyes? ¿Cómo se explica que todos los pueblos, áun los más cultos, tolerasen aquella mentira, sin que procurasen destruirla los hombres más sabios ó aquellos que eran enemigos de las leyes vigentes? No es posible que una mentira se extienda á todos los pueblos y sea por todos tolerada y creida. En fin, ¿cómo se explica que la creencia en Dios se encuentre hasta en aquellos pueblos, que carecen de leyes y que se gobiernan únicamente por la costumbre? [2].

Otros dicen que la creencia en Dios es un producto de la fantasía, formado según el modelo de la propia individualidad humana. Por eso, añaden, cada pueblo ha concebido á su Dios ó á sus dioses de distinta manera, de una manera conforme á su especial modo de ser [3]. Mas este parecer se halla en abierta contradición con el significado del concepto de Dios. El hombre conoce

---

1 «Ad ogni modo negli uomini veramente dotti rarissimo è l' ateismo, onde il detto di Bacone di Verulamio: la mezza scienza (accompagnata, aggiungeremo noi, da molta superbia) potrà allontanare l' uomo da Dio, ma la scienza intera ve lo riconduce». ROSSIGNOLI, *Principii di Filosofia*, 1889, pág. 331.

2 Véase á HETTINGER, *Apologie des Christentums*, vol. I, pág. 114.

3 BÜCHNER, *Kraft und Stoff*, pág. 187.

á Dios como á la causa primera de todas las cosas, á todas ellas superior é infinitamente perfecta, y se conoce á sí mismo como á un sér limitado, contingente y dependiente de una causa. Luego es imposible que el concepto de Dios sea una mera representación objetiva de nuestro propio sér. Además, áun concediendo que cada pueblo se haya imaginado á Dios ó á sus dioses de distinta manera, del hecho de que una idea sea revestida de un fantasma por la imaginación, nadie, discurriendo lógica y serenamente, puede inferir que esta misma idea sea un producto de la imaginación. La idea de Dios es, en el fondo, la misma en todos los pueblos, porque todos conciben á Dios como á un sér supremo que gobierna el mundo y á los hombres: las diversas imágenes, con que los distintos pueblos han revestido semejante idea, son, respecto de la misma, puramente accidentales.

No faltan ateos que atribuyen á la ignorancia la creencia del pueblo en Dios. El desconocimiento, dicen, de las causas naturales de los fenómenos físicos ha inducido al hombre á fingir la existencia de una causa sobrenatural de dichos fenómenos. Pero si la creencia en Dios fuese hija de la ignorancia, es claro que iría desapareciendo, á medida que aquella ignorancia disminuyese, merced á los adelantos de la ciencia. Precisamente ocurre todo lo contrario. A medida que la ciencia adelanta, á medida que se extiende y perfecciona el conocimiento de las fuerzas y de las leyes de la naturaleza, más se fortifica la creencia racional en el sér de Dios, porque más claramente resplandecen la universal harmonía de todas las fuerzas mundanas y el maravilloso orden final del mundo, y, por tanto, la necesidad de la existencia de una Inteligencia suprema ordenadora del mundo.

Tambien hay ateos que atribuyen al miedo la creencia en Dios. La imposibilidad de luchar contra los fenómenos naturales y el temor, que algunos de ellos

despiertan en el ánimo del hombre, hiciéronle creer en la existencia de un Sér Supremo, que producía aquellos fenómenos para castigarle ó para mostrarle su cólera. Pero si este temor fuese el fundamento de la creencia en Dios, sólamente hubieran creido y creerían en un Sér Supremo las gentes miedosas ó las desconocedoras de las causas naturales de los fenómenos físicos. En un hombre de ciencia, y áun en todo hombre que tenga algún conocimiento de estas causas naturales, no cabe el temor de que los ateos nos hablan, y sin embargo permanece en ellos la firme creencia en Dios.

Otros ateos dicen que la fe de los pueblos en Dios tiene por origen la esperanza, adquirida por muchos hombres cuando sufren males que no han merecido, de que en otra vida existe un Sér Supremo, que compensará las injusticias de este mundo. Mas los ateos han de demostrar que semejante esperanza es puramente vana é irracional, para valerse de ella á fin de combatir la existencia de Dios. Nosotros hemos probado [1] que dicha esperanza es perfectamente legítima, y ella constituye una nueva confirmación de la verdad que afirma la existencia de un Supremo Juez.

En fin, Darwin pretende que la idea de Dios ha nacido de los sueños de los salvajes. Parece mentira que los ateos hayan podido llegar á tamaño dislate. Sólo un hombre, que se halle sometido al vasallage de una pasión violentísima, es capaz de pensar que la idea de Dios, la idea más grande del entendimiento humano, la idea del sér más perfecto de todos, puede ser hija de un sueño, y de un sueño de un salvaje. Darwin supone que los sueños hicieron nacer, por primera vez, en el hombre la idea de los espíritus. Pero esto es completamente inadmisible, porque los espíritus son seres que escapan á la acción de los sentidos,

---

1 Véase la lección 72.ª

y las representaciones de los ensueños son imaginarias, y, por consiguiente, sensibles. Luego para que un salvaje pudiese convertir la representación sensible de los ensueños en representaciones inteligibles de los espíritus, debía tener ya alguna idea de lo espiritual. De la creencia en la existencia de ciertos espíritus, añade Darwin, pasó el hombre fácilmente á creer en la existencia de uno ó varios dioses. Mas ¿cómo pudo el salvaje pasar de la representación de los espíritus, que se le aparecían durante el sueño, á concebir la idea de un Sér Supremo y perfectísimo? La facilidad de este paso no la descubren más que los darwinistas. Para pasar de la representación de seres nacidos de un sueño, á concebir la idea de un Sér Supremo, hay que dar un salto tan grande que excede á las fuerzas naturales de un hombre acostumbrado á discurrir. Pretender que un salvaje pudo darlo es el mayor de los absurdos [1].

En suma, los ateos no son capaces de alegar una sola razón en pro de su horrible doctrina.

II.—DE LA ESENCIA Y DE LOS ATRIBUTOS DIVINOS.

1.°—De la esencia divina.

LECCIÓN 83.ª

De la aseidad y de la infinidad de Dios.

El segundo tratado de la Teodicea, destinado al estudio de la esencia y de los atributos divinos, com-

1 Consúltese para toda esta materia á Stöckl, *obr. cit.*, vol. II, págs. 434 y siguientes.

prende dos secciones. En la primera explicaremos la aseidad de Dios considerada como el constitutivo de la esencia divina, la infinidad de Dios, atributo sin el cual no es posible concebir la aseidad, y también la unidad de la divina esencia. En la segunda sección expondremos los restantes atributos divinos.

Sabido es que por *esencia* de una cosa entendemos aquella perfección ó el conjunto de aquellas perfecciones, en virtud de las cuales la cosa es lo que es y se distingue de todas las demás cosas. También sabemos que no son esenciales, que no constituyen la esencia de las cosas finitas todas las perfecciones que estas cosas poseen. Fuera de su esencia se dan en las cosas creadas ciertas perfecciones, llamadas atributos ó determinaciones secundarias, que inmediatamente emanan de dicha esencia, y se dan, además, las determinaciones puramente accidentales [1]. No sucede lo mismo en Dios. Todas las perfecciones divinas pertenecen de la misma idéntica manera á la esencia de Dios, porque Dios, como absolutamente simple, excluye áun la composición de esencia y atributos, y como infinito, excluye toda modificación accidental [2]. Por eso se dice que cada una de las innumerables perfecciones de Dios expresa la totalidad de su esencia. Luego la distinción que ponemos entre la esencia y los atributos divinos no es una distinción real ú objetiva, sino mental ó subjetiva.

Importa determinar, por consiguiente, *qué se entiende por esencia divina ó por constitutivo de la esencia divina,* cuando se la distingue de los divinos atributos. Si la esencia de las cosas finitas, objetivamente considerada, es aquello en virtud de lo cual la cosa es lo que es y se distingue de las demás, aquello en que se fundan ó de donde derivan los atributos ó

1 Véase la lección 9.ª

2 Véase á S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. III, a. VI. *Utrum in Deo sint aliqua accidentia.*

propiedades de la cosa, esta misma esencia, considerada subjetivamente, ó con relación á nuestro entendimiento, es aquello que concebimos como lo primero en la cosa, como lo que constituye á la cosa en lo que es y la distingue de las demás, y como la raíz de las propiedades ó atributos que la cosa posee. Ahora, la esencia divina, objetivamente considerada, es el conjunto de todas las perfecciones divinas: ninguna, con exclusión de las demás, constituye en la realidad la esencia de Dios, porque todas las perfecciones divinas se identifican entre sí. Pero considerado el sér divino, no objetiva, sino subjetivamente, esto es, con relación á nuestro entendimiento, decimos que la esencia divina ó que el constitutivo de la esencia divina es aquella propiedad ó perfección de Dios, que concebimos y debemos concebir como la primera, para aprender á Dios según lo que es y para distinguirlo de los demás seres, aquella perfección de la cual podemos inferir todas las restantes propiedades ó perfecciones divinas.

Así entendida la esencia de Dios, distinguiéndola mentalmente de los atributos divinos, afirmamos que *el constitutivo lógico de la divina esencia es la aseidad ó existencia a se* [1].

El concepto de la aseidad de Dios ofrece un doble aspecto, á saber, un aspecto negativo y otro positivo. El primero resulta de que la aseidad divina supone la exclusión por Dios de toda causa de su existencia. Resulta el segundo de que la aseidad divina es la perfección, merced á la cual Dios existe en virtud de su propia esencia, de suerte que en Dios la esencia y la existencia son una sola y misma cosa. Pero el concepto de la aseidad divina, objetivamente considerado, es puramente *positivo,* porque la exclusión de causa es

---

1 Consúltese á SANSEVERINO, *Institutiones seu elementa Philosophiae christianae*, vol. III, 1885, págs. 388 y sig.tes.

negación de una imperfección, y, por consiguiente, una afirmación.

Y aquí merece notarse que cuando se dice que Dios es un ente *a se*, estas palabras no deben tomarse en sentido efectivo *(effective)*, sino en sentido formal *(formaliter)*, como advertían los Escolásticos. Si se tomasen en sentido efectivo, significarían que Dios se ha dado á sí mismo la existencia, que es causa eficiente de sí mismo. Pero esto es absurdo, porque ningún sér es capaz de darse la existencia, siendo imposible obrar antes de existir. Dichas palabras deben tomarse en sentido formal, ó sea, significando, según se ha manifestado, que Dios existe en virtud de su propia esencia, que no tiene un sér participado ó recibido de otro, sino que todo su sér lo tiene de sí mismo y está en Él mismo fundado.

Que la perfección de la aseidad, ó de la existencia *a se*, pertenece á Dios es cosa por demás indudable. Hemos demostrado que existe una causa primera ó suprema de todos los seres, y esta causa es Dios. Como causa primera ó suprema, Dios no puede haber recibido la existencia de otra causa superior á Él, porque en tal caso, ya no sería la causa primera y suprema de todos los seres. Luego Dios excluye esencialmente toda causa de su existencia, existe por sí mismo, es *a se* [1].

Probemos ahora que la aseidad ó existencia *a se* es el constitutivo de la divina esencia [2]. La aseidad es la perfección divina que concebimos y debemos concebir la primera, para aprender á Dios, según lo que es, y para distinguirlo de todos los demás seres. Pre-

---

1 El mismo Dios reveló á los hombres esta su perfección fundamentalísima de la aseidad. Los Libros Sagrados refieren que, dirigiéndose á Moisés, le dijo: *yo soy el que soy*, *ego sum qui sum* (*Exodo*, cap. II, vers. 14). Tal es la sublime definición que dió de sí mismo Dios, y tal es el significado del tetragrámaton *Iehovah*.

2 Consúltese á Prisco, *Elementos de Filosofía especulativa* (versión española), 1884, vol. II, pág.s 349 y 350.

cisamente esta perfección, que Dios sea por sí y no haya recibido su sér de causa alguna, es la que nos hace conocer á Dios como al sér supremo é increado, y nos permite distinguir radicalísimamente á Dios de todos los demás seres, porque todos estos seres han sido producidos por otro. Aún más: la perfección de la aseidad es la primera perfección que el entendimiento humano, valiéndose de sus propias fuerzas naturales, descubre en Dios. Nosotros conocemos á Dios como á la causa primera de todas las cosas. Pero en tanto esta causa es absolutamente causa primera, en tanto es el verdadero Dios, en cuanto es causa *a se* ó existente por sí misma y por ninguna otra producida. Luego nuestro entendimiento no puede aprender á Dios, como causa primera, sin aprenderlo al mismo tiempo como causa *a se.*

Debe también la aseidad ser considerada como el constitutivo de la esencia divina, porque de ella derivan inmediata ó mediatamente todas las demás perfecciones ó atributos de Dios. La simplicidad, la inmutabilidad, la inmensidad, la omnipotencia etc. son atributos divinos, cuya razón se halla en la aseidad. Por eso, al demostrar cada uno de estos atributos, nos fundaremos remota ó próximamente en la aseidad divina.

Acerca del constitutivo lógico de la divina esencia, otras dos opiniones han sostenido los filósofos, además de la doctrina que acabamos de exponer. Scoto enseñaba que el constitutivo de la divina esencia *quoad nos* es la *infinidad radical,* que definía: la exigencia de todas las perfecciones posibles. Pero consideramos inadmisible esta opinión, porque la infinidad radical no se puede concebir más que en un sujeto cuya esencia la posea, y, por consiguiente, no constituye, sino supone ya constituida la misma esencia. A lo cual se añade que la infinidad es algo común á todos los atributos divinos, y, por tanto, no sirve para distinguir

mentalmente de los restantes el que sea constitutivo de la esencia divina [1]. Tampoco juzgamos aceptable la opinión de Billuart [2], que pone el constitutivo lógico de la esencia divina en el *supremo grado de intelectualidad* conveniente á Dios, porque la intelectualidad suprema ó el acto perfectísimo de entender supone ya constituida la esencia del sér inteligente [3]. Ni la infinidad radical, ni la intelectualidad suma son concebidas por nuestro entendimiento, como la fuente de donde brotan todas las demás perfecciones divinas, ni como aquello que constituye á Dios en lo que es, mientras que ambos requisitos los cumple la aseidad.

Basta concebir á Dios como *ens a se* para concebirlo también como acto purísimo, como necesario, como absoluto y como independiente; de manera que estos atributos divinos vienen á ser aspectos distintos de la misma aseidad de Dios.

Sabemos que en los seres finitos, la esencia es el elemento potencial y la existencia el elemento actual. Por eso ningún sér finito es acto puro, sino mezclado con potencia. Pero Dios existe por sí: su esencia está constituida por su misma existencia, de suerte que la esencia y la existencia divinas son una sola y misma cosa, hasta el punto de que ni siquiera es posible concebir la esencia divina, sin concebir la existencia *a se* de Dios [4]. En Dios, por consiguiente, no hay elemento

---

1 Véase á ZIGLIARA, *Summa philosophica*, 1884, vol. II, pág. 401.

2 *Cursus Theol.*, vol. I, dissert. II, artic. I, § 2.

3 «Licet igitur ens non includat in se vivens, et sapiens, quia non oportet, quod illud, quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi; tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam, quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei, quod est ipsum esse subsistens». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. IV, a. II, ad 3.um

4 Véase cómo prueba SANTO TOMÁS DE AQUINO que la esencia y la existencia son en Dios absolutamente idénticas: «Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab ejus essentia, necesse est, quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus ejusdem rei. Impossibile est autem, quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit, quod sit sibi causa essendi, si

potencial alguno, sino que todo en él es actualidad. Luego Dios es *acto purísimo.*

Porque Dios existe *a se* ó en virtud de su propia esencia, no puede no existir, y es imposible concebirlo como no existente. Luego Dios existe necesariamente ó es un sér *necesario.* Si existiese de una manera contingente, si estuviese indiferente respecto de la existencia, su existencia supondría alguna causa, y ya no sería *ens a se.*

La aseidad de Dios no es ni puede ser una aseidad parcial ó incompleta, porque semejante aseidad es absurda. La aseidad divina es una aseidad total ó completa, conviene á saber, Dios es *a se* bajo todos los aspectos posibles. Todo lo que Dios es lo es por sí, todas sus perfecciones las tiene de sí, y no de otro. De ningún modo se halla Dios en relación necesaria con otro sér, ni hay sér alguno capaz de determinar en cierta manera el sér y la actividad de Dios. Luego Dios, como ente *a se,* es también el sér *absoluto,* el sér *incondicional.*

Por último, si Dios no puede ser determinado en modo alguno, ni en su sér, ni en su actividad por otro sér, es claro que Dios de ningún sér depende. Si Dios dependiese de algún ente, Dios dejaría de ser absoluto, incondicional y *a se.* Luego Dios es absolutamente *independiente:* todo linaje de dependencia de otro sér es excluida esencialmente por Dios.

La perfección ó atributo que más inmediatamente se deriva de la aseidad divina es la *infinidad.* Tan íntima es la conexión que entre ambas media, que se hace completamente imposible concebir á Dios como *ens a se,* sin concebirlo al mismo tiempo como infinitamente perfecto. Por eso se ha dicho que la infinidad

habeat esse causatum. Oportet ergo, quod illud, cujus esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio; hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem; impossibile est ergo, quod in Deo sit aliud esse, et aliud ejus essentia». *Sum. theol.*, p. I, q. III, a. IV.

es una especie de *complemento lógico del constitutivo de la esencia divina* [1], y por eso también la infinidad es una perfección que se contiene en todos los atributos de Dios.

En la ONTOLOGÍA explicamos el concepto de la infinidad y distinguimos el infinito absoluto ó *simpliciter* del infinito relativo ó *secundum quid* [2]. Aquí afirmamos que *la infinidad propia de Dios es la infinidad absoluta,* en otros términos, afirmamos que Dios posee, como existente *a se,* todas las perfecciones en todos los órdenes de sér, ó que es infinito en la misma razón de sér. Fácilmente se demuestra esta verdad.

Cuando un sér no existe por sí mismo, sino por otro, es claro que no puede tener más perfecciones que las recibidas de la causa que le ha dado la existencia, y debe carecer de todas aquellas que no le han sido comunicadas. Pero Dios es el sér subsistente por sí mismo y no por otro, es el sér *a se,* y por esta razón contendrá en sí la perfección completa del sér, nada podrá faltarle de aquello que tenga el carácter de un verdadero sér [3], y nada podrá encontrarse en Él que tenga el carácter de un no-sér [4]. Ahora, todas las perfecciones posibles en todos los órdenes tienen razón de ser, y por el contrario, tienen razón de no ser los defectos y las imperfecciones. Luego Dios, como dotado de aseidad, debe poseer ó incluir en sí necesariamente todas las perfecciones posibles en todos los ordenes de sér, y debe carecer ó excluir de sí también necesariamente todo defecto ó toda imperfección. En suma; Dios, como ente *a se,* es absolutamente infinito.

---

1 CARD. GONZÁLEZ, *Filosofía elemental,* 1884, vol. II, pág.s 315 y 316.

2 Véase la lección 28.ª

3 Consúltese á S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. IV, a. II.

4 «Deus autem sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse; quia per modum per quem habet aliquid esse deficit a non-esse. A Deo ergo omnis defectus absistit, est igitur universaliter perfectus». S. THOM., *Sum. contr. gent.*, lib I, cap. XXVIII.

Además, ninguna perfección, en cuanto tal, sin mezcla de imperfección ó defecto, ó sea, ninguna perfección pura está en contradicción con otras perfecciónes puras, porque ninguna niega las restantes. Es posible, por consiguiente, que todas las perfecciones, sin mezcla de imperfección, estén reunidas en un mismo sér. Esta posibilidad no cabe en aquellas cosas que han recibido su sér y sus perfecciones de otra, porque ninguna cosa creada puede sér perfectísima [1], sino limitada al sér y á las perfecciones que ha recibido de su causa. La unión ó el agregado de todas las perfecciones únicamente cabe en aquel sér que es *a se,* en el sér que por sí mismo es y tiene todo lo que es y todo lo que tiene. Pero en este sér todo lo que es posible es también actual, porque, merced á su aseidad ó á su actualidad purísima, la esencia y la existencia, la posibilidad y la actualidad son una misma cosa. Luego el sér existente *a se,* Dios, no sólo puede sér absolutamente infinito, sino que actualmente es absolutamente infinito [2].

Por último, Dios, como causa primera ó *a se* de todo sér, contiene en sí la razón de la existencia de todas las cosas actuales, y también la razón de todas las cosas posibles. Luego todas las perfecciones que puedan encontrarse en todas las cosas posibles proceden de Dios, y en Dios tienen su fundamento. Lo cual es claro que no podría tener lugar, si Dios no fuese la suma y la plenitud de todas las perfecciones posibles, porque ninguna causa es capaz de comunicar aquello que no tiene. Dios es, por consiguiente, absolutamente infinito.

Por otra parte, si Dios fuese un sér limitado ó finito, el fundamento de su limitación se hallaría fuera de Él, ó en Él mismo. Lo primero es inadmisible, porque si Dios fuese limitado por otro, Dios no sería ab-

---

1 Véase la lección 30.ª

2 Consúltese á STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, 1887, vol. II, pág. 442.

soluto ni independiente, sino que dependería del sér que en Él pusiese límite. Tampoco es admisible lo segundo. Para que Dios hubiese podido limitarse á sí mismo sería preciso suponer que Dios se había dado á sí mismo el sér que tiene, lo cual, según hemos manifestado, es absurdo.

Como absolutamente infinito, como ente perfectísimo, es claro que *en Dios deben hallarse* necesariamente *contenidos el sér y las perfecciones de todas las cosas finitas*, pero de una manera superior y más noble, y excluyendo la limitación con que el sér y las perfecciones se dan en dichas cosas, esto es, *eminencialmente*. De suerte que las cosas finitas no pierden su propia individualidad, porque su sér y sus perfecciones se contengan eminencialmente en la esencia divina, ni desaparece tampoco la distinción real que media entre Dios y el mundo, sino que aquellas cosas conservan su individualidad, y esta distinción permanece inalterable. No podríamos afirmar lo mismo, si incurriésemos en el error de los panteistas, que pretenden que el sér y las perfecciones de las cosas finitas se contienen en Dios, como la parte en el todo. Lejos de esto, nosotros afirmamos que el sér y las perfecciones de las cosas creadas se contienen en Dios, como el efecto en la causa, como el sér condicional ó participado en el sér incondicional ó *a se*. Dios es absolutamente infinito, no porque sea el conjunto de todos los seres existentes, sino porque posee todas las perfecciones posibles, incluyendo en sí eminencialmente cuanto sér y cuantas perfecciones hay en las cosas finitas, incluyendo también otras perfecciones que sólo son propias de su divina esencia y excluyendo de sí todo defecto ó imperfección.

Por lo demás, presentamos en la ONTOLOGÍA la división de las perfecciones parciales de las cosas creadas en puras y mixtas, y al explicar el modo de contenerse las perfecciones parciales en los seres, mostramos

que las perfecciones *puras* de las cosas finitas se hallan en Dios *eminenter-formaliter*, mientras que las perfecciones *mixtas* de las mismas cosas se contienen en Dios *eminenter-virtualiter* [1].

Lo expuesto en esta lección viene á confirmar una verdad, que apuntamos al tratar de la categorías [2] del ente, á saber, *la absoluta trascendencia de Dios sobre todos los géneros de las cosas creadas*. Dios está fuera y por encima de todos los géneros [3], porque es ente *a se* é infinito. En efecto: aquello que cae bajo un género se limita, en cuanto á su sér y á su perfección, á lo que es propio de aquel género, excluyendo aquello que es propio de los demás. Si Dios perteneciese á algún género, sólo podría poseer las perfecciones propias de él, lo cual contradice la absoluta infinidad de Dios, porque el sér absolutamente infinito tiene todas las perfecciones posibles en todos los géneros de sér. Luego Dios no pertenece á género alguno, sino que está por cima de todos, sobrepuja á todos los géneros.

Dios es un sér; la razón de ente es predicable de Dios, porque esta razón es universalísima; pero de eso no puedeinferirse que Dios esté comprendido con las demás cosas bajo un género supremo, porque ya hemos demostrado que la razón de ente no es un verdadero género lógico [4].

---

1 Véase la lección 25.ª

2 Véase la lección 15.ª

3 *Deus est extra et supra omne genus*, como decían los Escolásticos.

4 Véase la lección 5.ª

LECCIÓN 84.ª

De la unidad de la esencia divina.

Explicado ya en qué consiste la divina esencia, y antes de pasar al estudio de los principales atributos de Dios, vamos á tratar de la cuestión que versa acerca de si la esencia divina conviene ó no con las esencias finitas en la propiedad que éstas tienen de poder multiplicarse en distintos individuos, ó de poder ser participadas por los mismos. Todas las opiniones profesadas respecto de esta cuestión pueden reducirse á dos, á saber, la politeista y la monoteista. El *politeismo* admite la existencia de varios dioses. El *monoteismo* afirma la existencia de un solo Dios. De suerte que la doctrina politeista supone que la esencia divina puede ser participada por distintos individuos, mientras que, por el contrario, la doctrina monoteista enseña que en esto, como en todo, la esencia divina se distingue de las esencias finitas, puesto que únicamente es poseida por una sola substancia.

Si allá en los primeros siglos de la era cristiana, la cuestión presente debió exigir largas explicaciones y ser detenidamente discutida, ya en los tiempos actuales no requiere más que un ligero examen, no porque la creencia en un solo Dios verdadero haya perdido en importancia, que la tiene grandísima, sino porque dicha creencia es universalmente admitida en los pueblos civilizados, que son cabalmente los que han recibido la luz del Evangelio. En estos pueblos el monoteismo reina con exclusivo señorío en las inteligencias y en las voluntades, y sus pocos enemigos no lo combaten porque defiendan la existencia de muchos dioses, sino porque se atreven á negar la existencia de todo Dios, teniendo así aplicación cumplida el célebre y exactísi-

mo dicho de Tertuliano: *Deus si non unus est, non est* [1].

Impugnado el ateismo y demostrada la existencia de Dios, á nadie extrañará, por tanto, que aceptemos ahora la verdad de la doctrina monoteista. El monoteismo proclama la *unidad de la esencia divina*, ó lo que viene á ser lo mismo, la *unidad de Dios,* no entendiendo aquí por unidad la unidad trascendental, que estudiamos en la ONTOLOGÍA y que es común á todos los seres, sin descontar á Dios, sino la propiamente llamada *unicidad* [2], que excluye la coexistencia de todo sér semejante á Dios, es decir, dotado de la misma esencia ó de las mismas perfecciones que Dios. Y nótese bien que la doctrina monoteista no enseña, como lo hace el panteismo, que Dios sea el único sér existente, afirmación absurda contraria á la experiencia y á la razón, porque ambas prueban que existen cosas finitas realmente distintas de Dios, sino que se limita á declarar que Dios es único en el sentido de que *no hay más que un solo Dios,* y no varios Dioses. Demostremos esta verdad con las fuerzas naturales de nuestra razón.

Primeramente, la unicidad divina es una consecuencia de la *aseidad* de Dios. En efecto: aquello que singulariza á cada uno de los individuos de la misma especie y lo distingue de los demás no es la esencia, porque la esencia es común á todos ellos, ó, por mejor decir, igualmente participada por todos ellos, sino la propia y peculiar subsistencia, que cada uno posee, y que no conviene á los restantes. Así, por ejemplo, lo que singulariza á Juan no es la esencia humana, porque de ella participa con Pedro, Diego y demás individuos humanos, sino su propia y peculiar personalidad, que es distinta de la de Diego, Pedro etc. Ahora bien; si Juan fuese hombre por la misma razón que es este hombre ó este individuo humano, tan imposible sería que hubiese

---

1 *Adv. Marcionem*, lib. I, c, III.

2 Véase la lección 10.ª

varios hombres ó varios individuos humanos, como que hubiese varios Juanes, esto es, que Juan fuese varios Juanes. En otros términos, si la esencia específica se identificase con la personalidad ó con la subsistencia de un individuo, aquella esencia sería tan propia y exclusiva de este individuo como lo es su personalidad ó subsistencia. Pues eso es lo que ocurre en Dios. Dios, en virtud de su aseidad, existe ó subsiste esencialmente: la esencia de Dios está constituida por su propia subsistencia absoluta: la esencia y la subsistencia divinas son perfectamente idénticas. Aquella razón, de consiguiente, por la cual Dios es Dios, es exactamente la misma razón por la cual Dios es este Dios. Luego tan imposible es que varios Dioses existan, como que este Dios sea varios Dioses. Luego no puede haber más que un solo Dios [1].

Muéstrase también la unicidad divina, como una consecuencia de la *aseidad* y de la *causalidad primera* de Dios, si se atiende á que, en la hipótesis de que existiesen varios Dioses, mutuamente se determinarían á la existencia, ó no. Si lo primero, ninguno de ellos sería verdadero Dios, porque Dios sólo puede ser concebido como sér existente *a se*, absoluto, incondicional é independiente. Si lo segundo, esto es, si los supuestos Dioses no influyesen mutuamente en su existencia, ninguno de ellos sería tampoco verdadero Dios, porque ninguno de ellos, existiendo cada uno independientemente, sería la causa primera y suprema de todo sér, y porque Dios únicamente puede ser concebido como la causa primera y más alta de todo lo que existe.

En segundo lugar, la unicidad divina es una consecuencia de la *absoluta infinidad* del ente *a se*. Si hubiese varios Dioses, por fuerza deberían diferenciarse en algo, puesto que no cabe concebir distinción entre dos ó más cosas, sin concebir que la una no es

---

1 Consúltese á S. THOM., *Sum. theol.*, lug. cit.

la otra, y, por consiguiente, que en la una hay algo que no hay en la otra. Cualquiera que fuese la naturaleza de la diferencia que distinguiese entre sí á los supuestos Dioses, debería ser esta diferencia algo real, cierto sér ó perfección, porque es claro que el no sér sólo es capaz de diferenciar ó distinguir en cuanto es negación de algo real. Luego cada uno de dichos Dioses debería poseer cierto sér ó cierta perfección de que careciesen los demás, y, por tanto, ninguno de ellos sería verdadero Dios, porque faltándoles á todos alguna perfección, ninguno sería absolutamente infinito [1].

Aparece también la unicidad de Dios, como una consecuencia de su *absoluta infinidad*, si se considera que el sér absolutamente infinito es el sér mayor y más perfecto que puede existir y ser concebido, de suerte que no es posible que exista, ni que sea concebido otro sér mayor y más perfecto que él. Pues bien; supongamos por un momento que existen varios Dioses, y concedamos, además, que todos ellos tengan exactamente las mismas perfecciones, lo cual, según hemos visto, es imposible. Todavía después de estas hipótesis, resultaría que ninguno de los supuestos Dioses sería verdadero Dios, porque ninguno de ellos sería el sér mayor y más perfecto que puede existir y ser concebido. Mayor y más perfecto que todos aquellos Dioses sería el sér que no tuviese igual, sino que fuese mayor y más perfecto que todos los demás seres. Luego á todos los supuestos Dioses les faltaría la perfección de existir sin igual, y ninguno sería, por tanto, absolutamente infinito. Ahora, si en vez de suponer que los repetidos Dioses son igualmente perfectos, se supusiese que uno es más perfecto que todos los demás, es claro que sólo podría ser considerado como Dios

1 «Si ergo essent plures dii, oportet eos differre. Aliquid ergo conveniret uni, quod nod alteri. Si autem hoc esset, perfectio alteri deorum deesset: et sic ille, in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus. Impossible est ergo esse plures deos». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. XI, a. III.

el más perfecto. Luego, cualquiera que sea la hipótesis que se haga, siempre resulta un absurdo la existencia de varios Dioses y una verdad evidentísima la existencia de un solo Dios [1].

En tercero y último lugar, la unicidad divina es una consecuencia de la *unidad del orden final del universo*. En efecto; es evidente que un orden uno presupone indispensablemente un ordenador también uno. Varios principios ordenadores sólo pueden establecer y conservar un orden uno, bajo la condición de que entre ellos haya cierta manera de unidad, como la que hay en un congreso ó en una asociación, á saber, una unidad *per accidens*. Ahora bien; cuando se trata de la causa primera, del ordenador supremo, debemos atribuirle siempre lo mejor ó más perfecto, porque la causa primera ó el supremo ordenador es absolutamente infinito. Es así que la unidad *per se* es mucho más perfecta que la unidad *per accidens*; luego el supremo ordenador del mundo será uno *per se*. Por consiguiente, si fuesen varios los principios ó los Dioses ordenadores del universo, deberían asociarse de tal modo que la unidad de todos ellos fuese una unidad *per se*, para lo cual sería menester que constituyesen un solo sér. Luego un solo sér es el ordenador del mundo, ó lo que es lo mismo, Dios, como causa de la unidad del orden universal, es único.

Convengamos, pues, en que la verdad de la existencia de un solo Dios es sólidamente demostrada por la razón [2]. Por eso, y porque el politeismo está com-

1 Véase á TERTULIANO, *lug. cit.*

2 Merece notarse aquí que la razón, si es capaz de demostrar cumplidamente la unidad de la esencia divina, es completamente incapaz de demostrar la Trinidad de las Divinas Personas. Así lo prueba SANTO TOMÁS DE AQUINO en la *Sum. theol.*, p. I, q. XXXII, a. I, y DANTE lo declara en el siguiente terceto de su *Divina Comedia*:

Matto è chi spera che nostra ragione
Possa trascorrer l' infinita via
Che tiene una Sostanza in tre Persone.

pletamente desacreditado en los paises cultos, no hace falta que nos detengamos á refutarlo, aunque es claro que todas las razones presentadas en favor del monoteismo prueban el absurdo que lleva consigo la doctrina, que admite la existencia de varios dioses. Tampoco nos detendremos á explicar las diversas formas que el politeismo ha revestido en la antigüedad, y aún reviste en los paises salvajes, porque esto pertenece más bien á la Historia. Pero sí haremos constar dos cosas, á saber: 1.ª que el monoteismo no es, como suponen los partidarios del progreso indefinido, el último perfeccionamiento de las religiones, sino la primitiva creencia del hombre, y 2.ª que esta primitiva creencia monoteista nunca llegó á desaparecer por completo, áun en medio de los mayores errores del politeismo.

Que *la primitiva creencia del hombre fué el monoteismo*, no nos lo dice únicamente la divina revelación, sino que, además, constantemente las investigaciones históricas aportan nuevos materiales en favor de esta verdad, mostrándonos, por ejemplo, que las más antiguas y permanentes tradiciones de todos los pueblos indican que la primera religión del hombre fué monoteista, y que el politeismo nació posteriormente. No sería difícil encontrar el origen del politeismo en la confusión panteística de lo divino con lo creado, de la cual resultó, como consecuencia, la divinización y la adoración de ciertas fuerzas ó seres naturales beneficiosos ó dañinos al hombre, y áun la divinización y adoración de algunos hombres, que se habían distinguido entre los demás [1].

Sin embargo, dada la revelación de este dogma, la razón humana puede hasta cierto punto explicarlo, como admirablemente lo hace el Doctor Angélico en la p. I de su *Sum. theol.* Véase á Rossignoli, *Principii di Filosofia*, 1889, págs. 338 y 339.

1 Stöckl, *Lehrbuch der Philosophie*, 1887, vol. II, pág. 445.

Que *la primitiva creencia monoteista nunca llegó á desaparecer por completo, áun en medio de los errores del politeismo,* pruébanlo, en primer lugar, las religiones paganas, que, si admitían diversos dioses, siempre consideraban á uno como al más alto y supremo, que estaba por encima de todos los demás, y al cual éstos se hallaban de algún modo subordinados. El Zeus de los griegos, equivalente al Júpiter de los romanos, era considerado por ambos pueblos como padre de los hombres y de los dioses; y de una manera semejante veneraban los indios á Brahma, los chinos á Taihi, los persas al Principio Supremo, los etruscos á Tina, los escandínavos á Alfarader y los germanos á Teust ó Tuiston [1]. Confirma esta misma verdad la filosofía antigua, en la cual la idea monoteista tiene siempre una representación más ó menos importante, aunque obscurecida por la admisión de distintos dioses. Abundantes ejemplos de ello nos ofrecen las obras de los más sabios filósofos paganos griegos [2] y latinos [3]. Prueba, por último, que en los pueblos de la antigüedad pagana se conservaban vestigios de la creencia monoteista, el hecho, notado por Lactancio, de que cuando los paganos juraban, deseaban ó daban gracias, no invocaban á Jove ni á sus muchos dioses, sino el nombre de Dios, como si la verdad impulsada por la misma naturaleza, brotase involuntariamente de sus labios [4]. Tertuliano consigna este mismo hecho, y á su

---

1 Véase á PRISCO, *Elementos de Filosofía especulativa*, vol. II, pág.s 328 y 329, versión española.

2 Así el autor de la obra *El mundo*, atribuida á Aristóteles, escribe: «Dios es uno, pero tiene muchos nombres, que se le han dado por razón de las diversas obras que ejecuta en el mundo. Sin embargo, todos esos nombres no expresan más que un solo Dios, como observa el noble Platón».

3 Véase á CICERÓN, *De natura deorum*.

4 «... cum jurant, et cum optant, et cum gratias agunt, non Jovem aut Deos multos, sed Deum nominant; adeo ipsa veritas, cogente natura, etiam ab invitis pectoribus erumpit». LACTANCIO, *Institut.*, lib. II, cap. I.

consideración exclama: "¡oh testimonio del alma naturalmente cristiana!„ [1].

Una forma particular del politeismo es el *diteismo* ó *maniqueismo,* que consiste en admitir dos principios sumos y eternos, uno infinitamente bueno y otro infinitamente malo. En la ONTOLOGÍA [2] apuntamos este error y demostramos que un principio absolutamente malo implica contradicción. Aquí añadiremos que, áun prescindiendo de esto, el diteismo no sirve para el fin que se inventó, ó sea, para explicar el origen del mal ó la mezcla de bienes y de males en el mundo. En efecto: los dos supuestos principios estarían dotados de igual ó de desigual poder. Si tuviesen igual fuerza, el resultado de su acción sería nulo, porque la acción del uno contrarrestaría la del otro. Si estuviesen dotados de fuerza desigual, el más poderoso impediría la acción del más débil, y en el mundo no habría más que bienes ó males, según predominase uno ú otro principio. El convenio que supone Bayle entre los dos supuestos principios sumos, y en virtud del cual uno dejaría obrar al otro hasta cierto punto, es completamente absurdo é inadmisible, áun para los mismos partidarios del maniqueismo, que suponen que el principio bueno y el principio malo obran respectivamente el bien ó el mal por necesidad de su propia naturaleza, naturaleza que estos principios tendrían que suprimir, al contratar aquel ridículo pacto [3].

---

1 «O testimonium animae naturaliter christianae». TERTULIANO, *Apologet.*, cap. XVII.

2 Véase la lección 14.ª

3 Consúltese á PICCIRELLI, *De Deo*, pág.s 134 y sig.tes.

2.°—De los atributos divinos.

A.—De los atributos divinos en general.

LECCIÓN 85.ª

Llámanse *atributos divinos aquellas perfecciones que, según nuestro modo de concebir, se derivan necesariamente del constitutivo lógico de la esencia divina,* esto es, *de la aseidad de Dios* [1].

Decimos que los atributos divinos se derivan, según nuestro modo de concebir, de la aseidad divina, porque en la realidad del sér de Dios ninguna perfección nace de la otra, sino que todas ellas se identifican. La distinción que ponemos entre los varios atributos divinos y la que ponemos entre estos atributos y la aseidad de Dios no son distinciones reales, sino obra de nuestro entendimiento, porque Dios, como demostraremos en la lección siguiente, es absolutamente simple. Semejantes distinciones constituyen una prueba de la limitación ó de la debilidad de nuestro entendimiento [2], que, no pudiendo con un solo concepto abrazar el sér perfectísimo de Dios, elabora muchos conceptos inadecuados, para expresar, mediante cada uno de ellos, cierto aspecto del sér infinito, alguna de las innumerables y realmente idénticas perfecciones divinas [3].

---

1 Véase á Zigliara, *Summa philosophica,* 1884, vol. II, pág 428.

2 Cornoldi, *La Filosofia scolastica di San Tommaso e di Dante*, 1889, página 428.

3 «... cum Deus secundum unam et eamdem rem sit omnibus modis perfectus, una conceptione non potest (intellectus noster) integre perfectionem ejus apprehendere et per consequens nominare; et ideo oportet, quod diversas conceptiones de ea habeat». S. Thom., *In I Sent.*, dist. II, qu. I, art. V.

Conviene, no obstante, advertir que la distinción establecida por nuestro entendimiento entre las perfecciones ó los atributos divinos no es puramente mental ó de razón raciocinante, sino que es una *distinción virtual* ó *rationis ratiocinatae*[1], ó sea, una distinción que tiene su fundamento en el mismo sér de Dios. En efecto: la simplicísima perfección de Dios se muestra de diversos modos en las cosas creadas, es decir, en las numerosas y variadas perfecciones de estas cosas. Cuando atribuimos á Dios las diversas perfecciones que observamos en las criaturas, y también cuando le atribuimos otras perfecciones que en las criaturas no se dan, pero que en ellas se revelan, no negamos la simplicidad absoluta del sér infinito, sino que concebimos á este sér desde distintos puntos de vista, en cuanto se manifiesta de distintos modos en las cosas que ha creado. La distinción mental entre las perfecciones ó atributos divinos no es, por tanto, una distinción arbitraria, no es un mero producto de nuestro entendimiento, porque nuestro entendimiento la establece, fundándose en la infinita perfección de Dios, que se muestra de distintos modos en las cosas mundanas, y que ofrece distintos aspectos bajo los cuales ser considerada. Luego la distinción entre las perfecciones divinas no es puramente mental, sino virtual ó *cum fundamento in re.*

De esta suerte se explica que, áun cuando todos los nombres expresivos de las perfecciones divinas signifiquen en realidad una sola y misma cosa, porque todas las perfecciones divinas se identifican con la esencia de Dios, sin embargo, no la denoten bajo una misma razón, sino bajo muchas y diversas razones, y,

---

1 Véase la lección 11.ª Consúltese á SANSEVERINO, *Instit. seu elem. Philos. christ.*, vol. III, 1885, pág. 399, á LIBERATORE, *Institutiones philosophicae*, 1883, vol. II, pág.s 489 y 490 y á ZIGLIARA, *Summa philosophica*, 1884, vol. II, páginas 428 á 431.

por consiguiente, no sean sinónimos, no puedan ser sustituidos los unos por los otros [1].

Del mismo modo que para llegar al conocimiento de la existencia de Dios, el entendimiento humano, que es incapaz, según demostramos [2], de percibir intuitivamente la esencia infinita, cuando trata de alcanzar algún conocimiento de las perfecciones ó de los atributos divinos, debe partir necesariamente de la contemplación ó de la consideración de las perfecciones de las cosas creadas. Pero ocurre preguntar: ¿de qué modo ó mediante qué *procedimiento,* partiendo nuestro entendimiento de las cosas finitas, llega á conocer los atributos divinos?

Contestamos diciendo que el entendimiento humano sigue dos procedimientos, cuando se aplica á conocer los atributos de Dios, á saber, un procedimiento de remoción ó negación, *via remotionis*, y un procedimiento de analogía ó de afirmación analógica, *via analogiae.*

Todas las imperfecciones, que pesan sobre las cosas finitas, son excluidas por Dios. Luego debemos también alejar ó negar de Él todas estas imperfecciones. Por semejante procedimiento, que es la *via remotionis,* llegamos al conocimiento de ciertos atributos ó perfecciones divinas, tales como la inmutabilidad, la inmensidad etc., que, si bien, según su expresión, son negativos, en la realidad son completamente positivos, porque son negación de imperfección, y, por tanto, afirmación de perfección.

Por otra parte, todas las perfecciones, que poseen las criaturas, deben hallarse en Dios, como en su causa infinita. Pero sabido es que de distinto modo se contienen en Dios las perfecciones puras y las perfec-

1 «Et ideo nomina Deo attributa, licet significent unam rem, tamen, quia significant eam sub rationibus multis, et diversis, non sunt synonima». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. XIII, a. IV.

2 En la lección 8o.ª

ciones mixtas de los seres creados. Las perfecciones mixtas sólo se hallan en Dios de una manera virtual, esto es, simplemente como se contienen en la causa las perfecciones del efecto, mas no se hallan en Dios formalmente, porque son tan imperfectas que no pueden coexistir con otras perfecciones de índole más elevada. De aquí que las perfecciones mixtas de las cosas finitas no puedan ser predicadas de Dios ó atribuidas á Dios propiamente. Otra cosa ocurre respecto de las perfecciones puras. Estas perfecciones no envuelven en su concepto adecuado imperfección alguna, son compatibles con otras perfecciones más elevadas, y por eso se hallan en Dios formalmente y pueden en sentido propio ser predicadas de Dios. Con todo, no podemos atribuirlas á Dios de la misma manera que las atribuimos á las cosas finitas, sino por modo superior y más noble, excluyendo de ellas la limitación con que están en las cosas creadas, ó sea, formaleminencialmente. Por semejante procedimiento, que es la *via analogiae,* llegamos al conocimiento de ciertos atributos ó perfecciones divinas, tales como la infinita inteligencia, la infinita bondad etc., que no sólo en la realidad, sino también según su concepto son positivos.

Llámase este segundo procedimiento *via analogiae* ó de afirmación analógica, porque, como acabamos de apuntar, las perfecciones puras, aunque se prediquen propiamente de Dios y de los seres creados, no se predican del mismo modo de Aquél que de éstos. En otros términos, cuando cierta perfección pura se predica de Dios y de las criaturas, esta predicación no es unívoca, porque si lo fuese, dicha perfección se hallaría de igual modo en el sér infinito y en las cosas finitas, lo cual es imposible; no es tampoco meramente equívoca, porque son meramente equívocos aquellos términos que se predican de dos o más cosas en sentido muy diverso, sin que haya razón al-

guna para que estas cosas lleven el mismo nombre; sino que es una predicación *análoga*, y análoga *con analogía de atribución intrínseca ó interna*, porque mediante ella se atribuye á Dios y á las cosas creadas una misma perfección, que, si propiamente pertenece á Aquél y á éstas, sólo de Dios puede enunciarse primeramente y *per se*, y de las cosas finitas secundariamente ó por modo de participación ó dependencia.

De lo cual se infiere que áun el procedimiento de analogía ó de afirmación analógica no es totalmente afirmativo, porque si, valiéndonos de este procedimiento, predicamos ó afirmamos de Dios las perfecciones puras de las cosas creadas, se las atribuimos negando ó removiendo de ellas la limitación con que son poseidas por las criaturas. De suerte que el procedimiento de analogía envuelve de algún modo el procedimiento de negación ó remoción. He aquí porque se dice que nuestro entendimiento conoce más bien aquello que Dios no es que aquello que es [1], palabras que cabalmente expresan la imperfección que rodea al conocimiento que el hombre consigue de Dios [2], y porque se dice también que tanto mejor es nuestro conocimiento de Dios, cuanto mayor número de defectos removemos mentalmente del sér infinito [3].

Especialmente cuando se trata de estudiar los atributos divinos, es menester tener muy en cuenta un

---

1 «Facilius dicimus, quid Deus non sit, quam quid sit». S. AGUSTÍN, *Enarrat. in Psalm.* LXXXV, n. 12.

2 «Hablando de las grandezas de Dios, no hacemos más que balbucear», decía SAN GREGORIO: *balbutiendo ut possumus, excelsa Dei resonamus. Mor.*, l. V, c. XXIX.

3 «Nam divina substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit; et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem ejus habemus notitiam cognoscendo quod non est. Tanto enim ejus notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus removere». S. THOM., *Sum. contr. gent.*, lib. I, cap. XIV.

axioma, que consignan los tratadistas, y que establece que *de Dios hay que predicar siempre aquello que es mejor y más perfecto* [1]. Al preguntársenos, por consiguiente, cuál de dos perfecciones debe ser predicada de Dios, habrá que contestar atribuyendo á Dios la perfección superior y más noble. La razón de esta verdad no puede ser más sencilla. Dios es el sér absolutamente infinito, la plenitud de toda perfección: ningún defecto puede atribuírsele. Luego si de dos perfecciones se atribuyese á Dios la inferior ó defectuosa, se le atribuiría algún defecto, lo cual es absurdo.

Varias divisiones se hacen de los atributos divinos. Así, se dividen primeramente en *positivos* y *negativos,* según que por medio de ellos ponga nuestro entendimiento en Dios una perfección, ó niegue de Él una imperfección. Divídense también en *entitativos* y *operativos,* según que digan orden al sér de Dios, ó á las operaciones divinas. Distínguese, además, entre atributos *físicos* y atributos *morales,* según que tengan un carácter natural ó un carácter ético. Por último, se distingue entre atributos *absolutos* y atributos *relativos*, según que pertenezcan á Dios considerado en sí mismo, ó con relación á las cosas finitas.

Nosotros, sin embargo, para proceder con mayor orden á su estudio, preferimos dividir los atributos divinos en tres grupos, á saber, en *entitativos*, *operativos* y *morales.* Los atributos entitativos pueden reducirse á cuatro, y son: la simplicidad, la inmutabilidad, la inmensidad y la eternidad. Son atributos operativos la inteligencia, la voluntad y la omnipotencia. La bondad, la santidad y la justicia son atributos morales.

---

1 *De Deo semper est praedicandum, quidquid est melius et perfectius.*

B.—De los atributos divinos en particular.

a].—De los atributos entitativos de Dios.

LECCIÓN 86.ª

En la ONTOLOGÍA explicamos el concepto de la simplicidad, la cual consiste en la carencia de partes. También dividimos la simplicidad en absoluta ó relativa, según que excluya todo linaje de composición, ó sólo alguna especie de la misma, y áun apuntamos que *Dios está dotado de una simplicidad absoluta.* Esto es lo que vamos á demostrar ahora, ó sea, que Dios excluye de sí lo mismo la composición física, que la composición metafísica, que la lógica.

Prueban que *Dios es físicamente simple,* á saber, que excluye la composición física ó de partes realmente distintas y separables, las siguientes razones:

1.ª Dios es físicamente simple, porque está dotado de *aseidad.* Si Dios constase de partes reales substanciales, la unión de estas partes hubiera sido efecto de la acción de alguna causa, porque las partes de un compuesto físico no se hallan unidas por necesidad de su propia naturaleza, sino que la naturaleza de las partes se limita á poner en ellas aptitud para constituir, juntándose, el compuesto. Ahora bien: ningún sér ha podido darse la existencia, y, por consiguiente, ningún compuesto ha podido ejecutar la unión de sus partes componentes. Luego la causa que hubiese verificado la unión de las supuestas partes de Dios, no hubiera sido el mismo Dios, sino una causa realmente distinta de Dios y superior á Él, causa á la cual debería Dios el sér. Mas esto pugna con la aseidad y

con la causalidad primera de Dios, y, por tanto, es imposible que Dios conste de partes físicas [1].

2.ª Dios es físicamente simple, porque es el *primer sér*. En efecto: las partes de un compuesto son anteriores, á lo menos con prioridad de naturaleza, al compuesto mismo. Luego si Dios fuese físicamente compuesto, sería posterior de algún modo á sus partes componentes, y, por consecuencia, no sería el primer sér.

3.ª Dios es físicamente simple, porque es *acto purísimo*. En todo compuesto hay siempre algo de potencialidad, porque cada una de sus partes está en potencia respecto de la otra ó de las otras, es capaz de ser determinada ó perfeccionada por la otra ó por las otras, y porque, además, todas las partes están en potencia respecto del compuesto que constituyen. Pero la actualidad suma excluye de sí toda potencia; y por eso ya advertimos en la ONTOLOGÍA [2] que Dios, como actualísimo, es absolutamente simple. Luego con mayor razón será físicamente simple, dado que la composición física es la composición que mayor defecto pone en el compuesto.

4.ª Por último, Dios es físicamente simple, porque es *infinito*. En efecto: si Dios constase de partes reales, estas partes serían finitas ó infinitas. Si fuesen finitas, es claro que el ente que compusiesen debería ser también finito. Si fuesen infinitas, resultaría un infinito, el compuesto, mayor que otro infinito, cada una de las partes componentes, lo cual repugna. Además, es imposible suponer que las partes de un com-

---

1 «Omnis compositio indiget aliquo componente; si enim compositio est, ex pluribus est. Quae autem secundum se sunt plura, in unum non conveniunt, nisi ab aliquo componente uniantur. Si igitur compositus esset Deus, haberet componentem; non enim ipse seipsum componere posset, quia nihil est causa suiipsius; esset enim prius seipso, quod est impossibile. Componens autem est causa efficiens compositi. Ergo Deus haberet causam efficientem et sic non esset causa prima, quod supra habitum est». S. THOM., *Sum. contr. gent.*, lib. I, cap. XVIII.

2 Véase la lección 27.ª

puesto sean infinitas, en primer lugar, porque bastaría una de ellas para la constitución del sér infinito, y las restantes serían supérfluas, y, en segundo término, porque tenemos demostrado que no pueden existir dos seres verdaderamente infinitos.

En virtud de su simplicidad física, *Dios es incorpóreo* [1], porque todo cuerpo es físicamente compuesto. Dios no consta de materia y forma, por la razón de que todo compuesto de materia y forma es precisamente extenso y corpóreo. Por otra parte, como causa primera absolutamente independiente de todo sér, es claro que Dios, ni para existir, ni para obrar, puede depender de la materia. Luego Dios carece de materia, y es una pura forma subsistente ó espiritual [2].

Aunque alguna de las razones que acabamos de presentar no sólo prueban que Dios es físicamente simple, sino también que es metafísicamente simple, vamos á demostrar ahora que *Dios excluye de sí toda manera de composición metafísica*, ó sea, que en Dios no hay composición alguna de partes realmente distintas é inseparables.

En primer lugar, *Dios excluye de sí la composición de esencia y existencia*, porque si la esencia y la existencia divinas fuesen realmente distintas entre sí, como sucede en las cosas creadas, la existencia divina hubiera sobrevenido á la esencia de Dios, y, por consiguiente, el sér de Dios hubiera sido producido, lo cual es absurdo [3]. A más de esto, hemos demostrado que el constitutivo lógico de la esencia divina es precisamente la existencia *a se*, en otros términos, que la esencia y la existencia en Dios son una sola y misma cosa.

Tampoco puede haber en Dios composición de

---

1 Consúltese á ZIGLIARA, *Summa philosophica*, 1884, vol. II, págs. 403 y siguientes.

2 Véase á S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. III, a. II.

3 Véase la lección 9.ª

esencia substancial y subsistencia. En efecto: la subsistencia es el modo especial con que existen las substancias completas [1]. La existencia divina es una verdadera y absoluta subsistencia, y, por consiguiente, la subsistencia de Dios debe identificarse con la misma esencia divina.

En tercer lugar, *Dios excluye de sí la composición de potencia y acto,* porque es acto purísimo, no mezclado con potencia alguna. Si hubiese en Dios potencia ó aptitud para adquirir alguna nueva perfección, no sería, como es, absolutamente infinito.

Dios excluye, en cuarto lugar, *la composición de esencia y atributos.* En virtud de su propia esencia, Dios posee todas las perfecciones posibles: ninguna perfección puede sobrevenir á la esencia divina. Luego ningún atributo puede añadirse á la divina esencia, ni distinguirse realmente de ella. Como puede decirse que Dios es su esencia, así puede decirse que Dios es su bondad, su justicia, su omnipotencia etc. Además, identificándose todos ellos con la esencia divina, es claro que tampoco los divinos atributos serán realmente distintos entre sí. Por eso se dice que cada uno de los atributos divinos expresa en su totalidad la esencia de Dios [2].

En quinto lugar, *no hay en Dios composición de substancia y accidentes.* En Dios no hay accidentes predicamentales ni predicables, sino pura substancialidad. La substancia es respecto de los accidentes lo que la potencia al acto, porque la substancia es determinada por los accidentes. Luego Dios, como acto purísimo, que excluye de sí toda potencialidad, no es ni puede ser sujeto de accidentes. Todo lo que hay en Dios es su esencia: nada accidental hay ni puede haber en Dios.

---

1 Véase la lección 17.ª

2 «In Deo est sapientia, bonitas, et hujusmodi, quorum quodlibet est ipsa divina essentia, et ita omnia sunt unum re». S. THOM., *In I Sent.* dist. II, q. I, art. II.

Por último, *tampoco hay en Dios composición de sér y de operación*, ó sea, *de acto primero y de acto segundo*. Si el sér y la operación divinos fuesen realmente distintos, el sér de Dios debería hallarse en potencia respecto de la operación, lo cual es inadmisible, porque Dios es acto purísimo. Por otra parte, si el sér fuese en Dios realmente distinto de la operación, ésta sería alguna manera de accidente de Dios, cuando acabamos de probar que en Dios no hay ni puede haber accidente alguno.

Cuanto á la *simplicidad lógica de Dios*, no es menester esforzarse en demostrarla, porque ya sabemos que Dios está por encima de todos los géneros de las cosas, de lo cual se infiere que no puede haber en Él diferencia específica alguna. No cabe, por tanto, en Dios la composición de género y diferencia.

De todo lo que llevamos expuesto resulta demostrado que la simplicidad de Dios es absoluta, porque excluye toda manera de composición. Esta simplicidad, sin embargo, no impide que nuestro entendimiento ponga distinción entre las divinas perfecciones, según explicamos en la lección anterior.

El segundo de los atributos entitativos de Dios es la *inmutabilidad absoluta*. La inmutabilidad divina es el atributo en virtud del cual Dios no puede pasar de un estado á otro, ó no puede haberse de un modo diferente de como se ha [1]. Dios es absolutamente inmutable en lo físico y en lo moral. Se dice que Dios es *físicamente inmutable*, para significar que no puede experimentar mutación alguna en su sér. Se añade que Dios es *moralmente inmutable*, para dar á entender que no puede experimentar mutación alguna en su voluntad ó en su volición, de suerte que no es capaz de mudar de propósito ó de resolución. Demostremos ahora que la inmutabilidad en lo físico y en lo moral es propia de Dios.

---

1 Véase la lección 31.ª.

Que *Dios es absolutamente inmutable en lo físico* se prueba por las siguientes razones:

1.ª Dios es físicamente inmutable, porque es *a se*. En efecto: Dios existe por necesidad de su propia naturaleza, la cual no sólo le determina á existir, sino á existir de la manera perfectísima que existe, quitando de Él la posibilidad de que exista de otra manera.

2.ª Dios es físicamente inmutable, porque es *independiente de todo sér*. Ninguna cosa hay capaz de mudarse á sí misma, pues aquello que está en potencia no puede determinarse al acto, sino por otra cosa que ya esté en acto [1]. Luego Dios no puede mudar, porque no hay causa que pueda influir en Él.

3.ª Dios es físicamente inmutable, porque es *acto puro*. Todo ente mutable envuelve potencialidad, puesto que sólo pueden mudar aquellas cosas, que están en potencia respecto de la perfección que ganan ó pierden en virtud de la mutación. Dios, como acto puro, excluye de sí toda potencia.

4.ª Dios es físicamente inmutable, porque es *absolutamente infinito*. Todo ente mutable es imperfecto, puesto que es capaz de adquirir ó perder, mediante la mudanza, alguna perfección. Dios, como absolutamente infinito, no puede adquirir una nueva perfección, porque las tiene todas, ni puede perder alguna de las perfecciones que posee, porque la posibilidad de perder algo constituye un defecto.

5.ª Dios es físicamente inmutable, porque es *absolutamente simple*. La perfección que gana ó pierde el sujeto mutable no se identifica con su esencia. Ningún sér puede adquirir una perfección que pertenezca á su esencia, porque naturalmente la posee, ni puede perderla sin que tal sér desaparezca. De manera que todo sér mutable es de algún modo compuesto, porque, para mudar, ha de tener ó ha de poder tener perfecciones

---

1 Véase la lección 7.ª

realmente distintas de su esencia. Luego Dios, como absolutamente simple, no puede mudar en su sér, porque todas sus perfecciones se identifican con su esencia infinita.

Para probar que *Dios es también absolutamente inmutable en lo moral*, basta considerar que un cambio de resolución sólo puede obedecer á tres razones, y que ninguna de ellas es admisible respecto de Dios [1]. Una de estas razones consiste en haber experimentado el sujeto volitivo una mudanza en el sér, á consecuencia de la cual se haya hecho bueno para el sujeto algo que antes no lo era. Otra razón es la insuficiencia del conocimiento ó la ligereza de la deliberación, que precedieron á la resolución anterior. La tercera razón es la inconstancia ó volubilidad de la voluntad, que no quiere perseverar en la anterior resolución. Pues bien; Dios no puede experimentar mutación alguna en su sér, porque es físicamente inmutable; Dios posee desde la eternidad la omnisciencia ó el conocimiento perfectísimo de todas las cosas, según demostraremos en la lección siguiente, y Dios excluye de sí esencialmente, en virtud de su infinidad, la imperfección que lleva consigo una voluntad voluble. Luego Dios jamás puede mudar de resolución [2].

Contra la inmutabilidad física de Dios nada se conseguiría, diciendo que Dios se mudó físicamente al crear el mundo, porque desde entonces se hizo creador y dueño de él; ni tampoco se conseguiría cosa alguna contra la inmutabilidad moral de Dios, diciendo que Dios muda en lo moral, cuando deja de amar á algún ser, á algún hombre, por ejemplo, que antes amó. Estas dos dificultades son completamente vanas, porque las mudanzas, que se suponen en Dios, no se verifican en Él, sino en los seres que se distinguen real-

---

1 Consúltese á LIBERATORE, *Institutiones philosophicae*, 1883, vol. II, pág. 491.

2 Véase á S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. XIX, a. VII.

mente de Dios. Así, Dios es desde la eternidad creador y dueño, porque desde la eternidad tiene virtud creadora y dominio absoluto sobre cuantas cosas finitas reciban la existencia. Igualmente, cuando Dios ama ó aborrece en distintos tiempos á un mismo sér, este sér es el que muda, y no Dios, que desde la eternidad lo conoce como amable durante cierto tiempo, y como aborrecible durante otro tiempo, y que desde la eternidad con un solo acto lo ama respecto al primer tiempo y lo aborrece respecto al segundo [1].

El tercero de los atributos entitativos de Dios es la *inmensidad*. Para determinar el concepto de este atributo, es menester recordar, ante todo, que Dios no ocupa propiamente lugar, porque es una substancia espiritual. En la ONTOLOGÍA manifestamos que de Dios sólo cabe decir que está en un lugar *repletivamente*, ó sea, teniendo presente toda su substancia en este lugar, y también en todos los lugares actuales y posibles [2]. Debe recordarse aquí, además, lo que apuntamos en la PSICOLOGÍA, á saber, lo que se quiere significar cuando se dice que un sér está ó se halla en otro según la totalidad de su esencia ó substancia, según la totalidad de su virtud ó poder y según la totalidad de su presencia [3].

Definimos la *inmensidad*, diciendo que es *aquella perfección exclusiva de Dios, en virtud de la cual Dios se halla repletivamente, en todas las cosas y en todos los lugares actuales y posibles, según la totalidad de su substancia, según la totalidad de su poder y según la totalidad de su presencia.*

Para demostrar que *la inmensidad es un atributo divino*, importa probar dos cosas, á saber: 1.ª *que Dios no se halla en lugar alguno circunscriptiva ni*

---

1 MENDIVE, *Elementos de Teodicea*, 1887, pág. 60.

2 Véase la lección 23.ª

3 Véase la lección 76.ª

definitivamente, sino repletivamente; 2.ª que Dios se halla en todas las cosas y en todos los lugares actuales y posibles según la totalidad de su substancia, de su poder y de su presencia.

Pruébase lo primero considerando que si Dios ocupase algún lugar circunscriptivamente, sería una substancia corpórea, cuando, por el contrario, es absolutamente simple y espiritual, y que si se encontrase definitivamente en cierto lugar, á la manera que el alma humana ocupa todas las partes del cuerpo, dejaría de ser infinitamente perfecto, porque más perfecto que Él sería el sér que se encontrase en dicho lugar y en otros lugares, ó en todos los lugares actuales y posibles. Luego Dios únicamente puede hallarse en algún lugar repletivamente, porque en esto, como en todo, á Dios pertenece el grado más alto de perfección.

Fácilmente se prueba también lo segundo. Dios está en todas las cosas existentes según la totalidad de su esencia, de su potencia y de su presencia [1]. Está en dichas cosas según la totalidad de su poder, porque todas las cosas existentes, en cuanto han recibido de Dios la existencia y son por Dios conservadas en ella, se encuentran sometidas á la omnipotencia divina, que es indivisible. Ahora, la omnipotencia, como todas las perfecciones divinas, se identifica con la misma esencia de Dios; luego, según la totalidad de su esencia simplicísima, se hallará también Dios en todas las cosas existentes. Suponer lo contrario, esto es, que, según la totalidad de su substancia, Dios no se halla más que en ciertas cosas finitas, sería poner un límite á la substancia divina. En fin, Dios está según la totalidad de su presencia en todas las cosas existentes, porque todas deben hallarse ante Él, dado que en todas tiene su substancia y su poder, y que de todas posee una intuición simplicísima. Por lo que toca á los lu-

1 Consúltese á ZIGLIARA, *Summa philosophica*, 1884, vol. II, pág. 436.

gares actuales, Dios debe encontrarse en todos ellos según la totalidad de su esencia, de su poder y de su presencia, porque de estos tres modos se halla en todas las cosas existentes, que ocupan dichos lugares.

Cuanto á las cosas y lugares posibles, también Dios se encuentra en ellos según la totalidad de su substancia, porque su infinidad impide que Dios tenga contraida su substancia á las cosas existentes, que son limitadas; según la totalidad de su poder, porque Dios lo tiene suficiente para crear todo lo posible, y según la totalidad de su presencia, porque ante Él está y en su esencia infinita se halla eminencialmente contenida toda la realidad propia de los posibles, y porque semejante realidad es conocida por el entendimiento divino con la misma intuición simplicísima con que conoce todo lo existente. Si las cosas y lugares posibles no están ante Dios de la manera actual con que lo están las cosas existentes, no es, ciertamente, por defecto de la inmensidad divina, sino por defecto propio de aquellas cosas y de aquellos lugares, que todavía no han conseguido la existencia.

La inmensidad es, por tanto, un atributo divino. Este atributo recibe el nombre de *ubicuidad* ú *omnipresencia* respecto de las cosas y lugares existentes, pero no respecto de las cosas y lugares posibles.

Tan lejos está la inmensidad de exigir, para el sér que la posea, la propiedad de la extensión, que si Dios fuese extenso, de ninguna manera podría tener aquel atributo, porque los seres extensos ó corpóreos ocupan circunscriptivamente un lugar determinado, y no pueden hallarse repletivamente en todos los lugares actuales y posibles. Podría creerse, á primera vista, que la inmensidad divina reclama la extensión de Dios, por la consideración de que es frecuente decir que Dios, en virtud de su inmensidad, se halla extendido por todas partes. Pero esta extensión, que se atribuye á Dios, no es la extensión propiamente tal, no es la exten-

sión peculiar de las substancias físicamente compuestas, sino una extensión figurada ó impropiamente dicha, que consiste en hallarse Dios por esencia, por poder y por presencia en todas las cosas. Sólo en este sentido puede afirmarse que á todas las cosas se extiende la substancia divina [1].

El último de los atributos entitativos de Dios es la *eternidad*. No hemos de repetir aquí el concepto que dimos de la eternidad en la ONTOLOGÍA [2]. Para demostrar que Dios es eterno, no basta hacer ver que no ha tenido principio ni tendrá fin, sino que es menester probar también que excluye de sí toda sucesión [3].

La demostración de la eternidad de Dios es sumamente sencilla. *Dios no ha tenido principio, ni tendrá fin,* porque es *a se*, causa primera é independiente. Si Dios hubiese tenido principio, no existiría por sí mismo, por necesidad de su propia naturaleza, sino que habría recibido la existencia de alguna causa, lo cual es absurdo. Dios únicamente podría tener fin, si estuviese indiferente respecto de la existencia, si hubiese alguna causa capaz de destruirlo; pero existiendo Dios necesariamente y siendo causa suprema é independiente, es claro que nunca tendrá fin su existencia.

Además, *Dios excluye de sí toda sucesión*, porque es absolutamente inmutable, tanto en su sér, como en sus operaciones [4]. Todas las operaciones vitales de

---

1 Esta dificultad es parecida á la que se presenta contra la simplicidad del alma, cuando se dice que el alma se extiende por todo el cuerpo. Véanse las lecciones 70.ª y 76.ª

2 Véase la lección 24.ª

3 «Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas. Primo ex hoc, quod id, quod est in aeternitate, est interminabile, idest principio, et fine carens, ut terminus ad utrumque referatur. Secundo per hoc, quod ipsa aeternitas successione caret tota simul existens.» S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. X, a. I.

4 «Respondeo dicendum, quod ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis patet. Unde, cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum. Nec solum est aeternus, sed est sua aeternitas», S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. X, a. II.

Dios, en virtud de la simplicidad absoluta divina, se reducen á una sola operación, á un solo acto vital idéntico con la esencia infinita. Luego en Dios no cabe razón alguna de prioridad y de posterioridad, Dios es, por consiguiente, eterno. Para Dios no hay pasado ni futuro: Dios es pura y absoluta presencialidad [1].

b).—De los atributos operativos de Dios.

LECCIÓN 87.ª

De la inteligencia divina.

La inteligencia es un atributo esencial de Dios. Prueban esta verdad las siguientes razones:

1.ª La inteligibilidad y la inteligencia de un sér están en proporción con el grado de su inmaterialidad [2]. Es así que Dios es absolutamente inmaterial; luego Dios es también absolutamente inteligible é inteligente [3].

2.ª Dios, como absolutamente infinito, posee formalmente todas las perfecciones puras. Luego incluirá en sí de una manera formal la inteligencia, porque ésta es indudablemente una perfección pura.

3.ª La inteligencia es una perfección pura que hasta en algunos seres creados, por ejemplo, en el hombre, ó en el alma racional, se halla. Luego deberá contenerse en Dios *formaliter-eminenter* [4].

---

1 «Dei aeternitas ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile; ibi nihil est praeteritum, quod jam non sit; nihil est futurum, quasi nondum sit, sed non est ibi nisi est. Non est ibi fuit et erit, quia et quod fuit, jam non est, et quod erit, nondum est, sed quidquid ibi est, non est nisi est». S. Agustín, *Enarrat. in Ps. CI*, s. II, 10.

2 Véase la lección 55.ª

3 «...oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem quod est sine materia. Ostensum est autem supra Deum esse omnino immaterialem. Est igitur intelligens». S. Thom., *Sum. cont. gent.*, lib. I, cap. XLIV.

4 Véanse las lecciones 25.ª y 83.ª

4.ª El orden final, que resplandece en todas y en cada una de las partes del universo, presupone por necesidad un ordenador inteligente. Luego es menester atribuir inteligencia á Dios, como ordenador del mundo.

Dios tiene, por tanto, inteligencia. Pero la inteligencia divina ha de ser correspondiente ó proporcionada á la infinita perfección de Dios. De aquí que la inteligencia de Dios sea *infinitamente perfecta.*

La infinidad de la inteligencia divina no nos permite concebirla como una potencia cognoscitiva, que se actúe, ejecutando diversas intelecciones, porque esto equivaldría á suponer el absurdo de que hay en Dios algo potencial y mutable. La inteligencia divina es un *acto purísimo* eterno, inmutable y perfectamente idéntico con la esencia divina. En un solo acto eterno é inmutable conoce Dios todo lo que conoce. También la infinidad de la divina inteligencia nos obliga á afirmar que Dios no entiende, como generalmente el hombre, componiendo y dividiendo ni discurriendo, es decir, por medio de juicios ni de raciocinios, sino que su intelección es siempre *inmediata,* á saber, una *intuición simplicísima*, porque esta manera de conocer es la más perfecta de todas, y sabido es que á Dios debe atribuirse siempre lo mejor y más perfecto. Además, la intuición divina se identifica con la esencia de Dios, porque Dios es un sér absolutamente simple. Por último, la infinidad de la divina inteligencia excluye de ella todo error ó todo engaño: la ciencia divina es *absolutamente verdadera.* La aptitud de errar ó de engañarse sería una gran imperfección, que de ningún modo es posible atribuir á una inteligencia infinita.

No sólo la inteligencia y la intelección de Dios se identifican entre sí y con la esencia divina, sino que tampoco se distingue de ésta la *especie inteligible*, mediante la cual Dios conoce todo lo que conoce. Si la especie inteligible fuese en Dios distinta de la divina esencia, el conocimiento divino dependería de alguna

cosa realmente distinta de Dios, y también de ella dependería la misma esencia divina, que es idéntica con aquel conocimiento. Luego es absurdo suponer que la especie inteligible, por medio de la cual Dios entiende, sea distinta de la esencia divina. Todo lo que Dios conoce conócelo, de consiguiente, por sí mismo, por medio de su propia esencia, como especie inteligible de su conocimiento [1]. Así, Dios lo conoce todo en sí mismo, esto es, de sí mismo, y no de otro sér, saca Dios su ciencia.

Cuanto al *objeto de la inteligencia divina*, infiérese de lo que llevamos expuesto que el objeto *primario* ó principal de ella debe ser *el mismo Dios*. Que á Dios hay que atribuir el conocimiento de sí mismo es por demás indudable. Si Dios careciese de él, su operación sería ciega, como las de los cuerpos, y no guiada por la inteligencia. Por otra parte, Dios, como absolutamente inmaterial é inteligible, se halla íntimamente presente á su inteligencia, tanto más cuanto que ésta se identifica con el propio sér divino. Luego es menester concluir que Dios se conoce á sí mismo. Pero no sólo Dios se conoce á sí mismo, sino que su propio sér ó su propia esencia constituye el objeto primario del conocimiento divino. En efecto: aquello que una inteligencia conoce, por medio de una especie propia ó adecuada, es para aquella inteligencia lo primariamente conocido. La esencia divina, por medio de la cual, como por la especie inteligible, conoce Dios todo lo que conoce, no es, ciertamente, una especie propia y adecuada para el conocimiento de las cosas finitas, sino tan sólo para el conocimiento de Dios. Luego por me-

---

1 «Species enim intelligibilis principium formale est intellectualis operationis, sicut forma cujuslibet agentis principium est propriae operationis. Divina autem operatio intellectualis est ejus essentia, ut ostensum est. Esset igitur aliquid aliud divinae essentiae principium et causa, si alia intelligibili specie quam sua essentia intellectus divinus intelligeret; quod supra ostensis repugnat». S. THOM., *Sum. cont. gent.*, lib. I, cap. XLVI.

dio de su esencia, como especie inteligible, Dios se conoce ante todo á sí mismo [1], y sólo secundariamente, también por medio de su esencia, conoce las cosas finitas [2].

El conocimiento que Dios tiene de sí mismo no es imperfecto ó parcial, sino *adecuado* y *comprensivo*, esto es, Dios se conoce á sí mismo según toda su infinidad, según toda su cognoscibilidad. Lo cual se prueba, considerando que tanto más perfecto es un conocimiento, cuanto mayor es la conformidad de la especie inteligible con el respectivo objeto, y cuanto más intenso es el poder cognoscitivo del sujeto que conoce. Aplicando esta doctrina al conocimiento que Dios tiene de sí mismo, advertimos, de una parte, que la especie inteligible se identifica con el objeto del conocimiento, y, de otra, que el acto cognoscitivo es infinitamente intenso, porque se identifica con la esencia divina. Luego el conocimiento que Dios tiene de sí mismo debe ser necesariamente un conocimiento perfectísimo ó adecuado y comprensivo [3].

Al conocerse Dios á sí mismo con una intuición eterna y perfectísima, se expresa á sí mismo, según toda su infinidad, en un *verbo interior,* que es análogo

---

1 «Ex praemissis autem apparet, quod Deus, primo et per se, solum seipsum cognoscit.—Illa enim res solum est primo et per se ab intellectu cognita, cujus specie intelligit. Operatio enim proportionatur formae, quae est operationis principium. Sed id, quo Deus intelligit, nihil est aliud quam sua essentia, ut supra probatum est; igitur intellectum ab ipso, primo et per se, nihil est aliud quam ipsemet». S. THOM., *Sum. cont. gent.*, lib. I, cap. XLVIII.

2 STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, 1887, vol. II. pág. 467

3 «Quum enim per speciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur, ex duobus perfectio intellectualis operationis dependet: unum est, ut species intelligibilis perfecte rei intellectae conformetur: aliud est, ut perfecte intellectui conjungatur; quod quidem tanto fit amplius, quanto intellectus in intelligendo majorem efficaciam habet. Ipsa autem divina essentia, quae est species intelligibilis, qua intellectus divinus intelligit, est ipsi Deo penitus idem, estque intellectui ipsius idem omnino. Seipsum igitur Deus perfectissime cognoscit». S. THOM., *Sum. cont gent.*, lib. I, cap. XLVII.

al verbo de la mente humana, pero incomparablemente más perfecto que éste, porque el verbo de la inteligencia divina manifiesta todo el contenido del divino sér, y porque también se identifica con la esencia de Dios.

Ya hemos apuntado que Dios, por medio de su esencia, además de conocerse primariamente á sí mismo, conoce, aunque *secundariamente,* otras cosas que no son Él, á saber, las cosas finitas. La razón es que el conocimiento perfectísimo, que Dios tiene de sí mismo, hace que Dios se conozca á sí, como al supremo principio ó causa de todas las cosas finitas [1], y que vea eminencialmente contenidos en su esencia, como en efecto se contienen, el sér y las perfecciones de todas estas cosas. Menester es afirmar, por tanto, que Dios conoce todo lo cognoscible, y que lo conoce según su completa cognoscibilidad, sin que la más pequeña cosa se escape á su intuición simplicísima. En esto consiste la *omnisciencia divina,* que es una consecuencia inmediata de la infinidad de la inteligencia de Dios.

En virtud de su omnisciencia, Dios conoce todas las cosas posibles y todas las cosas actuales. De aquí la división de la ciencia divina en ciencia de simple inteligencia y ciencia de visión, á las cuales se añade la ciencia media.

Todo lo posible, en cuanto tal, ora porque pueda Dios producirlo, ora porque alguna causa finita sea capaz de darle existencia, es perfectamente conocido por Dios. Este conocimiento divino de todo lo posible,

---

1 «Respondeo dicendum, quod necesse est Deum cognoscere alia a se. Manifestum est enim, quod seipsum perfecte intelligit: alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est, quod virtus ejus perfecte cognoscatur. Virtus autem alicujus rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea, ad quae virtus se extendit. Unde, cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, ut ex supradictis patet, necesse est, quod Deus alia a se cognoscat». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. XIV, a. V.

en cuanto tal, recibe el nombre de *ciencia de simple inteligencia (scientia simplicis intelligentiae)*, y también el de *ciencia necesaria*, porque el sér de los posibles no depende de la libre voluntad de Dios [1]. Por análoga razón se denomina igualmente necesaria la ciencia que Dios tiene de sí.

Todas las cosas, que de alguna manera pueden ser llamadas actuales, constituyen el objeto de la *ciencia de visión (scientia visionis)*. De suerte que son objeto de esta ciencia las cosas que han existido ó han sucedido anteriormente, aunque ya no existan, las cosas que son actuales, ó suceden en el momento presente, y las cosas que sucederán, ó comenzarán á existir, merced á la acción de alguna causa, en lo porvenir [2]. La ciencia de visión se denomina también *ciencia libre*, porque de la libre voluntad de Dios depende que las cosas posibles adquieran la existencia.

Además de lo posible y de lo actual, Dios conoce todo aquello que sería ó sucedería, si se cumpliese cierta condición, que jamás se cumplirá. Es una verdad que si cierta condición se cumpliese, algo se haría actual ó algo sucedería. Luego Dios debe conocer esta verdad, porque ninguna puede ocultarse al sér omnisciente. Pues el conocimiento de lo que sucedería, si se cumpliese cierta condición, que nunca llegará á cumplirse, se llama *ciencia media (scientia media)*, porque, en efecto, viene á ocupar un término medio entre la ciencia de simple inteligencia y la ciencia de visión.

Se pregunta, sin embargo, *si Dios*, en virtud de su omnisciencia, *conoce también el mal*. La contestación á esta pregunta debe ser indudablemente afirmativa, porque si Dios no conociese el mal, no conocería per-

---

1 V. la l. 8.ª El conocimiento perfecto de todos los posibles exige una inteligencia infinita, porque no es posible señalar un término á la serie de cosas que pueden existir.

2 Consúltese á S. THOM., *Sum. theol.*, p. 1, q. XIV, a. IX.

fectamente las cosas que son sujeto de él, ni podría castigarlo, ni tampoco ordenarlo al bien. Pero Dios no conoce el mal en sí ó por sí, puesto que el mal, como privación de bien, no es cognoscible en sí ni por sí, sino que únicamente lo conoce por el bien, cuya privación es el mal. El conocimiento que Dios tiene del mal es, por consiguiente, análogo al del hombre, aunque sumamente más perfecto. Lo que decimos del mal es también aplicable á las imperfecciones ó defectos de las cosas creadas [1].

Vengamos ahora á tratar especialmente de la llamada *previsión* ó *presciencia divina*. Con estas palabras se designa el conocimiento que Dios posee de aquello que es futuro para nosotros. Decimos para nosotros, porque para Dios nada hay futuro. Para Dios todo es presente, porque Dios, en virtud de su eternidad, está muy por encima del tiempo. De suerte que, en realidad, aquellas denominaciones son impropias, porque no habiendo para Dios futuro, nada prevé ni preconoce, sino que todo lo ve y conoce como presente.

Una cosa puede ser prevista *en su causa* y *en sí misma*. Es prevista en su causa, si el conocimiento de ésta lleva consigo el conocimiento del efecto de que se trata. Es prevista en sí misma, cuando es previamente conocida como algo en sí cognoscible. Ahora bien; es evidente que aquello que una causa ejecuta necesariamente, cuando se cumplen las condiciones indispensables, puede ser previsto en su causa, y también en sí mismo; pero que, por el contrario, lo eventual y contingente, lo que no se sigue necesariamente de su causa, no podrá ser previsto con seguridad en ésta, sino únicamente en sí mismo.

No vacilamos en afirmar que Dios conoce ó prevé

---

1 Véase á S. THOM., *Sum. theol*, p. I, q. XIV, a. X, y *Sum. cont. gent.*, lib. I, cap. LXXI.

con absoluta seguridad ó certeza todo lo que es para nosotros futuro, á saber, prevé lo que se sigue necesariamente de su causa en ésta y en sí mismo, y sólo en sí mismo lo que se sigue de una manera contingente, y no necesaria, de su causa. De otra suerte, si Dios no previese con plena seguridad las cosas futuras, el conocimiento divino no sería infinitamente perfecto. Además, la ciencia libre de Dios se extiende, según hemos manifestado, á todo lo actual, así á aquello que es para nosotros pasado ó presente, como á aquello que es para nosotros futuro [1].

De esto se infiere que Dios también conoce ó prevé con toda seguridad *las acciones libres de las criaturas racionales,* y, por consecuencia, del hombre. Tales acciones no se siguen necesariamente de la voluntad de la criatura racional, pero tienen indudablemente algún sér y son cognoscibles. Luego Dios no prevé las acciones libres de los seres finitos en su causa, pero las prevé en sí mismas. Aparte del defecto que pondría en la divina inteligencia, el desconocimiento de semejantes acciones impediría á Dios guiar á los seres finitos libres, tales como el hombre, á la consecución del fin que les ha señalado, haciendo imposible la providencia divina, que se vale de las acciones libres de los seres finitos para la consecución de sus planes. Y cuenta que tan absurdo resultaría suponer que Dios no puede prever las acciones libres, como afirmar que no quiere preverlas. Lo primero sería limitar la inteligencia infinita de Dios. Lo segundo equivaldría á decir que Dios, en efecto, puede conocer en lo porvenir las acciones libres de los seres creados, pero que Dios aparta voluntaria ó deliberadamente sus ojos de lo porvenir, para no conocer las acciones libres que encierra. Mas esta afirmación sería incompatible con la actualidad purísima de Dios, porque

---

1 Stöckl, *obr. cit.*, pág. 475.

pondría en Dios una mera potencia, la potencia de conocer lo futuro, que no pasaría al acto. De todos modos, el desconocimiento de las acciones futuras libres por Dios se opone á la divina inmutabilidad, porque Dios mudaría, cuando adquiriese el conocimiento de las acciones libres que para nosotros se hiciesen presentes.

Es más: Dios no sólo prevé todas las acciones libres, que los seres creados inteligentes ejecutarán, sino que también conoce aquellas acciones libres, que los seres creados inteligentes ejecutarían bajo todas las condiciones ó en todas las circunstancias posibles, áun cuando estas condiciones ó circunstancias nunca hayan de concurrir. En otros términos, la ciencia media de Dios se extiende áun á la previsión de los futuros libres [1].

Alguien podría figurarse que la previsión de los futuros libres por Dios no es conciliable con la libertad de ciertas acciones humanas. Lo que Dios preconoce, cabría decir, es necesario que suceda, porque el conocimiento divino excluye todo error ó todo engaño; luego ninguna acción humana será libre, sino necesaria, porque deberá ser necesariamente ejecutada por el hombre. De consiguiente, se concluiría, es preciso negar la presciencia divina de los futuros libres ó la libertad humana. Pero esta dificultad carece de todo fundamento. *La presciencia divina y la libertad humana han de ser conciliables, porque la existencia de ambas es cosa ciertísima.*

En efecto: la libertad de ciertas acciones humanas sería impedida por la presciencia divina, si aquellas acciones se ejecutasen ó hubiesen de ser ejecutadas, precisamente porque Dios las prevé. Pero no es esto

---

1 Esta es una verdad de la cual se halla firmemente persuadido el hombre, porque muy á menudo decimos que Dios sabe lo que hubiéramos hecho en tal ó cual situación, si en ella nos hubiésemos encontrado.

lo que ocurre, sino más bien que Dios prevé dichas acciones, precisamente porque sucederán ó serán ejecutadas, de suerte que si no hubiesen de suceder, tampoco Dios las prevería ó conocería. Dios prevé las acciones libres, como tales acciones libres, ó como opuestas á las acciones necesarias, y, por consiguiente, dichas acciones han de permanecer siendo libres, porque, de lo contrario, incurriría en error la presciencia divina. A la manera que el recuerdo de acciones libres pasadas no quita á éstas su libertad, así tampoco la quita á las acciones libres futuras su previsión por el entendimiento divino [1]. El recuerdo y la previsión son conocimientos, que en nada mudan ó alteran la realidad de la cosa conocida. Luego es claro que la presciencia divina no cambia la naturaleza de los futuros libres.

Verdad es que aquello que Dios prevé no puede no suceder, porque si no sucediese, la presciencia divina hubiera incurrido en un error ó engaño. Pero esta necesidad es una mera necesidad de consecuencia, y no una necesidad de consiguiente, esto es, de la previsión divina se sigue con necesidad que la acción libre, prevista por Dios, sucederá ó será ejecutada por el hombre *(necessitas consequentiae)*, mas no se sigue que dicha acción sucederá con necesidad, no se sigue que dicha acción ya no habrá de ser ejecutada libremente por el hombre *(necessitas consequentis)*.

Las acciones libres, por serlo, excluyen de sí toda necesidad absoluta, pero una vez puestas ó ejecutadas, ó cuando se ponen ó ejecutan, pueden ser llamadas ya, y son, en efecto, necesarias con necesidad *hipotética*. Así, por ejemplo, no hay en mí necesidad alguna que

---

1 «Sicut tu, memoria tua non cogis facta esse, quae praeteriunt, sic Deus praescientia sua non cogit facienda, quae futura sunt». S. AGUSTÍN, *De lib. arb.*, lib. III, c. IV, n. 11.

me obligue á pasear: mi acción de pasear es libre y excluye toda necesidad absoluta; mas supuesta la condición de que esté paseando ó haya paseado, mi acción de pasear es necesaria con necesidad hipotética [1], porque ya no depende de mi voluntad libre que haya paseado ó no. Pues bien; los futuros libres, en cuanto son previstos por Dios, sólamente pueden ser llamados y son necesarios con necesidad hipotética, puesto que las acciones libres futuras son futuras nada más que para nosotros; pero Dios, en la eternidad y simplicidad de su intuición, las ve como presentes.

Con la divina omnisciencia hállase íntimamente unida la *divina sabiduría.* Considerada ésta como una propiedad esencial de Dios, consiste en que Dios sabe ordenarlo todo en sus obras de tal suerte, que consigue perfectamente los fines que se propone.

Que la sabiduría, así entendida, pertenece á Dios se muestra por las tres siguientes razones: 1.ª Por la infinita perfección de Dios. La sabiduría es una perfección pura, y, por consiguiente, debe incluirse esencial y formalmente en la infinidad divina. 2.ª Por la omnisciencia divina. Dios, en virtud de su omnisciencia, conoce todo lo cognoscible, según su completa cognosbilidad. Luego por fuerza debe conocer todas aquellas maneras con que las cosas han de ser dispuestas y guiadas, para que consigan el fin que su Creador les ha señalado. 3.ª Por el orden final del universo. Este orden no sólo nos revela la existencia de una inteligencia omnisciente, sino también la existencia de una inteligencia sapientísima.

---

1 Véase la lección 26.ª

LECCIÓN 88 ª

De la voluntad divina.

Que *la voluntad es un atributo esencial de Dios* se prueba con las siguientes razones:

1.ª *La voluntad sigue á la inteligencia* [1]. Todo sér, en efecto, tiende naturalmente hacia su propia perfección, cuando todavía no la posee, y descansa en ella, cuando ya la ha conseguido. En esto consiste el apetito natural, que es común á todos los seres y el único apetito de que gozan los seres desprovistos de conocimiento. Ahora, los seres que están dotados de poder cognoscitivo, cuando conocen alguna cosa que es un bien suyo ó para ellos, tienden inmediatamente hacia él, si todavía no lo poseen, ó reposan en él, si ya lo tienen; pero así aquella inclinación, como este descanso en el bien conocido han de ser mucho más perfectos, que la tendencia ó el reposo en un bien no conocido, propios del apetito natural, y, por consiguiente, han de pertenecer á otro apetito superior al meramente natural, llamado apetito elicitivo, y que se divide en sensitivo é intelectivo, según que su acto vaya precedido del conocimiento de los sentidos ó del conocimiento de la inteligencia. De otra suerte, si el conocimiento del bien por algún sujeto, no determinase en él un acto apetitivo respecto del bien que conoce, el conocimiento del bien para dicho sujeto sería indiferente, ó carecería de importancia. Luego el sér, que está dotado de sentidos, lo está también de apetito sensitivo, y el sér, que goza de inteligencia, goza también de voluntad [2]. Debe concluir-

---

1 «*Voluntas enim intellectum consequitur*», dice Santo Tomás de Aquino, en la *Sum. theol.*, p. I, q. XIX, a. I.

2 Consúltese á S. Thom., *Sum. theol.*, lug. cit.

se, por tanto, que la voluntad es un atributo divino, porque Dios es inteligente.

2.ª La voluntad es, como la inteligencia, una perfección pura, que Dios debe poseer, porque es absolutamente infinito.

3.ª Como la inteligencia, la voluntad es una perfección pura, que también se halla en algunos seres creados, por ejemplo, en el hombre ó en el alma racional. Luego deberá contenerse en Dios *formaliter eminenter.*

4.ª El orden final del universo no sólo presupone necesariamente la inteligencia, sino también la voluntad de Dios, en cuanto ordenador del mundo. La inteligencia divina, como tal, no hace más que concebir el plan y el orden final del universo, pero Dios ha menester, además, de la voluntad, para querer el establecimiento y la ejecución de dicho orden universal.

Convengamos, de consiguiente, en que Dios tiene voluntad. Pero la voluntad divina, como todos los divinos atributos, ha de ser correspondiente ó proporcionada á la infinita perfección de Dios. De aquí que la voluntad de Dios sea *infinitamente perfecta.*

La infinidad de la voluntad divina, no nos permite concebirla como una potencia apetitiva, que se actúe, ejecutando diversas voliciones, porque esto equivaldría, según hicimos notar, tratando de la inteligencia de Dios, á suponer el absurdo de que hay en Dios algo potencial y mutable. La voluntad divina es, al igual que la divina inteligencia, un *acto purísimo* eterno, inmutable y perfectamente idéntico con la esencia divina. En un solo acto eterno é inmutable quiere Dios todo lo que quiere.

Respecto del bien, que es el término ó el objeto del acto voluntario, un sér dotado de voluntad puede hallarse de tres modos, á saber: 1.° deseando ó aspirando hacia el bien que todavía no posee, para llegar á su posesión; 2.° descansando y gozando en la posesión

del bien amado; 3.° queriendo á otro sér, para manifestar en él su propia bondad y para hacerle partícipe de sus propias perfección y felicidad. Es claro que la primera manera de hallarse la voluntad respecto del bien amado repugna á la infinita voluntad de Dios, porque Dios, como absolutamente infinito, tiene todas las perfecciones posibles, es la plenitud de todo bien, y, por consecuencia, ningún bien puede desear que no posea. No ocurre lo mismo por lo que toca á las otras dos maneras de hallarse la voluntad respecto del bien. Dios, en virtud de su voluntad, se ama, de una parte, á sí mismo, como al infinito bien, y en este amor descansa y goza [1], y, de otra parte, quiere á distintos seres, para manifestar en ellos su bondad infinita y para hacerles partícipes de sus propias perfección y felicidad [2]. Los filósofos árabes aristotélicos de la Edad Media, que negaban la voluntad de Dios, incurrieron en este grave error, por no haber tenido en cuenta más que el primero y menos perfecto modo, con que una voluntad puede hallarse respecto del objeto amado [3].

Por último, la infinidad de la voluntad divina excluye de ella no sólo los afectos, que suponen la carencia ó no posesión de algún bien por el sujeto que lo apetece, sino, además, los afectos que nacen de la amenaza ó de la presencia de algún mal en el sujeto dotado de voluntad, tales como la tristeza, la desesperación, el temor y la ira, porque en Dios, como infinitamente perfecto, ningun mal puede recibirse, ni tampoco puede amenazarle mal alguno, porque es ab-

---

1 «...non tamen hunc solum habet (la voluntad humana) actum, ut appetat, quae non habet; sed etiam ut amet, quod habet, et delectetur in illo: et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur, quae semper habet bonum, quod est ejus objectum, cum sit indifferens ab eo secundum essentiam». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. XIX, a. I, ad 2um.

2 «Alia autem a se Deus vult: inquantum ordinantur ad suam bonitatem, ut in finem». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. XIX, a. III.

3 STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, 1887, vol. II, pág. 466.

solutamente independiente. A lo cual debe añadirse que la voluntad divina no está sometida al influjo de las pasiones, porque las pasiones pertenecen al apetito sensitivo, cuya perfección no es pura, sino mixta, y por eso tan sólo virtual, pero no formalmente, se contiene en la esencia divina. La voluntad infinita excluye, por tanto, de Dios las pasiones y aquellos afectos que suponen alguna imperfección [1].

Por lo que hace á su *objeto*, también la voluntad divina conviene con la divina inteligencia. Dios quiere ó se ama á sí mismo y *Él es el objeto primario* ó principal de su voluntad. Que Dios se ama á sí mismo, que la divina esencia es objeto de la voluntad divina, debe tenerse por absolutamente indudable, puesto que el objeto formal de la voluntad es el bien, puesto que Dios ó la divina esencia es la plenitud del bien. No menos indudable es que Dios mismo ó la divina esencia constituye el objeto primario de la voluntad divina, porque la divina esencia, en virtud de su infinidad, es el único objeto verdaderamente proporcionado á la voluntad ó á la volición infinita de Dios. Además, el fin último es lo primariamente querido, pues todo lo restante se quiere por razón del fin último. Es así que el fin último de la volición divina ha de ser el mismo Dios, porque Dios es el bien sumo; luego Dios es el objeto primario del amor divino [2]. Resulta, por tanto, que lo primariamente conocido por Dios es lo

---

1 «Así es que cuando en las Sagradas Escrituras ó en el lenguaje vulgar se atribuyen á Dios afecciones sensibles y actos imperfectos de la voluntad, se deben tomar semejantes locuciones en sentido metafórico, basado sobre ciertas comparaciones y analogías más ó menos remotas. Porque vemos que la ira entre los hombres induce al castigo, decimos que Dios está airado contra aquellos á quienes castiga; decimos que *espera* y *sufre* al hombre, no porque le falte algún bien, ni porque experimente alguna contrariedad, sino porque no le castiga inmediatamente después del pecado. Lo mismo proporcionalmente se puede aplicar á la tristeza, misericordia, etc». CARD. GONZÁLEZ, *Filosofía elemental*, 1884, vol. II, pág. 339.

2 Unicuique volenti principale volitum est suus ultimus finis; nam finis est per se volitus, et per quem alia fiunt volita. Ultimus autem finis est ipse Deus, quia

que Dios ama primariamente [1]. Sólo de un modo secundario, y aún por razón de su propia bondad, ama Dios también otras cosas que no son Él.

Dios se ama á sí mismo no libre, sino *necesariamente,* de suerte que Dios no puede dejar de amarse á sí mismo. Pero semejante amor no es necesario con necesidad de coacción, porque ninguna cosa distinta de Dios puede obligar á Dios á obrar, sino necesario con necesidad *intrínseca* ó de *orden natural* [2], necesidad que deriva de la misma esencia divina. La suprema felicidad ó el bien sumo, que la proporciona, es amado necesariamente por la voluntad, aunque el sujeto de ésta, se halle ya en posesión de aquel bien ó gozando de aquella felicidad. Por consecuencia, Dios, en virtud de su voluntad, debe amar necesariamente el sumo bien. Es así que el bien sumo no sólo es poseido por Dios, sino que es el mismo Dios, la misma esencia divina; luego Dios debe amarse necesariamente á sí mismo, debe querer necesariamente su divina esencia [3]. Además de necesario, el amor que Dios se tiene á sí mismo es *perfectísimo,* porque Dios se ama á sí mismo según toda su infinidad, de manera que este amor comprende todo el sér y todas las perfecciones divinas. El amor de Dios á sí mismo es tan infinito como la divina esencia, con la cual se identifica.

Si el objeto primario de la voluntad divina es el mismo Dios, las cosas extradivinas son ó pueden ser

---

ipse est summum bonum, ut ostensum est. Ipse igitur est principale volitum suae voluntatis». S. THOM., *Sum. contr. gent.*, lib. I, cap. LXXIV.

1 «Bonum enim intellectum est objectum voluntatis, ut supra dictum est. Id autem quod a Deo principaliter intelligitur est divina essentia, ut probatum est. Divina igitur essentia est id de quo principaliter est divina voluntas». S. THOM., *Sum. contr. gent.*, lug. cit.

2 «Respectu illius principalis voliti, quod est sua bonitas, voluntas divina necessitatem habet, non quidem coactionis, sed naturalis ordinis». S. THOM., *De verit.*, qu. XXIII, art. IV.

3 Véase á S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. XIX, a. III.

el objeto *secundario* de esta voluntad. Al amar Dios su propia perfección, puede quererla también para otras cosas, ó sea, puede resolver hacer participar de su propia perfección á otros seres, en la medida de la capacidad ó receptibilidad de los mismos, manifestando así su perfección en las cosas finitas. En esto consiste la voluntad de Dios llamada *ad extra,* porque se refiere á las cosas que se hallan fuera de Él y que Dios quiere por razón de su propia bondad ó perfección, es decir, en cuanto se propone manifestarla exteriormente. Pero la voluntad *ad extra* no es realmente distinta de la voluntad *ad intra* de Dios, sino una sola y la misma perfección, que se identifica con la divina esencia y con el acto simplicísimo, por el cual Dios quiere todo lo que quiere [1].

Aunque la divina voluntad, por parte de Dios, es simplicísima ó absolutamente *indivisible,* sin embargo, por parte de las cosas finitas á que se refiere, suele dividirse por los filósofos en voluntad de beneplácito y voluntad de signo; en voluntad absoluta y voluntad condicionada; en voluntad antecedente y voluntad consiguiente.

La *voluntad de beneplácito* es la voluntad propiamente dicha, es la perfección ó el acto mediante el cual Dios quiere alguna cosa. La *voluntad de signo* sólo puede ser llamada voluntad en sentido metafórico, porque no es más que el signo ó la señal externa, por medio de la cual Dios manifiesta su voluntad ó aquello que quiere [2]. Los signos que manifiestan la voluntad divina pueden reducirse á cinco, que son: la operación y la

---

1 «... Deus suo intellectu intelligit se, principaliter, et in se intelligit omnia alia. Igitur similiter principaliter vult se, et volendo se vult omnia alia». S. THOM., *Sum. contr. gent.*, lib. I, cap. LXXV.

2 «Et ideo in Deo distinguitur voluntas proprie, et metaphorice dicta. Voluntas enim proprie dicta vocatur voluntas beneplaciti. Voluntas autem metaphorice dicta est voluntas signi, eo quod ipsum signum voluntatis voluntas dicitur». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. XIX, a. XI.

permisión, el precepto, el consejo y la prohibición [1]. Los dos primeros se refieren á lo presente, pero la operación al bien y la permisión al mal; y los tres restantes se refieren á lo futuro, pero el precepto y el consejo al bien, según que éste sea ó no necesario, y la prohibición al mal [2].

La *voluntad absoluta* es aquella por la cual Dios quiere alguna cosa simplemente ó en todo caso, como por ejemplo, que el sol ilumine. La *voluntad condicionada* es aquella por la cual Dios quiere alguna cosa, sólamente concurriendo ó cumpliéndose cierta condición, *v. gr.*, la salvación de Pedro, si éste practica el bien y evita el mal.

La *voluntad antecedente* es la voluntad de Dios que precede, según el orden, á la previsión de una acción, ó en general de un suceso. La *voluntad consiguiente* es la que sigue á esta previsión. En otros terminos, la voluntad antecedente se refiere á un objeto tomado en abstracto, y la voluntad consiguiente se refiere á un objeto considerado según sus peculiares accidentes ó circunstancias [3]. Así, por ejemplo, Dios quiere con voluntad antecedente la salvación del hombre ó de todos los hombres, pero con voluntad consiguiente sólo quiere la salvación de los hombres buenos ó justos.

Explicadas estas divisiones, vamos á examinar la cuestión que versa acerca de *si la voluntad divina, en sus relaciones con las cosas mundanas, consigue siempre su efecto ó no.* Para resolverla es menester distinguir. No cabe duda de que siempre sucede aque-

---

1 Estos signos suelen enumerarse en el siguiente exámetro:

Praecipit ac prohibet, permittit, consulit, implet.

2 «Vel potest dici, quod permissio, et operatio referantur ad praesens: permissio quidem ad malum, operatio vero ad bonum: ad futurum vero prohibitio respectu mali; respectu vero boni necessarii praeceptum; respectu vero superabundantis boni consilium». S. THOM., *Sum. theol*, p. I, q. XIX, a. XII.

3 Véase á ZIGLIARA, *Summa philosophica*, 1884, vol. II, pág. 463.

llo que Dios quiere de una manera absoluta ó incondicionada. Bajo este aspecto, la voluntad divina jamás es ni puede ser ineficaz, porque la no consecución por Dios de aquello, que incondicionalmente quisiese, revelaría una debilidad ó imperfección en su voluntad. Pero lo que Dios quiere de una manera condicional sucede sólamente cuando la supuesta condición se cumple, y no sucede, cuando esta condición falta. Parece, por consiguiente, que en el último caso la voluntad divina resulta ineficaz. Sin embargo, si se considera que entonces sucede lo que Dios quiere, bajo el supuesto de que la mencionada condición no concurra, deberá afirmarse que áun entonces la voluntad divina llega al fin y al cabo á cumplirse, ó á conseguir su efecto, pero de distinto modo que cuando la condición no falta. Así, por ejemplo, Dios quiere la salvación del hombre, bajo la condición de que el hombre se haga acreedor á ella con sus obras. Ahora; si el hombre, en vez de practicar el bien, se inclina al mal y persevera en él, la voluntad divina, en cuanto quiere la salvación del hombre, resulta ineficaz; mas de otra manera se cumple, porque sucede lo que Dios quiere, bajo el supuesto de que el hombre practique el mal hasta el fin de su vida, esto es, que el hombre experimenta el castigo que Dios ha señalado á los malvados [1]. En este sentido puede afirmarse, en general, que *la voluntad divina siempre se cumple ó ejecuta (voluntas Dei semper impletur)* [2].

Pasemos ahora á tratar de *la libertad de la voluntad divina.*

---

1 «Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium. Sicut peccator, qui, quantum est in se, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinae voluntatis, dum per ejus justitiam punitur». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. XIX, a. VI.

2 STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, 1887, vol. II, págs. 479 y 480.

Dios se ama á sí mismo necesariamente, según hemos demostrado; pero la voluntad divina, en cuanto dice orden á las cosas finitas, esto es, *la voluntad divina ad extra, es esencialmente libre.* Prueban la libertad de la voluntad divina *ad extra* las siguientes razones:

1.ª Sabemos que al amar Dios su propia perfección ó bondad y al recrearse en ella, puede hacer participar de su propia bondad ó perfección á las cosas finitas, según la capacidad de cada una, para manifestar en y por medio de estas cosas sus repetidas perfección ó bondad [1]. De suerte que la misma bondad ó perfección divina tiene razón de fin respecto de su comunicación por Dios á las criaturas, no ciertamente porque Dios se proponga conseguir de este modo la perfección que desde la eternidad posee, sino porque Dios se propone manifestarla exteriormente. Por su parte, las criaturas tienen razón de medios bajo el mismo respecto, esto es, son medios de que Dios se vale para manifestar su bondad. Pues bien; si Dios no fuese infinitamente perfecto y dichoso sin la manifestación de su bondad en las cosas creadas, si Dios hubiese menester de semejante manifestación para ser infinitamente perfecto y dichoso, es claro que Dios querría y debería querer necesariamente las cosas creadas, en cuanto son medios manifestativos de su bondad. Pero Dios, en virtud de su propia esencia, es infinitamente perfecto, y en virtud del amor que se tiene á sí mismo, es infinitamente dichoso, sin que ne-

---

1 La inclinación natural á comunicar á otros seres su propia bondad no es exclusiva de Dios, sino que también se halla en muchas cosas finitas, especialmente en las más perfectas. Así, los vivientes orgánicos se inclinan naturalmente á producir un semejante suyo. Tal inclinación se explica por el principio que enseña la difusión del bien. «Unde—añade SANTO TOMÁS DE AQUINO—si res naturales, inquantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est». *Sum. theol.*, p. I, q. XIX, a. II.

cesite, ni para ser lo primero ni para ser lo segundo, de la manifestación de su propia bondad en las cosas creadas. Luego Dios quiere, no necesaria, sino libremente las cosas finitas y la manifestación en ellas de su bondad perfectísima.

2.ª Caso de que la voluntad divina no fuese libre respecto de las cosas mundanas, Dios no sería el sér absolutamente independiente é incondicional. En efecto: si Dios quisiese necesariamente alguna cosa mundana, la razón de semejante necesidad no podría ser otra sino la de que Dios, sin esta cosa, no disfrutase cabalmente de su sér, ó por lo menos de su vida, sér ó vida que Dios alcanzaría por completo mediante la cosa que necesariamente amase. Por tanto, si Dios amase necesariamente alguna cosa mundana, dependería de esta cosa, en cuanto á su sér ó á su vida; la perfección del sér ó de la vida de Dios sería determinada por dicha cosa. Pero Dios es un sér independiente é incondicional; luego Dios no puede amar necesariamente cosa mundana alguna.

3.ª La libertad es una perfección superior del hombre, porque es indudable que un sér dueño de sus actos, ó capaz de ejecutarlos con libertad, posee una perfección más elevada que el sér, cuyas acciones todas están sometidas á la necesidad. Es así que á Dios hay que atribuir siempre lo mejor y más perfecto, y es así también que la perfección del efecto debe contenerse en la causa; luego Dios deberá poseer la perfección de la libertad. Mas no es libre en su voluntad *ad intra;* luego deberá serlo en su voluntad *ad extra,* ó respecto de las cosas creadas.

Resulta, por consiguiente, demostrado que Dios ama libremente las cosas finitas. Sin embargo, en cierto sentido puede decirse que Dios las ama necesariamente, no con necesidad absoluta, pero sí con necesidad *hipotética.* No con necesidad absoluta, porque esta necesidad es incompatible con la libertad del su-

jeto que quiere, libertad que pertenece á la voluntad divina *ad extra*, según hemos probado, y porque, además, Dios pudo no producir las cosas finitas, y, por lo mismo, es claro que pudo no amarlas; pero el amor, que Dios tiene á las cosas que ha creado, puede llamarse necesario con necesidad hipotética, por la razón de que, supuesta la determinación libre de la voluntad divina, referente á la creación de dichas cosas, y supuesta la existencia de las mismas, merced á aquella determinación, Dios las ama necesariamente, como participaciones ó reflejos que son de su bondad infinita, y áun puede decirse que las conserva en la existencia en atención al amor que les profesa. [1]. Así se comprende que la necesidad hipotética, que se atribuye á la volición divina *ad extra*, no perjudique en lo más mínimo á la libertad de esta volición.

La libertad divina, como de un sér infinitamente perfecto, es una libertad *perfectísima*. Por eso debe poseer las perfecciones que se dan en la libertad humana, sin mezcla de la imperfección con que se presenta la libertad en el hombre. Luego es menester excluir en absoluto de Dios la libertad de contrariedad, ó sea, el poder de elegir entre el bien y el mal. En la PSICOLOGÍA probamos que la libertad de contrariedad no pertenece á la esencia de la libertad de albedrío, sino que es más bien un defecto de la misma [2]. Pero á la libertad divina pertenecen la libertad de contradicción y la libertad de especificación; de suerte que Dios, en virtud de su libertad, puede elegir entre la producción y la no producción de un efecto y entre la producción de este efecto y la producción de aquel otro. Si alguna de estas dos maneras de libertad le faltase,

---

1 Véase á S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. XIX, a. III, y al CARD. GONZÁLEZ, *Filosofía elemental*, 1884, vol. II, pág. 340.

2 Véase la lección 66.ª Consúltese á LIBERATORE, *Institutiones philosophicae*, 1883, vol. II, pág. 513.

la libertad divina no sería perfectísima, y áun no llegaría á ser tan perfecta como la libertad humana, lo cual es á todas luces inadmisible.

Además, la libertad divina debe ser concebida de tal suerte que no se oponga á la *inmutabilidad* de Dios. La libertad divina no envuelve la indiferencia de la potencia al acto, como la envuelve la libertad humana, indiferencia que consiste en que el sér libre se halla primeramente en potencia respecto de diversos actos, y pasa después de la potencia al acto, mediante la elección de un acto determinado, porque esta indiferencia es imposible sin la mutabilidad del agente libre. La libertad divina no envuelve más que la indiferencia del acto al objeto, quiere decir, el acto con que Dios resuelve alguna cosa es tan eterno como Dios, pero se mantiene indiferente respecto de distintos objetos, en el sentido de que Dios, desde la eternidad, pudo igualmente resolver lo opuesto, ú otra cosa diversa [1]. En este caso, la resolución divina hubiera sido, á la verdad, distinta, mas no entitativamente *(entitative)*, sino por parte de su término *(terminative)*. Pero la posible diversidad, por parte del término, de la volición libre divina no supone mutabilidad alguna en Dios.

Por último, análogamente á la voluntad humana, la voluntad libre de Dios es dirigida por la inteligencia divina. No debe olvidarse, sin embargo, que Dios es omnisciente é infinitamente sabio; y de esto resulta, en primer lugar, que la resolución libre de Dios no exige, como la humana, una reflexión ó deliberación previa, sino que, por el contrario, justamente la excluye, porque presupone en Dios un conocimiento perfectísimo, y, en segundo lugar, resulta que las resoluciones ó decretos divinos son absolutamente inmutables, porque ninguna razón hay para que Dios mude

1 Consúltese á S. THOM., *Sum. contr. gent.*, lib. I, cap. LXXXII.

en este sentido, ó sea, porque Dios es inmutable en lo moral [1].

La doctrina desarrollada en la lección presente y en la anterior nos conduce á las tres siguientes consecuencias: 1.ª Dios es un sér *vivo*, porque la intelección y la volición son actos vitales; 2.ª Dios es un sér *espiritual*, porque la intelección y la volición son actos independientes de toda materia; 3.ª Dios es un sér *personal*, porque es una substancia completa [2] inteligente [3].

LECCIÓN 89.ª

De la omnipotencia divina.

En la Ontología presentamos la división de la potencia en activa y pasiva [4], y no hace falta aquí repetirla. Ahora bien; es claro que de Dios debe excluirse toda potencia pasiva, porque Dios, como sér absoluto, independiente é infinito, no puede recibir ni perder realidad alguna por sí mismo, ni menos por la acción de una causa extrínseca [5]. Pero si por potencia activa se entiende *la virtud ó el poder de obrar exteriormente*, de producir efectos fuera del agente, no sólo no hay dificultad en atribuir esta potencia á Dios, sino que *debe atribuírsele* por las siguientes razones:

1.ª Porque Dios conoce y quiere lo extradivino, también ha de tener el poder de producirlo. De lo contrario, no podría ejecutar ó cumplir su voluntad, y esto sería una gran imperfección. Pero en Dios no

---

1 Véase la lección 86.ª

2 Que Dios es substancia completa resulta inmediatamente de considerar que existe por sí mismo é independientemente de todos los demás seres.

3 Véase la lección 17.ª

4 Véase la lección 7.ª

5 Consúltese á Piccirelli, *De Deo*, pág. 280.

hay ni puede haber imperfección alguna, puesto que es infinito. Luego Dios tiene el poder de obrar exteriormente.

2.ª El poder de obrar exteriormente y de producir así un efecto, considerado en sí mismo, es una perfección pura. Mas todas las perfecciones puras pertenecen á Dios, porque es infinitamente perfecto. Luego el poder de obrar exteriormente es un atributo de Dios.

3.ª Los seres finitos poseen el poder de obrar exteriormente, y algunos, como el hombre, de este poder se valen para ejecutar su voluntad. Sabido es que en Dios se contienen todas las perfecciones de los seres creados, y que cuando estas perfecciones son puras, como el poder de que se trata aquí, se contienen en Dios formal-eminencialmente.

4.ª Dios es la causa primera eficiente de todas las cosas. Es así que toda causa, y en superior grado la causa primera, está dotada del poder de obrar exteriormente, ó de producir efectos; luego este poder es un atributo divino.

En Dios hay, por consiguiente, verdadera potencia activa. Mas esta potencia no es, como la de los seres finitos, actuable y determinable, no es principio realmente distinto del acto y capaz de pasar á él, sino que es *un poder absolutamente actual,* es una perfección que, como todas las perfecciones de Dios, se identifica con la esencia divina, y es, por tanto, un *acto purísimo,* que excluye de sí toda indeterminación ó potencialidad. El poder divino ó la potencia activa *ad extra* divina no es principio de la acción, porque esta acción es la misma esencia divina, sino que es principio inmediato del efecto que produce [1]. La potencia divina

---

1 «Ad tertium dicendum, quod potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae, quantum ad hoc, quod est principium effectus, non autem quantum ad hoc, quod est principium actionis». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. XXV, a. I.

y la acción son cosas totalmente idénticas, aunque nosotros las distingamos mentalmente [1].

Es claro que identificándose el poder divino con la divina esencia, y también con ella la inteligencia y la voluntad de Dios, estas tres perfecciones no serán realmente distintas. Lo son, sin embargo, virtualmente, porque el poder divino *ad extra* es la esencia divina, en cuanto la concebimos como el principio ejecutivo de aquello que la inteligencia divina conoce y la voluntad divina quiere [2]. El poder divino, por consecuencia, obra movido, si se nos permite esta expresión, por la voluntad divina, la cual á su vez es dirigida por la divina sabiduría. De suerte que el poder divino encuentra como su medida ó sujeción en la voluntad divina guiada por la divina sabiduría. En otros términos, la potencia divina sólo puede ejecutar exteriormente aquello cuya ejecución Dios desde la eternidad ha resuelto en su infinita sabiduría y en virtud de su voluntad. La potencia divina, por tanto, no puede apartarse, en su ejercicio, del orden, que Dios en su eterna sabiduría ha trazado y por su eterna voluntad definitivamente ha establecido: viene, por decirlo así, á limitarse á la esfera que abraza este orden.

Desde este punto de vista divídese el poder divino en absoluto y ordenado. Llámase *poder absoluto (potentia absoluta)* el poder divino considerado en sí mismo, ó sea, con precisión del orden establecido por

---

1 «.... manifestum est quod potentia dicitur de Deo per respectum ad facta, secundum rei veritatem, non per respectum ad actionem, nisi secundum modum intelligendi, prout intellectus noster diversis conceptionibus utrumque considerat, scilicet divinam potentiam et ejus actionem». S. THOM., *Sum. contr. gent.*, lib. II, cap. X.

2 «Ad quartum dicendum, quod potentia non ponitur in Deo, ut aliquid differens a scientia, et voluntate secundum rem, sed solum secundum rationem, inquantum scilicet potentia importat rationem principii exsequentis id, quod voluntas imperat, et ad quo scientia dirigit, quae tria Deo secundum idem conveniunt». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. XXV, a. I.

las divinas sabiduría y voluntad. Denomínase, por el contrario, *poder ordenado (potentia ordinata)* el poder divino, habida consideración de la dirección y limitación de su ejercicio por la sabiduría y por la voluntad divinas, y, por consiguiente, de su adaptación al orden marcado por Dios. De suerte que puede muy bien ocurrir que una cosa sea considerada posible con relación al poder absoluto de Dios, pero imposible respecto á su poder ordenado [1].

El poder de Dios, como todos los atributos divinos, ha de ser proporcionado ó correspondiente á la infinidad de la divina esencia. De aquí que el poder divino sea *infinitamente perfecto*. Así considerado el poder divino, ó sea, como infinito, recibe el nombre de *omnipotencia*.

La infinidad de la omnipotencia divina se revela en su extensión, en su intensidad y en su inagotabilidad.

La omnipotencia divina es *infinitamente extensa*, porque Dios, en virtud de su omnipotencia, puede hacer ó producir todo lo que es intrínsecamente posible y no pugna con sus divinos atributos. A todo esto se extiende la omnipotencia divina. Ya en la ONTOLOGÍA hicimos constar que cuanto es posible con posibilidad intrínseca es posible con posibilidad extrínseca respecto de la omnipotencia de Dios. Suponer lo contrario sería poner en Dios una limitación. Pero también en la ONTOLOGÍA manifestamos que lo intrínsecamente imposible, que es lo absurdo, lo contradictorio, lo que carece de razón de sér, la nada, el no sér absoluto, por ninguna causa puede ser producido, ni siquiera por una causa infinita, sin que esta imposibilidad ponga el menor defecto en la omnipotencia divina [2].

---

1 Consúltese á STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, 1887, vol. II, pág. 485, y á SCHIFFINI, *Disputationes Metaphysicae specialis*, vol. II, 1888, págs. 232 y 234.

2 Véase la lección 8.ª

Tampoco limita la infinita extensión de la omnipotencia el hecho de que Dios no pueda producir lo que está en contradicción con sus divinos atributos, por ejemplo, con su santidad ó con su justicia, porque es intrínsecamente imposible que un sér se ponga en contradicción con sus atributos, y porque dicha imposibilidad, lejos de limitar, viene á quitar toda imperfección ó defecto de la acción divina. Por otra parte, la imposibilidad de que Dios produzca una multitud de cosas actualmente infinita tampoco constituye una limitación de la omnipotencia divina, porque sabido es que una multitud actualmente infinita es imposible ó envuelve contradicción [1].

La omnipotencia divina, en segundo lugar, es *infinitamente intensa,* porque Dios puede hacer ó producir todo aquello, á que su omnipotencia se extiende, por sí mismo, esto es, sin necesidad del concurso ó del apoyo de causa segunda alguna, y, además, porque Dios puede hacerlo ó producirlo todo sin la menor dificultad, ó sin que haya causa alguna capaz de estorbar ó impedir la eficacia de su acción omnipotente. No es menester probar la infinita intensidad de la omnipotencia divina, porque si Dios necesitase, para producir una cosa, del apoyo de alguna causa segunda, ó si ésta fuese capaz de impedir la acción divina, es claro que Dios no sería la causa primera absolutamente independiente. Luego repugna negar la infinita intensidad de la divina omnipotencia.

Por último, la omnipotencia divina, como infinita, es *inagotable,* porque cualquiera que sea la cosa que haga ó produzca, siempre puede hacer ó producir otra cosa mayor ó más perfecta. Para la omnipotencia divina no hay *non plus ultra,* ninguna cosa hay que la agote; por mucha que sea la grandeza y la perfección de sus obras, en nada disminuye su infinita fe-

---

1 Véase la lección 30.ª

cundidad. Tampoco hace falta demostrar este aspecto de la infinidad de la omnipotencia divina. Lo infinito es lo inagotable, y, por consiguiente, si la omnipotencia divina pudiese ser agotada, no sería infinita. En otros términos, la omnipotencia divina no puede agotarse, ni en el sentido de que desaparezca, ni en el sentido de que no sea capaz de producir una obra cuya perfección exceda de cierta medida. No es agotable en el primer sentido, porque es tan imposible que la omnipotencia divina desaparezca, como que desaparezca la esencia divina, con la cual la omnipotencia se identifica. No es agotable en el segundo sentido, porque siendo siempre posible concebir una cosa finita más perfecta que otra considerada ya como muy perfecta, si la omnipotencia divina no fuese apta para producir más que esta última, nuestro entendimiento podría concebir un sér más perfecto ó más poderoso que Dios, como capaz de producir aquella cosa más perfecta, y, por tanto, Dios no sería infinito, lo cual es absurdo.

De lo que llevamos expuesto se infiere que la omnipotencia divina incluye en sí esencialmente el *poder creador* ó *creativo*. Hemos visto que uno de los aspectos de la omnipotencia consiste en que Dios puede producir lo que produce sólo por sí mismo, sin necesidad del concurso de otra causa; luego al producir un efecto, no habrá menester de causa material ó de materia alguna. Producir un efecto sin valerse de una materia preexistente es crearlo. Luego Dios, como omnipotente, es creador ó capaz de crear, ó sea, capaz de sacar una cosa de la nada ó de producir todo el sér actual de un efecto.

El *poder creador*, como incluido esencialmente en la omnipotencia, *es un atributo que exclusivamente pertenece al sér omnipotente*, esto es, *á Dios*. Así lo demuestran las siguientes razones: 1.ª El acto creador es un acto absoluto é independiente, porque excluye

de sí toda condición externa á que deba someterse. El acto creador no necesita, para producir un efecto, de materia preexistente, sino que todo el sér del efecto es producido por el acto creador y sólo por él. Ahora bien; siguiendo el modo de obrar de un ente al modo de ser del mismo, es claro que un acto absoluto é independiente será propio y exclusivo de un sér absoluto é independiente, y, por consecuencia, de Dios, que es el único sér absoluto é independiente [1]. 2.ª El orden de las acciones es determinado por el orden de los agentes ó de las causas, conviene á saber, cuanto más elevada ó noble es una acción, tanto más elevada ó noble es la causa que la ejecuta. De suerte que la acción primera y más noble ó perfecta de todas deberá pertenecer á la primera y más noble y perfecta de las causas. Es así que la acción primera y más noble ó perfecta de todas es la acción creadora, porque ninguna otra acción presupone y porque todas las demás la presuponen; luego la acción creadora será propia y exclusiva de la causa primera y más noble ó perfecta, es decir, de Dios [2]. 3.ª Los efectos más universales deben atribuirse á las causas más universales, y, por consiguiente, el efecto más universal de todos á la causa más universal de todas. El efecto más universal es el sér: la causa más universal es Dios. Luego la producción del sér sólo puede atribuirse á Dios. Pero consistiendo la creación en el acto de producir el sér absolutamente, y no en cuanto es éste ó aquél, es claro que sólo Dios puede crear [3].

---

1 STÖCKL, *obr. cit.* pág. 487.

2 «Quum enim secundum ordinem agentium sit ordo actionum, eo quod nobilioris agentis nobilior est actio, oportet quod prima actio sit primi agentis propria. Creatio autem est prima actio, eo quod nullam aliam praesupponit et omnes aliae praesupponunt eam. Est igitur creatio propria Dei solius actio, qui est agens primus». S. THOM., *Sum. contr. gent.*, lib. II, cap. XXI.

3 «... oportet enim, universaliores effectus in universaliores, et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet,

Ningún agente finito, por tanto, está dotado de virtud creadora. Es más: *ningún agente finito puede intervenir, ni siquiera como causa instrumental, en la creación de una cosa.* Esta verdad se demuestra, considerando que toda causa instrumental contribuye á la producción del efecto que la causa principal intenta, no sólo mediante la acción que recibe de la principal, sino también mediante una acción propia suya, hasta el punto de que no puede ejercer la primera, sino ejerciendo la segunda [1]. Luego toda causa instrumental produce un efecto propio y anterior, con prioridad de generación, al efecto intentado por la causa eficiente principal. Apliquemos esta doctrina á la cuestión presente. Si Dios crease, valiéndose de una causa instrumental, la acción creadora y el efecto por ella creado deberían presuponer la acción y el efecto propios de la causa instrumental, ó ser posteriores, en el orden de la generación, á la acción y al efecto propios del instrumento. Es así que la acción creadora es la primera de todas, y que no presupone otra alguna, y es así también que el sér en absoluto, producto de la creación, es la primera de todas las perfecciones, y que ninguna otra perfección presupone; luego ninguna causa segunda puede intervenir como causa instrumental [2] en la creación. A la misma conclusión se puede llegar, por distinto camino, teniendo en cuenta que el acto creador es perfectamente simple é indivisible, de manera que da instantáneamente el sér á la cosa que crea.

---

quod sit proprius effectus primae, et universalissimae causae, quae est Deus... Producere autem esse absolute, non inquantum est hoc, vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est, quod creatio est propria actio ipsius Dei». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. XLV, a. V.

1 Véase la lección 35.ª

2 Consúltese á S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. XLV, a. V.

c).—*De los atributos morales de Dios.*

LECCIÓN 90.ª

Los atributos *morales* de Dios pueden reducirse á tres, á saber, la bondad, la santidad y la justicia.

La *bondad divina*, como atributo moral de Dios, consiste en *la benevolencia de Dios respecto de las criaturas, en virtud de la cual les concede abundantemente, según la capacidad de cada una, bien y nada más que bien.*

Es la bondad divina un atributo que naturalmente se contiene en la *infinita perfección* de Dios, porque al sér infinitamente perfecto, considerado con relación á las cosas por él creadas, sólo es posible concebirlo como infinitamente benévolo ó benigno. Por eso todos los hombres, que juzgan rectamente, unen siempre el concepto de Dios con el concepto de la infinita bondad. El mismo error, que ponía un principio malo y eterno al lado de Dios, es una confirmación de esta verdad, porque sus partidarios no se atrevían á atribuir á Dios, ó sea, al principio sumamente bueno, el origen de los males del mundo, y no acertaban á explicar el origen de los males mundanos de otro modo que mediante la existencia del principio sumamente malo.

La bondad divina, considerada entitativamente ó por parte de Dios, es decir, en cuanto atributo divino, es tan *infinita* como todas las perfecciones divinas y como la misma divina esencia, con la cual se identifica. La bondad divina no tiene límites, carece de todo defecto, excluye de sí en absoluto toda envidia, toda malevolencia contra las cosas creadas, es tan perfecta que no puede serlo más. Pero la infinita perfección de la bondad divina no exige que Dios comunique una perfección también infinita á las cosas creadas, antes,

por el contrario, es imposible que Dios pueda producir una criatura infinitamente perfecta, porque un sér creado infinito es una cosa contradictoria [1].

De la libre determinación de Dios depende siempre la *medida* según la cual ha de manifestarse la bondad divina en las cosas creadas. En otros términos; no sólo depende de la voluntad libre de Dios la manifestación de su bondad en las cosas creadas, manifestación que tiene lugar desde el instante en que libremente las crea, sino que también depende de la libertad de Dios el grado ó la medida de dicha manifestación. Suponer lo contrario sería poner límites á la libertad y á la omnipotencia divinas. Por esta razón es absurdo pretender que Dios, en virtud de su infinita bondad, debe querer y producir siempre lo mejor. Dios puede querer y producir el bien inferior ó más pequeño, si así lo ha dispuesto en sus eternos decretos. De otra suerte, no dependería de la voluntad libre de Dios el grado de la manifestación de la bondad divina en las criaturas, y, además, el poder divino nunca podría detenerse en algún determinado grado de esta manifestación, puesto que, por perfecta que una cosa finita sea, siempre es posible concebir otra que lo sea más.

La *santidad de Dios* es *aquel atributo en virtud del cual Dios siempre quiere y hace el bien moral, y, por el contrario, siempre detesta el mal moral y se abstiene de él.*

Consta, por decirlo así, la santidad divina de dos elementos. El primero consiste en que Dios siempre quiere y hace para sí el bien moral, no queriendo ni haciendo jamás lo moralmente malo, de forma que su voluntad se halla en perpetuo acuerdo con su absoluta perfección. Consiste el segundo en que Dios quiere incondicionalmente que los seres inteligentes y libres que ha creado amen y hagan sólo el bien moral, y de-

1 Véase la lección 30.

testa incondicionalmente el mal moral que estos seres quieran ó hagan.

También el atributo de la santidad divina tiene su raíz en la *infinita perfección* de Dios. Con esta perfección sería completamente imposible harmonizar la volición del mal moral, ó la aprobación del mismo en otros seres. Si hasta en los seres finitos se considera y es, en efecto, una imperfección la posibilidad de inclinarse al mal moral, si la volición del mal moral hace moralmente imperfectos y envilece á los seres finitos que la ponen, aparece de una manera indubitable que semejantes posibilidad y volición deben ser esencialmente excluidas por la infinita perfección de Dios. Por eso todos los hombres que discurren rectamente unen el concepto de Dios, al igual que con el de la bondad infinita, con el de la infinita santidad.

Por último, la *justicia divina* es *el atributo en virtud del cual Dios concede á todas sus criaturas racionales y libres aquello que les pertenece ó corresponde.*

Muéstrase, primeramente, la justicia divina en que Dios concede á los seres racionales y libres lo que reclama su naturaleza, y lo que han menester para conseguir su fin en la esfera que les ha asignado dentro del orden universal. Muéstrase, en segundo lugar, la justicia divina, recompensando, según sus méritos, á los seres racionales que han cumplido su misión en este mundo, y castigando también, según su merecido, á los que, en vez de cumplirla, han ejecutado el mal moral y perseverado en él.

Asímismo la justicia es un atributo que se incluye esencialmente en la *infinidad divina.* Áun en los seres creados inteligentes y libres, la justicia es una perfección pura y altísima, y, por lo tanto, lejos de faltar, debe hallarse en Dios de un modo eminente. Además, la justicia remunerativa y la justicia punitiva en particular se siguen de la santidad infinita de Dios.

Porque Dios necesariamente ama el bien y detesta el mal, no puede permanecer indiferente respecto del bien ó del mal moral ejecutados por los seres racionales creados, sino que debe premiar el primero y castigar el segundo.

Para explicar mejor el concepto de la justicia divina, conviene observar que la justicia en general supone que uno debe á otro alguna cosa, y consiste en que se dé á cada uno lo que se le debe. Ahora bien; en cierto sentido, no habría inconveniente en decir que Dios debe á los seres racionales y libres, una vez que los ha creado, aquello que les pertenece según el orden por Dios mismo establecido, aunque, en rigor, no lo debe á dichos seres, sino á sí mismo, ó sea, á sus propias sabiduría, bondad y santidad; pues estas perfecciones son las que de algún modo exigen de Dios que se conduzca respecto de las criaturas, de suerte que á todas ellas distribuya lo que naturalmente les pertenece. Dios no es ni puede ser propiamente deudor de los demás seres, porque lejos de ordenarse Dios á ellos, ellos se ordenan á Él [1].

Por lo que toca á aquellos beneficios que Dios por su infinita bondad concede libremente á las criaturas, de ninguna manera puede decirse que Dios, en virtud de su justicia, deba distribuirlos por igual entre todos los seres racionales y libres, porque esto equivaldría á suprimir la libertad de Dios en la manifestación de su bondad infinita, ó á negar que dependiese de la libre determinación de Dios la medida según la cual manifiesta su infinita bondad en las cosas creadas. La justicia divina sólamente exige que Dios conceda á los seres racionales y libres aquello que han menester para la consecución de su destino; pero fuera de esto, dichos seres nada pueden reclamar de Dios, y no tie-

---

1 «... non tamen ipse (Deus) est debitor, quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. XXI, a. I.

nen, por consiguiente, derecho á quejarse de que Dios conceda á otros seres mayores beneficios que á ellos [1].

III.—DE DIOS CONSIDERADO CON RELACIÓN AL MUNDO.

1.°—Distinción substancial entre Dios y el mundo.

LECCIÓN 91.ª

Destinamos el último tratado de la Teodicea al estudio de Dios considerado con relación al mundo. Este tratado consta de dos secciones. En la primera demostraremos la distinción substancial entre Dios y el mundo, y en la segunda trataremos de Dios como causa de las cosas mundanas.

La distinción substancial entre Dios y el mundo es una verdad clarísima, qne fácilmente se infiere de cuanto llevamos expuesto en las lecciones anteriores, y resueltamente proclamada por el común sentir de los hombres. Ninguna falta haría, por tanto, que nos detuviésemos á demostrarla, si en ciertas épocas de la Historia de la Filosofía, y áun en los tiempos actuales, algunos filósofos no la hubiesen contradicho. El error de estos filósofos se conoce con el nombre de *panteismo*, palabra que significa etimológicamente *todo Dios* [2]. Vamos, pues, á exponer y refutar con la mayor brevedad posible el panteismo, y así demostraremos al mismo tiempo que Dios y el mundo se distinguen substancialmente.

---

1 Stöckl, *Lehrbuch der Philosophie*, 1887, vol. II, pág. 491.

2 La voz panteismo se compone mediatamente de dos palabras griegas, á saber, πᾶς, πᾶσα, πᾶν, que significa *todo*, y Θεός, *Dios*.

Es panteista toda doctrina que niegue la distinción substancial entre los varios seres finitos ó mundanos, y entre estos seres y Dios, de suerte que de Dios y del mundo haga una sola substancia, un solo sér. En suma: el panteismo pretende que la substancia y el sér de Dios son también la substancia y el sér del mundo. Convienen asímismo todos los panteistas en negar, como consecuencia de su principio fundamental, la creación del mundo por Dios, porque es claro que si Dios y el mundo tuviesen una misma substancia, dicha creación resultaría imposible.

A pesar de que el dogma capital de toda doctrina panteista, á saber, la identificación del sér del mundo con el sér de Dios, es siempre el mismo, sin embargo, el panteismo ha revestido *formas* muy distintas en manos de sus prosélitos.

Unos, como Spinoza, presentan el panteismo bajo una forma *realista*, porque afirman que el único sér divino, en el cual incluyen el conjunto de las cosas mundanas, es un sér ó una substancia real, respecto de la cual todas las cosas vienen á ser accidentes. Otros, por el contrario, como Fichte, Schelling y Hegel, dan al panteismo una forma *idealista*, porque reducen el sér divino á una idea subjetiva, abstracta é indeterminada, y, por consiguiente, no admiten más que una existencia fenomenal del universo.

Además, unos, como Spinoza, Fichte, Hegel y los pantelistas [1], es decir, la mayoría de los panteistas modernos, profesan el panteismo bajo una forma *inmanente*, porque pretenden que todas las cosas de este mundo son resultado de un desarrollo interno y espontáneo del sér único ó divino. Otros, como los neo-

1 Llámase *pantelismo*, de πᾶν, *todo*, y θέλω, *querer*, el error de los que admiten la existencia de una voluntad primera y ciega, que se desarrolla en el mundo. Los principales pantelistas son SCHOPENHAUER, que fundó esta doctrina en su obra *Die Welt als Wille und Vorstellung*, y HARTMANN, que le dió nueva forma en su *Philosophie der Unbewussten*.

platónicos y también los filósofos indios, y áun los estoicos, ó sea, la generalidad de los panteistas antiguos, enseñan el panteismo bajo una forma *transeunte*, porque pretenden que todas las cosas del mundo son el producto de una emanación ó expansión del sér divino, al cual envuelven, de suerte que el mundo es respecto de Dios lo que el capullo á su crisálida.

No hacemos más que apuntar estas formas del panteismo, porque no nos proponemos rebatirlas separadamente [1]. Dado el desprestigio en que recientemente ha caido el panteismo, áun entre los enemigos de la filosofía escolástico-tomista, bastará que refutemos este error en su principio y en sus consecuencias.

La identificación substancial entre Dios y el mundo es absurda, porque está en contradicción con la naturaleza ó con los atributos divinos, con el testimonio de nuestra conciencia y con la observación externa.

Decimos, en primer lugar, que *el panteismo se halla en contradición con los atributos divinos.* Para no prolongar demasiado la prueba de esta afirmación, nos limitaremos á demostrar que la identificación substancial de Dios con el mundo contradice la aseidad, la infinidad, la simplicidad y la inmutabilidad divinas, dejando al lector que por sí mismo descubra la incompatibilidad del panteismo con los demás atributos de Dios.

Sabemos que Dios existe por sí mismo, por necesidad de su propia naturaleza, sin que haya recibido la existencia, ni dependa de causa alguna. Por el contrario, las cosas mundanas existen porque han recibido la existencia de alguna causa, y se hallan indiferentes respecto de la existencia, como lo prueba, entre otras razones, el hecho de que todos los días vemos que nuevas cosas empiezan á existir, mientras que otras ya exis-

1 Consúltese al CARD. GONZÁLEZ, *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás*, 1886, vol. II, págs. 1 á 50 (lib. III, cap. I á IV).

tentes desaparecen. Ahora bien; si la substancia de Dios y la substancia de las cosas mundanas fuesen una misma, ó habría que admitir que la substancia única divina es á la vez *a se* y *ab alio,* necesaria y contingente, ó habría que negar á la substancia divina el atributo de la aseidad ó de la existencia absolutamente necesaria. Lo primero es un gravísimo absurdo, que destruye el principio de contradicción. Luego habría que admitir lo segundo, y, por tanto, confesar que la identidad substancial entre Dios y el mundo es incompatible con la *aseidad* y *necesidad* divinas.

Dios, como absolutamente infinito, excluye de sí todo límite, toda imperfección. Las cosas mundanas, por el contrario, son, así separadamente como en su conjunto, esencialmente finitas ó limitadas. Si uno solo fuesen el sér de Dios y el sér del mundo, la substancia única divina debería ser al mismo tiempo infinita y finita, ilimitada y limitada, perfectísima é imperfecta, ó quedaría reducida á una substancia imperfecta, limitada ó finita. Suponer lo primero es imposible, porque á ello se opone el principio de contradicción. Luego el panteista se ve obligado á negar la *absoluta infinidad* de Dios.

De nada sirve decir, queriendo evitar esta negación, que un mismo sér puede á la vez ser finito é infinito, pero bajo distintos respectos, y que, por consiguiente, la supuesta substancia única bien puede ser infinita en cuanto divina, y finita en cuanto constituye las cosas mundanas; porque este efugio revela nuevamente la incompatibilidad del panteismo con la infinidad de Dios. Sólo es absolutamente infinito aquel sér que bajo todos sus aspectos es infinito. Cualquiera que sea el respecto bajo el cual una cosa muestre alguna imperfección, esta cosa es esencialmente finita, no puede ser ya absolutamente infinita, porque no tiene todas las perfecciones posibles en todos los órdenes de sér. En conclusión: es completamente imposible y

contradictorio que una cosa bajo distintos respectos sea á la vez finita é infinita.

Igualmente es inútil decir, queriendo salvar esta contradicción, que Dios se limita á sí mismo, ó que se priva, por su propia determinación, de su infinidad, cuando desciende á constituir los diversos grados del sér, que se manifiestan en el universo, porque la esencia de todas las cosas es inmutable, y porque ningún sér es capaz de ejercer el menor influjo sobre su propia esencia, privándose de parte de ella, alterándola ó limitándola. Es así que todo lo que en Dios hay pertenece á la divina esencia; luego es inconcebible que Dios pueda de algún modo limitarse, descendiendo á formar, con su propia substancia, la substancia de las cosas mundanas ó finitas.

También la identidad substancial entre Dios y el mundo es incompatible con la *absoluta simplicidad* de Dios. Como absolutamente simple, Dios excluye de sí todo linaje de composición. Por el contrario, todas las cosas mundanas son, en mayor ó menor grado, compuestas. Lo son indudablemente los cuerpos, porque constan de partes reales substanciales. Los espíritus son físicamente simples, pero metafísicamente compuestos, porque hay en ellos composición de esencia y existencia, de substancia y accidentes, etc. Luego supuesta la identidad substancial entre Dios y el mundo, ó hay que negar el principio de contradicción y admitir el absurdo de que la substancia única divina es á la vez absolutamente simple y compuesta, ó hay que negar la absoluta simplicidad y afirmar la composición de Dios, como único sér.

Por último, toda doctrina panteista se opone á la *absoluta inmutabilidad* de Dios. El sér de Dios excluye de sí esencialmente toda mutación, y también la excluyen los decretos de la voluntad divina. El mundo, por el contrario, es teatro de no interrumpidas mudanzas. Muévense los cuerpos trasladándose de un lu-

gar á otro, son sujeto de generación y corrupción, aumenta ó disminuye su cantidad, altéranse sus cualidades: las mudanzas del mundo material son tan frecuentes como visibles. Lo mismo ocurre en el mundo de los espíritus, por ejemplo, en el alma racional, porque es un hecho innegable que las determinaciones de nuestra voluntad no son constantes, y también lo es que ejecutamos distintas intelecciones. Luego la identificación de la substancia de Dios con la substancia del mundo ó conduce á afirmar que la supuesta substancia única es á la vez mutable é inmutable, ó á negar la absoluta inmutabilidad de Dios.

Resulta, por tanto, que el panteismo viene á ser *una especie de ateismo,* ó que es, como gráficamente se ha dicho [1], un ateismo disfrazado; porque una doctrina que lleva consigo la negación de los atributos divinos, si no explícita, á lo menos implícitamente, lleva también consigo la negación de la existencia de Dios.

En segundo lugar, *el panteismo está en contradicción con el testimonio de nuestra conciencia.* A falta de otras pruebas, este testimonio sería más que suficiente para declarar ilusoria la existencia de una sola substancia. Mi conciencia, en efecto, ayudada por la razón, fácilmente descubre la distinción substancial que media entre mi yo y Dios, entre mi yo y los demás hombres, entre mi yo y las substancias corpóreas que me rodean.

A cada paso la conciencia nos revela nuestros propios defectos, áun en la parte más noble de nuestro sér, quiere decir, en nuestra alma y en las operaciones más elevadas, á saber, las pertenecientes al entendimiento y á la voluntad, porque el primero discurre y la segunda puede inclinarse al mal. Mayores son todavía las imperfecciones que observamos en nuestro cuerpo y en las operaciones de la vida orgá-

---

1 Card. González, *Filosofía elemental,* 1884, vol. II, pág. 141.

nica. Luego es claro que ni nuestro yo ni tampoco nuestro espíritu pueden ser substancialmente idénticos con Dios, porque si lo fuesen, serían perfectísimos como Él.

Nuestra conciencia y la observación externa nos enseñan asímismo que nuestro sér es substancialmente distinto del sér de los demás hombres, porque nuestras acciones son exclusivamente propias de nuestro yo, de suerte que ni se comunican á otros hombres, ni de otros nos han sido comunicadas. Así, por ejemplo, el acto de entender tal ó cual objeto, el acto de querer el bien ó huir del mal, son actos que cada hombre ejecuta por sí mismo, y que no son comunicables entre los individuos humanos. Y es claro que esta comunicacion debería tener lugar, si todos los hombres poseyesen un mismo sér ó una misma substancia. También la conciencia, ayudada de la razón y de la observación externa, nos muestra claramente que cada uno de nosotros es una substancia realmente distinta de los cuerpos que nos rodean. Nuestra alma, como substancia simple y espiritual, es un sér esencialmente distinto de los cuerpos, que son compuestos ó materiales. Los cuerpos, por su parte, obran sobre nuestro organismo ordinariamente sin aguardar el mandato de nuestra voluntad, y muchas veces contra este mandato, causándonos un mal de que huimos. Semejantes acciones son completamente inexplicables dentro del panteismo, que hace de todos los seres finitos una sola substancia. En fin, casi todas las pasiones y todos los afectos de nuestro yo, claramente atestiguados por la conciencia, son una nueva prueba de que cada uno de nosotros es un individuo con su substancia propia y distinta de la substancia de los demás hombres y de todos los demás seres. El odio, el deseo, el temor, la ira etc. son pasiones y afectos que no se conciben sin la existencia de cosas realmente distintas del sujeto de aquellos actos. Quitado el amor, todas las pasiones ó afectos exigen indispensablemente esta distinción real.

No menos contraria á la observación y á la consideración racional de las cosas mundanas es la identificación de todas las substancias del mundo con Dios. Lejos de mostrársenos una sola substancia, preséntasenos en el mundo una multitud innumerable de cosas, que son esencialmente distintas entre sí, y que, por consiguiente, no pueden ser idénticas. Así, las cosas que pertenecen á un determinado género ó especie tienen un sér propio, que de ninguna manera participan con las cosas pertenecientes á otros géneros y especies. El sér del animal, por ejemplo, de ningún modo puede identificarse con el sér de la planta, porque ambos seres son tan esencialmente distintos, que el animal se halla dotado de sensibilidad y la planta carece de ella. Es más: hasta los individuos pertenecientes á una misma especie tienen, como nos lo enseña la experiencia, su substancia y su actividad propias y distintas de las de los demás individuos. No es posible, por ejemplo, decir seriamente que el sér de dos caballos es uno solo, cuando la experiencia claramente nos muestra la distinción que media entre estos dos animales.

Las *consecuencias*, que el panteismo produce en todos los ordenes, no pueden ser más *funestas.*

El panteismo *destruye*, en primer lugar, *toda religión.* Si Dios y el hombre fuesen un mismo sér, el vínculo religioso del hombre con Dios sería completamente imposible. La fe en Dios, el amor de Dios, la adoración de Dios suponen necesariamente que Dios es un sér realmente distinto del hombre, superior al hombre y creador de él. El panteismo lleva consigo la divinización del hombre: un panteista, que adorase á Dios, se adoraría á sí mismo, lo cual sería el mayor de los desatinos [1].

---

1 «Deus enim pantheisticus—escribe con razón SCHIFFINI—certe non est Deus sed contradictionum cumulus». *Disputationes Metaphysicae specialis*, vol II, 1888, pág. 156.

Tampoco *la moralidad de las acciones humanas* es posible dentro del panteismo, porque de este error se infiere la negación de la libertad de nuestra voluntad y la negación de la ley moral. En efecto: si el sér del hombre fuese el mismo sér de Dios, las acciones humanas no pertenecerían al hombre, sino á Dios, porque donde el sér es uno, también es una la actividad; el hombre no ejecutaría sus acciones, en virtud de su propia y libre determinación, sino que sería una especie de órgano por cuyo medio obraría Dios ó la substancia única. Con lo cual vendríamos á parar á dos gravísimos absurdos; porque, de una parte, deberíamos negar la libertad humana, y, de otra, atribuir á Dios las acciones moralmente malas que el hombre ejecuta. Además, la ley moral supone la existencia de un legislador supremo realmente distinto del hombre: así se explica que el hombre tenga el deber de cumplir dicha ley. Pero una vez afirmada la identificación del hombre con Dios, hácese inconcebible la ley moral, pues no cabe concebir que un sér se dicte leyes á sí mismo y que contraiga el deber de someterse á ellas. El panteismo, por tanto, destruye la moralidad de las acciones humanas, porque quita el fundamento subjetivo de la misma, á saber, la libertad humana, y también quita el fundamento objetivo de dicha moralidad, que es la ley moral.

En fin, consecuencia del panteismo es igualmente *la destrucción del orden social.* Este orden descansa en el origen divino de la humana autoridad y en la afirmación de semejante origen por los sometidos á ella. Sólo así se explica que los súbditos estén y se consideren obligados á obedecer las órdenes de una autoridad humana. Mas el panteismo, que identifica á Dios con el mundo, y, por consiguiente, con el hombre, que niega la existencia de un Dios personal, superior al mundo y realmente distinto de él, es incapaz de poner el origen de la autoridad humana en

este Sér Supremo, y de tal modo suprime la razón de la obediencia á las leyes dictadas por el poder social. A lo cual se añade que el panteismo hace imposible la subordinación de unos hombres á otros, desde el momento que supone que todos ellos son parte integrante de un solo sér divino. Luego el panteismo destruye el orden social, y, á la vez, la sociedad, que no puede subsistir sin orden.

De lo expuesto se infiere que el panteismo es una doctrina completamente falsa é inadmisible. Por el contrario, las mismas razones, que para refutar el panteismo hemos presentado, persuaden de que entre Dios y el mundo hay verdadera distinción real y de que esta distinción no es meramente accidental, sino esencial ó substancial.

2.°—De Dios como causa del mundo.

A.—De Dios como causa ejemplar de las cosas mundanas.

LECCIÓN 92.ª

Demostramos en la Ontología que el origen primero de la posibilidad intrínseca de las cosas finitas se halla en la esencia divina, como imitable exteriormente por estas cosas, ó sea, en la imitabilidad *ad extra* de la esencia de Dios [1]. De aquí que las cosas finitas actuales, en cuanto son el resultado de la producción ó de la creación de aquello que es intrínsecamente posible, no sean más que una imitación parcial é imperfectísima de la esencia divina, y que, por su parte, la divina esencia sea el modelo ó prototipo, que

1 Véase la lección 8.ª

las cosas creadas imitan, ó, en otros términos, la *causa ejemplar* del mundo.

Uno solo es, por consiguiente, el prototipo ó la causa ejemplar primera de todos los seres creados, á saber, la *esencia divina.* Pero la divina esencia es imitable exteriormente de innumerables maneras, ó en muy distintos grados, y así, en efecto, la imitan las diversas cosas mundanas. La razón de que la esencia divina sea de tal modo imitable se encuentra en la *infinidad* de Dios. Porque Dios es infinito, porque Dios posee actualmente todas las perfecciones, porque todos los seres finitos existentes y posibles se contienen eminencialmente en Dios, la divina esencia es infinitamente imitable *ad extra* por innumerables criaturas, de suerte que ningún sér creado hay ni puede haber capaz de agotar la imitabilidad de la esencia divina, imitabilidad que tampoco es ni puede ser agotada por el conjunto de los seres creados existentes, sino que por grande que sea el número y por elevada que sea la perfección de éstos, siempre es posible una nueva criatura, que de otra manera ó con mayor perfección imite la divina esencia, ó manifieste exteriormente el único prototipo divino.

En los agentes racionales finitos, la forma ideal ó el tipo, esto es, la idea ó la causa ejemplar que procuran imitar en su obra, es una representación distinta de su propio entendimiento, y, por tanto, distinta de su propia esencia. No ocurre lo mismo, cuando se trata de la idea ó de la causa ejemplar divina. La *divina idea,* que todas las cosas finitas, como criaturas de Dios, imitan, *es la misma esencia divina*, porque Dios es un sér simplicísimo, que excluye toda especie de composición. Como la especie inteligible y el verbo de la mente divina se identifican con la misma esencia infinita, así también con ella se identifica la idea divina.

Pero en tanto podemos denominar idea á la esencia divina, en cuanto la consideramos, no en sí misma,

como tal esencia, sino con relación á las criaturas, como el prototipo de éstas, ó sea, como exteriormente imitable [1]. Tampoco la esencia divina considerada como tal, es decir, con precisión del entendimiento divino, puede ser llamada idea ó causa ejemplar de las cosas finitas, sino considerada con relación al entendimiento infinito, es decir, en cuanto concebida por el entendimiento divino como prototipo de las cosas creadas [2]. El entendimiento divino preconcibe ó da previamente, si vale decirlo así, forma ideal á las cosas que van á ser creadas; pero al concebirlas, Dios no concibe otra cosa que la misma esencia divina, en cuanto es imitable exteriormente de distintas maneras, ó por diversas cosas. Por su esencia y en su esencia infinita conoce y concibe Dios todas las cosas, como por su modelo ó en su ejemplar [3].

Luego la *idea divina*, como causa ejemplar de todas las cosas, podrá definirse diciendo que es *la divina esencia, en cuanto concebida por Dios como el modelo ó prototipo de las cosas creadas* [4].

Después de esto resuélvese fácilmente la cuestión que se plantea acerca de *si debe admitirse en Dios una sola ó muchas ideas*. Considerada en sí misma, entitativamente, ó por parte de su propio sujeto, la idea divina es tan absolutamente *una é indivisible* como la esencia divina, con la cual se identifica. Pero considerada por parte de su término ó de su objeto, en cuanto la

---

1 «....idea non nominat divinam essentiam, inquantum est essentia, sed inquantum est similitudo, vel ratio hujus, vel illius rei». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. XV, á II, ad 1um.

2 «Essentia Dei est idea rerum, non quidem est essentia, sed ut est intellecta». S. THOM., *De verit.*, q. III, art. II.

3 «Deus per essentiam suam, sicut quodam medio exemplari, alia cognoscit». S. THOM., *Sum. contr. gent.*, lib. I, cap. LXIX.

4 «Demnach ist die Idee, wie sie als vorbildlicher Gedanke von den Dingen in Gott ist, zu definiren als die göttliche Wesenheit, in so fern sie als das Vorbild der geschöpflichen Dinge von Gott gedacht wird». STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, 1887, vol. II, pág. 508.

esencia divina es el prototipo de todas las cosas creadas, la divina idea es múltiple, y cabe, por consiguiente, admitir, no una pluralidad real, pero sí una *pluralidad terminativa* ú objetiva de ideas en Dios [1].

En efecto: la esencia divina es el ejemplar de muchas y diversas cosas. Dios tiene un conocimiento perfectísimo de su esencia, y por eso la conoce no sólo en sí, sino también en cuanto es imitable por aquella diversidad de cosas. De manera que Dios, al conocer su propia esencia, según que es imitable por determinada criatura, la conoce como razón ó idea de esta criatura; al conocerla, según que es imitable por otra criatura distinta, la conoce como razón ó idea de esta otra criatura, y lo mismo puede decirse respecto de todas las demás criaturas. Luego habrá que admitir en Dios una pluralidad de ideas, pluralidad que resulta de la imitabilidad de la esencia divina por muchas y diversas cosas, y del conocimiento que Dios tiene de las razones propias de las mismas [2]. Por donde se ve que las ideas divinas son muchas por parte de su término ó del objeto á que se refieren, mas no por parte de su simplicísimo sujeto, ó, en otros términos, que las razones de las cosas en el entendimiento divino sólo son muchas y distintas, según que Dios conoce las cosas finitas como capaces de imitar su propia infinita esencia de muchos y diversos modos [3].

---

1 Consúltese á CORNOLDI, *La filosofia scolastica di San Tommaso e di Dante ad uso dei Licei*, 1889, págs. 453 y 454.

2 «Ipse (Deus) enim essentiam suam perfecte cognoscit: unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem, et ideam hujus creaturae: et similiter de aliis. Et sic patet, quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quae sunt plures ideae». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. XV, a. II.

3 «...rationes rerum in intellectu divino non sint plures et distinctae, nisi se-

Importa, sin embargo, advertir que los distintos ejemplares, ó las distintas ideas de las cosas finitas concebidas por el entendimiento divino, son tan *inmutables* y *necesarias* como la esencia divina en ellas representada, según que es exteriormente imitable. En el entendimiento divino no puede haber más ni menos ideas que las que actualmente en él hay, ni pueden estas ideas en modo alguno experimentar mudanzas. La esencia divina, como absolutamente inmutable, lo es no sólo en sí misma, sino también en su imitabilidad *ad extra*. De aquí que el entendimiento divino no pueda conocer, por y en la divina esencia, ni más ni menos que lo que actualmente conoce, es decir, las razones de todas las cosas finitas actuales y posibles, según que aquella esencia es imitada y según el diverso modo con que es precisa é inmutablemente imitada por estas cosas. Luego las ideas del entendimiento divino, aunque muchas por parte de su término, son necesarias é inmutables [1].

B.—De Dios como causa eficiente del mundo.

LECCIÓN 93.ª

DE LA CREACIÓN Y DE LA CONSERVACIÓN DEL MUNDO POR DIOS.

Como causa eficiente dotada del atributo de la omnipotencia, Dios ejerce en el mundo tres acciones, que, si son idénticas por parte de su principio, se distinguen por parte de su término, y son las llamadas *creación, conservación* y *concurso*. Por la primera

---

cundum quod Deus cognoscit res, pluribus et diversis modis, esse assimilabiles sibi». S. THOM., *Sum. cont. gent.*, lib. I, cap. LIV.

1 Consúltese á ZIGLIARA, *Della luce intellettuale e dell' ontologismo*, Roma, 1874, vol. II, págs. 114 á 125.

Dios da el sér á las cosas mundanas, por la segunda mantiene á estas cosas en la existencia, y por la tercera influye en las operaciones de las mismas. Refiérense, por tanto, las dos primeras al sér, y la última al obrar de las cosas finitas. Por eso trataremos de la creación y de la conservación en la lección presente, dejando para la inmediata el estudio del concurso.

Ya en la ONTOLOGÍA, cuando presentamos la división de la causa eficiente en creadora y no creadora, hubimos de indicar el concepto de la creación[1], concepto que hemos recordado al probar que el poder creador pertenece á la omnipotencia divina [2]. Pero bueno será consignar aquí que por *creación* entendemos *la producción total de una substancia por Dios.* Decimos producción total, porque todo el sér de la cosa creada, antes de la acción eficiente de la causa creadora, era meramente posible, de suerte que la cosa que viene á la existencia por creación recibe todo su sér de la causa creadora, la cual no lo saca de sí misma, esto es, de su propia substancia, ni tampoco lo introduce en una materia preexistente, sino que lo saca de la pura posibilidad, ó sea, de la nada actual. Añadimos que la creación es producción de una substancia, porque la creación no es producción adecuada á la naturaleza de los accidentes. Conviniendo á los accidentes existir en una substancia como en su sujeto, suponen la previa existencia de la substancia en que se reciben, y de cuya potencia son educidos [3]. Atribuimos, por último, la creación á Dios, porque ya hemos demostrado que el poder creador es propio y exclusivo de la causa omnipotente [4].

De la definición que acabamos de explicar resul-

---

1 Véase la lección 35.ª.
2 Véase la lección 89.ª
3 Véase la lección 18.ª
4 Véase la lección 89.ª

tan, por tanto, las tres siguientes conclusiones: 1.ª las cosas creadas son substancias; 2.ª las cosas creadas son substancialmente distintas de Dios; 3.ª la existencia de las cosas creadas es totalmente determinada por el acto creador.

Los Escolásticos definían la creación como *la producción de una cosa de la nada de sí misma y de la nada de su sujeto* [1]. Decían que la creación es producción de una cosa de la nada de sí misma, para significar que el efecto de la acción creadora es un sér nuevo, un sér, que ha comenzado á existir en virtud de tal acción. Pero este carácter es común á todas las acciones de las causas eficientes, porque de su causa eficiente recibe todo efecto la existencia; y de aquí que dichos filósofos añadiesen que las cosas creadas son sacadas de la nada de su sujeto, expresando así que la acción creadora no se recibe en una materia ó en un sujeto preexistente, sino en la mera posibilidad de la cosa, que, según la totalidad de su substancia, es producida por semejante acción [2].

Muy difícil hubiera sido para la razón humana, abandonada á sí misma, elevarse al descubrimiento de la verdad de la creación del mundo por Dios. Mas una vez revelada y conocida esta verdad, nuestra razón, valiéndose de sus propias fuerzas naturales, no sólo es capaz de demostrarla, sino que fácilmente la demuestra [3].

Para explicar el origen del mundo no cabe hacer más que las cuatro *hipótesis* siguientes: 1.ª que el mundo existe por sí mismo; 2.ª que el mundo fué formado de una materia desde la eternidad preexistente; 3.ª que es una emanación ó una modificación de la subs-

1 *Productio ó eductio rei ex nihilo sui et subjecti.*

2 «...creare dicimus... rem producere in esse secundum totam substantiam». S. THOM., In libr. II *Sent.*, dist. I, qu. I, art. I.

3 «Dicendum, quod creationem esse non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat». S. THOM., *lug. cit.*

tancia divina; 4.ª que fué creado por Dios. Examinemos estas hipótesis.

La primera es totalmente inadmisible. Si el mundo existiese por sí mismo ó por necesidad de su propia naturaleza, sin que hubiese comenzado á existir, el mundo sería perfectísimo ó infinito, simple, inmutable etc., porque hemos probado que todas estas propiedades se infieren indispensablemente de la aseidad. Pero la experiencia nos enseña precisamente todo lo contrario, á saber, que las cosas mundanas son limitadas, compuestas, mutables etc., y es claro que el conjunto de todas ellas, el universo, por fuerza habrá de tener estas propiedades, que consigo llevan sus partes constitutivas. Luego el mundo no existe por sí mismo, sino que comenzó á existir por otro sér. Además, hemos probado anteriormente que el sér existente *a se* ó necesario es único, y también hemos probado la existencia de Dios, como sér *a se* y absolutamente necesario, y, por consiguiente, debemos concluir que el mundo, en cuanto se distingue substancialmente de Dios, no puede existir por sí mismo.

Más absurda es, si cabe, la segunda hipótesis, que consiste en suponer que el mundo ha sido hecho de una materia preexistente desde la eternidad, porque esta fingida materia, que hubiera debido ser todavía menos perfecta que el mundo, también hubiera debido existir necesariamente ó por sí misma, poseyendo todas las perfecciones posibles, lo cual es totalmente inconcebible. Tiene, por tanto, esta hipótesis, aún más agravado, el mismo inconveniente que la anterior.

Ni tampoco es posible admitir la tercera hipótesis, la de que el mundo es una emanación ó modificación de la substancia divina, porque esto sería negar la distinción substancial entre Dios y el mundo, y, por consecuencia, afirmar el error panteista, que ya hemos refutado.

Luego la única doctrina racional y admisible acer-

ca del origen del mundo es la que enseña que *el mundo ha sido creado por Dios* [1]. En realidad, no hace falta demostrar la verdad de esta doctrina, porque las precedentes consideraciones la demuestran. Para explicar el origen del mundo sólo caben las cuatro hipótesis mencionadas. Habiendo excluido como falsas las tres primeras, es claro que la verdad únicamente puede hallarse en la cuarta. Pero en favor de la creación del mundo por Dios, vamos á presentar algunas razones, que especialmente pertenecen á la Teodicea.

Sabemos que la omnipotencia divina incluye en sí esencialmente el poder de crear [2], como su perfección capital. De esto se sigue que si Dios quiere producir algo fuera de sí, puede producirlo por creación. También sabemos que Dios es causa primera del mundo, porque así lo prueban los argumentos metafísicos en favor de la existencia de Dios, y sobre todo el que primeramente presentamos [3]. Luego Dios, como causa primera del mundo, pudo producirlo por creación. Es más: Dios únicamente pudo producir el mundo, sacándolo de la nada ó creándolo. En efecto: no pudo Dios formar el mundo de su propia infinita substancia, porque se hubiera limitado ó se hubiera destruido á sí mismo, lo cual es imposible. Tampoco pudo formarlo de una materia preexistente, porque en tal caso, la acción productora de Dios hubiera sido dependiente de esta materia, cuando Dios es un sér absolutamente independiente. Luego es evidente que la única manera con que Dios pudo producir el mundo fué sacándolo

---

1 Consúltese al Card. González, *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás*, 1886, vol II, págs. 67 y sig tes (lib. III, cap. V á IX) y al P. Ráulica, *La creación*, (versión española), 1861, págs. 429 á 457. Recientemente ha publicado el P. Mir y Noguera una admirable obra titulada *La creación según que se contiene en el primer capítulo del Genesis*, Madrid, 1890, cuya lectura recomendamos encarecidamente.

2 Véase la lección 89.ª

3 Véase la lección 81.ª

de la nada de sí y de su sujeto, esto es, produciéndolo totalmente, merced al poder creador de su omnipotencia.

Negar la creación del mundo por Dios, negar el poder creador de la omnipotencia divina, equivale á negar esta omnipotencia, y con ella la existencia de Dios. No es posible, ciertamente, concebir á Dios sin concebirlo como sér omnipotente. Un Dios no omnipotente ó no creador no sería verdadero Dios, porque no sería el sér perfectísimo, el sér más perfecto que cabe concebir. Así se comprende que la antigua filosofía pagana, que ignoró por completo ó sólo confusamente vislumbró la creación del mundo por Dios, no consiguiese de Dios más que una idea sumamente imperfecta. Por faltarle el concepto de la creación, faltábale también á aquella filosofía el verdadero concepto de la omnipotencia divina, y por eso nunca llegaba á á conocer claramente la absoluta superioridad y trascendencia de Dios sobre todas las cosas mundanas.

Sólamente la doctrina de la creación del mundo por Dios nos ofrece, por último, una transición racional de lo infinito á lo finito. En vano se esfuerza el panteismo, buscando esta transición, porque no admitiendo más substancia que la divina, no puede salir de la infinidad, y se ve obligado á admitir la contradicción de de que lo infinito sea á la vez finito. Si, por el contrario, se afirma que las cosas mundanas han sido creadas por Dios, ya no pueden estas cosas ser infinitas, porque el concepto de lo producido contradice el de lo infinito, sino que deben ser necesariamente finitas. Así no se pone limitación alguna en Dios, porque lo finito no es producido del sér divino, sino sacado de la nada por la divina omnipotencia. La distinción entre lo infinito y lo finito sólo se salva y se explica dentro de la doctrina, que racionalmente defiende la creación del mundo por Dios.

Contra esta doctrina es inútil alegar el célebre prin-

cipio *ex nihilo nihil fit*, porque entendido este principio en su verdadera significación [1], en nada se opone á la creación del mundo por el Omnipotente.

De lo que llevamos expuesto resulta que la creación del mundo por Dios es una verdad indubitable. Añadamos ahora que, si bien la creación del mundo pertenece propiamente á la divina omnipotencia, ésta la ejecuta, cumpliendo la determinación libre de la voluntad divina, la cual, á su vez, es dirigida por la infinita inteligencia. Sabemos, en efecto, que la omnipotencia divina nunca se aparta del orden trazado y dispuesto por el sér omnipotente [2]. Luego podemos concluir, en primer lugar, que la creación del mundo por Dios no es un acto necesario, sino *absolutamente libre*, porque esencialmente libre es siempre la volición divina *ad extra*, y, en segundo lugar, que tampoco la creación del mundo por Dios es un acto ciego é inconsciente de Dios, sino precedido y acompañado *del conocimiento del objeto creado*, porque Dios crea las cosas según los eternos ejemplares ó ideas de su entendimiento.

Vengamos á tratar de la conservación de las cosas creadas por su Creador.

Llámase *conservación* en general *el acto en virtud del cual un sér mantiene en la existencia á otro que ya la ha recibido.*

Divídese la conservación en *indirecta* y *directa*. Cuando la conservación es indirecta, la causa conservadora sólo contiene en sí de una manera negativa la razón de la permanencia del efecto, en el sentido de que no lo destruye, ni permite que lo destruya agente alguno. Para la aniquilación de la cosa indirectamente conservada, haría falta un acto positivo con que aquella causa le quitase la existencia. Cuando, por el contrario, la conservación es directa, la causa conservadora

---

1 Véase la lección 38.ª

2 Véase la lección 89.ª

contiene en sí de una manera positiva la razón de la permanencia del efecto, en el sentido de que aquella causa determina activamente esta permanencia. Para la aniquilación de la cosa directamente conservada, no se requiere acto alguno positivo de la causa conservadora, sino que basta que cese la acción con que ésta la conserva.

Que *las cosas creadas necesitan ser conservadas en la existencia por Dios, para que puedan seguir existiendo*, es una verdad evidente á todas luces. Para convencerse de ello, es suficiente considerar que las criaturas dependen por completo, cualquiera que sea el aspecto bajo el cual se las mire, de Dios, y, por consiguiente, también de Él dependerán en cuanto á su duración ó permanencia en el sér. Si las cosas creadas existiesen por sí mismas, por sí mismas se conservarían; pero las cosas creadas existen por Dios, que las ha creado, y, por tanto, su sér únicamente puede durar el tiempo que Dios se lo conserve. Pero áun admitiendo la conservación de las cosas creadas por su Creador, discuten los filósofos acerca de si esta conservación es indirecta ó directa. Nosotros no vacilamos en afirmar que las cosas creadas sólo pueden permanecer en la existencia, mientras Dios *directamente* las conserve.

En primer lugar, si para que las cosas finitas durasen, fuese bastante que Dios las conservase de un modo meramente indirecto, es claro que la razón de la permanencia de dichas cosas en su sér debería encontrarse en ellas mismas, porque de la divina conservación no necesitarían más que para no ser destruidas por algún agente finito. Pero esto es inadmisible, puesto que el sér creado de ninguna manera y bajo ningún aspecto puede contener en sí la razón de su existencia, y, por consiguiente, la razón de la permanencia del sér creado en la existencia no puede hallarse en este mismo sér, sino en su Creador. Luego

debe afirmarse que la conservación de las criaturas por Dios es directa ó positiva.

Además, mientras las cosas creadas duran, es claro que Dios quiere que duren, porque si no lo quisiese, las cosas creadas durarían contra la voluntad divina, lo cual es absurdo. Ahora, queriendo Dios la duración de las cosas creadas, esta volición divina no puede ser ineficaz, porque la divina voluntad siempre se cumple, según oportunamente explicamos [1]. Luego la volición con que Dios quiere que las cosas creadas se conserven debe ir necesariamente acompañada de la acción con que Dios mantiene á estas cosas en la existencia, lo cual equivale á decir que la conservación de las criaturas por Dios es directa.

A la misma conclusión se llega, considerando que toda cosa creada ó finita es contingente, y, como tal, está siempre indiferente respecto de la existencia, de modo que lo mismo puede existir que no existir. Así se explica que las cosas finitas, una vez creadas, necesiten para continuar existiendo del influjo positivo de una causa, que las mantenga en la existencia.

Las dificultades, que se oponen á la conservación, y especialmente á la conservación positiva de las cosas creadas por su Creador, no pueden ser más baladíes. Nos contentaremos con salvar las dos que lo parecen menos.

Dícese primeramente que el hombre y los agentes finitos producen efectos, que no necesitan conservar para que sigan existiendo, y de esto se pretende inferir que tampoco las cosas creadas por Dios necesitarán de la conservación divina. Pero cualquiera comprende que no cabe comparar la producción de un efecto por una causa segunda con la creación de una cosa por Dios. La acción de un agente finito supone una materia preexistente creada y conservada por Dios, y se li-

---

1 Véase la lección 88.ª

mita á introducir en ella una nueva forma; de suerte que la materia sigue existiendo con esta forma, como antes existía con otra distinta, sin que directamente la conserve agente alguno finito. Por el contrario, cuando Dios crea, produce totalmente el efecto ó le da todo el sér, de manera que, antes de la creación, nada del efecto existía, y por eso Dios ha de conservar directamente el sér del efecto, si quiere que el efecto permanezca en la existencia. Las causas segundas sólo son capaces de conservar sus efectos indirecta ó negativamente, en el caso de que puedan impedir que estos efectos sean destruidos por la acción de los demás agentes. Dios conserva á sus criaturas directamente, y al conservarlas de este modo, impide su destrucción por los agentes naturales, que obran sometidos á la divina omnipotencia.

La otra dificultad consiste en decir que á lo menos los espíritus finitos no necesitarán de la conservación divina, porque son incorruptibles é indestructibles por los agentes naturales. Pero esta indestructibilidad de los espíritus finitos sólo prueba que no habrán menester que Dios los conserve negativamente, sin que en modo alguno constituya un argumento contra su conservación directa por Dios. Los espíritus finitos, aunque incorruptibles, son contingentes, están indiferentes respecto de la existencia, no existen por sí mismos, y, por tanto, no pueden permanecer en la existencia, si Dios no los determina activamente á ella.

La conservación de las cosas creadas por su Creador puede llamarse, y así en efecto se ha llamado, una *creación continuada*. Pero esta denominación no debe entenderse en el sentido de que las criaturas estén continuamente recayendo en la nada, y que continuamente las esté creando de nuevo Dios, sino en el sentido de que la permanencia de las criaturas en el sér depende y es determinada, del mismo modo que el comienzo de este sér, por la actividad eficiente ú om-

nipotencia divina [1]. A lo cual puede añadirse que la creación y la conservación, consideradas entitativamente, por parte de su sujeto, son, como ya apuntamos al principio, una sola y misma cosa, porque ninguna distinción real hay en Dios. Miradas, sin embargo, la creación y la conservación por parte de su efecto ó de su término, distínguense entre sí, porque la acción omnipotente, en cuanto produce ó determina el comienzo de la existencia de una cosa finita, se denomina y es la creación, y en cuanto produce ó determina la permanencia de dicha cosa en el sér, ó la duración de la misma, se denomina y es la conservación.

De lo expuesto se infiere que la conservación de las cosas creadas pertenece, como su creación, *exclusivamente* á Dios. Asímismo pertenece exclusivamente á Dios la aniquilación de las cosas creadas, porque la aniquilación consiste simplemente en la cesación de la acción conservadora. Siendo directa la conservación de las criaturas por Dios, según hemos demostrado, ninguna falta haría una acción positiva de la omnipotencia divina, para que las criaturas dejasen de existir, sino que para ello bastaría que Dios dejase de conservarlas, á la manera que las tinieblas se apoderan de la tierra cuando deja de iluminarla el sol [1].

---

1 Consúltese á SANSEVERINO, *Instit. seu elem. Philos. christ.*, vol. III, 1885, págs. 516 y 517, á LIBERATORE, *Institutiones philosophicae*, 1883, vol. II, págs. 526 y 527, y á PRISCO, *Elementos de Filosofía especulativa* (versión española), 1884, vol. II, pág. 378.

1 «Sicut aër, dum dies est, singulis momentis illuminatur a sole, et si quando sol desinit illuminare, statim affunditur tenebris, ita creaturae singulis momentis habent esse a Deo, et statim in nihilum redirent, si actio divina vel uno momento ab eis cessaret». S. THOM., *In lib. II Sent.*, dist. XXXVII, art. I, qu. II. Véase también la *Sum. theol.*, p. I, q. IX, a. II.

LECCIÓN 94.ª

Del concurso divino.

El concurso divino es la tercera de las acciones que Dios ejerce en el mundo, y se distingue de la creación y de la conservación en que no se refiere al sér, sino al *obrar* de las cosas finitas, según apuntamos en la lección anterior.

Para determinar la naturaleza de este concurso, conviene ante todo advertir que un sér puede influir en el obrar de otro física ó moralmente. Llámase *físico* el concurso que se perfecciona en un acto físico ejecutado por el sér que concurre á la operación de otro; pero el concurso se llama *moral,* cuando un sér influye en cierta operación de otro por medio de un consejo, de un mandato, de una amenaza, etc. Aunque es indudable que Dios puede influir moralmente en las acciones de las criaturas inteligentes, aquí nos limitamos á tratar del concurso físico divino, en virtud del cual Dios influye en las acciones todas de todas las criaturas, y sin el cual éstas ninguna operación podrían ejecutar.

El concurso físico puede ser concebido como mediato y como inmediato. Denomínase *mediato* el concurso físico, si consiste en que una causa ponga á otra en la situación de producir un efecto, proporcionándole la virtud ó los medios para ello necesarios; y se denomina *inmediato,* si la primera causa, mediante su propia acción, concurre realmente con la segunda á la producción de un determinado efecto.

Natural es que Dios, como causa creadora y ordenadora del mundo, concurra mediatamente en la producción de todos los efectos de las causas mundanas, porque á todas ellas ha concedido Dios la virtud suficiente para obrar y á todas proporciona los me-

dios indispensables para el ejercicio de la misma. Pero *Dios no sólo concurre mediata, sino también inmediatamente en todas las acciones de las causas creadas,* de suerte que ninguna causa finita puede ejecutar una acción, ni producir un efecto, si Dios no concurre á su operación física é inmediatamente [1].

Prueban esta verdad las siguientes razones:

1.ª Las cosas mundanas, como creadas por Dios, de Dios dependen completamente ó bajo todos sus aspectos. Luego no es posible excluir de esta dependencia las acciones que dichas cosas ejecutan, sobre todo si se considera que por medio de sus acciones las cosas creadas alcanzan el fin que su Creador les señaló. Es más: las acciones de las cosas finitas son verdaderos seres, pero seres finitos, y como tales deberán depender del sér infinito ó de la causa primera en todos los momentos de su existencia, y, por tanto, también en el instante en que su existencia empieza. Luego Dios concurrirá inmediatamente á la ejecución de las acciones de las cosas finitas.

2.ª El modo de obrar de una cosa es proporcionado á su modo de sér. Es así que las cosas finitas no son ó existen por sí mismas, sino por Dios, que las ha creado y las conserva; luego tampoco las cosas finitas obrarán por sí mismas, sino por Dios, es decir, no obrarán, sin que Dios contribuya activamente á la ejecución de sus acciones.

3.ª El tránsito de un sér de la potencia al acto, ó del acto primero al acto segundo, envuelve el paso de este sér de un grado más bajo á otro grado más alto de perfección, porque es indudablemente más perfecta la cosa que actualmente obra, que la que sólo tiene la virtud de obrar. Ahora, si la criatura

---

1 «Deus non solum dat rebus virtutem, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi agat in virtute ipsius, ut supra ostensum est». S. THOM., *Sum. contr. gent*, lib. III, cap. LXXXIX.

depende, según hemos demostrado, en cuanto á su sér, de todo en todo de la acción omnipotente de Dios, también de esta acción deberá depender, cuando se perfeccione pasando del acto primero al acto segundo. Pero la última dependencia no puede consistir sino en que la criatura necesite del concurso ó de la cooperación divina, para obrar actualmente.

4.ª Todo efecto creado, aunque sea próximamente producido por una causa segunda, ha menester de la conservación divina, para permanecer en la existencia. Luego con mayor razón todo efecto creado necesitará de la acción divina, para el comienzo de su sér; porque si empezase á existir independientemente de Dios, también independientemente de Dios podría seguir existiendo. De donde se infiere que el comienzo de la existencia de los efectos creados no puede depender exclusivamente de la causalidad de las causas creadas, sino que también debe depender de la causalidad universal de Dios. Mas esta última dependencia sólo puede tener lugar bajo la condición de que la causa creada no produzca el efecto por sí sola, sino que á su producción contribuya ó concurra la causa infinita. Luego el concurso de Dios en la acción de las causas creadas será inmediato.

No cabe la menor duda, por tanto, de que Dios concurre inmediatamente á la ejecución de todas las acciones y á la producción de todos los efectos de las causas segundas ó finitas. Pero no es ya tan indudable la solución que deba darse á la cuestión que versa acerca del *modo de ejercerse* el concurso físico é inmediato de Dios con respecto á las acciones de las criaturas, cuestión que todavía suscita viva discusión entre los filósofos [1].

Conciben unos el concurso divino como una *pre-*

---

1 Consúltese acerca de esta cuestión á SCHIFFINI, *Disputationes Metaphysicae specialis*, vol. II, 1888, pág.s 331 y sig.tes

moción física, esto es, opinan que Dios ejerce sobre las criaturas un influjo de tal suerte, que las mueve á la operación. Admiten, por consiguiente, que la acción cooperativa divina precede de algún modo á la acción de la criatura, y que mueve á esta á ejecutar la acción que seguidamente ejecuta. Otros, por el contrario, conciben el concurso divino como un *concurso simultáneo,* esto es, opinan que la acción cooperativa de Dios no precede á la acción de la criatura, sino que se ejerce con ella, de suerte que la acción cooperativa de Dios comienza, cuando principia la respectiva acción de la criatura, y dura todo el tiempo que esta acción se prolonga [1].

Menester es, sin embargo, advertir que los partidarios de la teoría de la premoción física sostienen que la acción cooperativa de Dios no es anterior, con prioridad de tiempo formal ó propiamente dicho, á la acción de las causas segundas, pero sí con prioridad de tiempo virtual ó de naturaleza, como si el momento en que comienza la operación de la causa segunda se dividiese en dos momentos distintos, en el primero de los cuales únicamente obrase la causa primera para aplicar á la acción á la causa creada. Por su parte, los defensores de la teoría del concurso simultáneo no niegan que Dios mueva á las causas segundas, antes bien lo afirman, porque consideran acertadamente á Dios como al motor primero y universal, mas no como al motor único y particular, concediendo á los motores naturales de las causas creadas suficiente virtud para determinarlas á la operación.

Así ya no resultan tan inconciliables y opuestas las dos teorías de la premoción física y del concurso si-

1 En nuestra misma España, para no citar ejemplos del extranjero, discuten esta cuestión con gran calor dos filósofos tan sabios y respetables como el CARD. GONZÁLEZ, en su *Filosofía elemental*, 1884, vol. II, pág.s 355 y sig.tes y el P. MENDIVE, en su *Teodicea*, 1887, pág.s 109 y sig.tes, defendiendo el primero la teoría de la premoción física y el segundo la del concurso simultáneo.

multáneo. De todos modos, ésta es una cuestión que el entendimiento humano difícilmente puede resolver con plena seguridad, no faltando razones en pro de una y de otra teoría; y, además, es una cuestión de secundario interés y á la cual se ha dado mayor importancia de la que en realidad tiene, porque lo verdaderamente esencial, cuando se trata del concurso divino, es demostrar, como ya lo hemos hecho, que Dios concurre física é inmediatamente en todas las acciones de las causas segundas.

No descenderemos, por tanto, á examinar los argumentos que presentan los partidarios de las dos mencionadas teorías, pero sí consignaremos que nos parece mas probable la segunda, ó sea, la del concurso simultáneo, en primer lugar, porque á la conclusión de esta teoría, mejor que á la de la premoción física, conducen las razones con que hemos probado el concurso inmediato de Dios en las causas creadas, y, en segundo lugar, porque dentro de la teoría del concurso simultáneo más fácil y claramente se desvanece la objeción, que algunos dirigen contra el concurso divino, cuando suponen que es incompatible con la libertad humana.

Aceptando la teoría del concurso simultáneo, semejante dificultad se salva, observando que Dios coopera á las acciones de las criaturas, conforme á la naturaleza de estas acciones. Porque la voluntad humana está indiferente respecto de las distintas acciones, que puede ejecutar en virtud de su libre albedrío; así también, por parte de su término, ó sea, respecto de estas mismas acciones, el concurso divino se ha indiferentemente. Sólo empieza á ejercerse la cooperación divina en el momento en que la voluntad, inmediatamente movida por el último juicio práctico del entendimiento, á cuya formación, como á la ejecución de todas las acciones creadas, concurrió el poder de Dios, elige libremente un acto con preferencia á otro, y, por con-

secuencia, es claro que la cooperación divina no influye en modo alguno necesariamente sobre la determinación voluntaria, quedando así la libertad de nuestra voluntad, dentro de la teoría del concurso simultáneo, perfectamente intacta [1].

No creemos, sin embargo, como pretenden los más decididos partidarios de la teoría del concurso simultáneo, que de la teoría de la premoción física se infiera inevitablemente el fatalismo [2], porque los defensores de esta última teoría advierten que de diversa manera mueve Dios á las causas necesarias y á las causas libres, de acuerdo con la naturaleza de las unas y de las otras, y, además, aplicando á la presente dificultad la distinción entre la necesidad absoluta y la necesidad hipotética, dicen que en todo caso no es más que hipotética la necesidad que en las determinaciones voluntarias pone la premoción divina, necesidad compatible con la libertad de las acciones humanas, y que no dejaría de acompañar á estas acciones, aunque Dios no moviese á la voluntad á ejecutarlas [3]. Lo cierto es, no obstante, que, supuesta la teoría de la premoción física, no se puede rebatir tan clara y sencillamente, como admitiendo la teoría del concurso simultáneo, la repetida dificultad.

Otra objeción se dirige contra la doctrina que enseña el concurso inmediato de Dios en las acciones de todos los seres creados, á saber, que si concurriese á la ejecución de los actos humanos moralmente malos, Dios

---

1 «... Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum: et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle: sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc, vel illud, quod est vere bonum, vel apparens bonum: sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum; sicut in his, quos movet per gratiam, ut infra dicetur (q. 109 et 112)». S. THOM. *Sum. theol.*, p. I de la p. II, q. IX, a. VI, ad 3 um.

2 Así lo cree el P. MENDIVE, *obr. cit.*

3 Véase al card. GONZÁLEZ, *obr. cit.*

resultaría cómplice del mal moral. Pero esta conclusión es absurda. Para probarlo, basta distinguir los dos aspectos esencialmente diversos que ofrecen los actos libres, pues estos actos pueden ser considerados en cuanto son actos físicos y también pueden serlo con relación á la ley moral. Bajo el primer aspecto, por lo que tienen de realidad física, todos los actos libres, áun los moralmente malos, son ontológicamente buenos. Sólo bajo el segundo aspecto, no ya por razón de su realidad física, sino en cuanto contradigan las leyes morales, los actos libres pueden ser malos. El concurso divino se ejerce sobre el acto libre, en cuanto es un acto físico, y, por consiguiente, bueno; pero es imposible que se ejerza sobre el acto libre, en cuanto se opone á la ley moral, porque esta oposición no es algo positivo, sino negativo, es una privación de bien. Al concurso divino puede, por tanto, atribuirse lo que hay de bueno en un acto libre; pero lo que hay en él de malo tiene su exclusivo origen en la voluntad finita [1].

Por último, preséntase la dificultad de que admitido el concurso divino, un efecto no podría atribuirse en su plena totalidad á una causa creada, sino que debería atribuirse en parte á la causa creada y en parte á la causa creadora. Mas esta dificultad tiene por base un falso concepto del concurso divino. La causa creada produce totalmente el efecto, quiere decir, produce en su totalidad la transformación de la materia preexistente; pero no pudiendo obrar la causa creada sin el concurso divino, también la acción cooperativa de Dios produce en su totalidad el efecto. De suerte que el efecto debe atribuirse totalmente á Dios y totalmente á la causa creada, conviene á saber, á Dios como á la causa primera, á la criatura como á la causa segunda, que necesita, para obrar, del concurso de aquélla [2].

---

1 Consúltese a Stöckl, *Lehrbuch der Philosophie*, 1887, vol. II, pág. 521.

2 «Patet autem quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti at-

C.—De Dios como causa final del mundo.

LECCIÓN 95.ª

Del fin de la creación.

El estudio de Dios como causa final del mundo consta de dos partes. En la primera determinaremos *el fin de la creación del mundo por Dios,* y en la segunda trataremos de la *providencia divina*, por razón de la cual Dios encamina á su fin á todas las cosas creadas. En la presente lección nos limitaremos á la primera parte.

Explicamos en la Ontología [1] la división del fin en fin de la obra y fin del operante. Aplicando aquí esta división, conviene que examinemos separadamente, para mejor conocer el fin de la creación, cuál es el fin que se propuso Dios al crear el mundo y cuál es el fin á que se hallan ordenadas naturalmente las cosas mundanas, ó en otros términos, conviene que investiguemos el *fin del Creador* (fin del operante) y el *fin de las cosas creadas* (fin de la obra). Consideremos, en primer lugar, el fin del Creador.

Es por demás evidente que Dios se propuso algún fin, al crear el mundo. Todos los seres inteligentes, cuando obran como tales, se dirigen á cierto fin, que conocen. Dios es absolutamente inteligente y sabio, y por eso sería absurdo suponer que alguna vez obre Dios sin proponerse un fin. Pero cuando se trata de

---

tribuitur quasi partim a Deo et partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum; sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus». S. Thom., *Sum. cont. gent.*, lib III, cap. LXX.

1 Véase la lección 40.ª

averiguar el fin del Creador del mundo, importa distinguir el fin *primario* del fin *secundario* [1].

Pues bien; decimos que el fin *primario* que Dios se propone, al crear las cosas finitas, es *la manifestación de la bondad ó de la gloria divina,* y, consiguientemente, *la glorificación externa de Dios.*

En efecto: Dios no puede crear por razón de algún fin externo y superior á Él, sino que Él mismo debe ser el fin de su acción creadora. De lo contrario, si el fin primario del Creador estuviese fuera de Él, Dios sería movido por este fin, ó sería determinado á crear por este fin, porque todo fin mueve á obrar á la causa eficiente. Pero en tal caso, Dios dejaría de ser la causa primera absoluta é independiente, puesto que lo sería la causa final que moviese á Dios. Luego Dios, como suprema causa eficiente, es también la suprema causa final. Es menester concluir, por tanto, que en el mismo Dios, en la misma bondad, perfección ó gloria divina se encuentra el fin que Dios se propone conseguir con su acción creadora. En suma: Dios crea todas las cosas por amor á sí mismo.

Mas esto no debe entenderse en el sentido de que Dios se proponga, por medio de la creación, conseguir un bien que no posea, ó librarse de algún defecto, puesto que Dios es desde la eternidad absolutamente infinito, tiene todas las perfecciones posible, carece de toda imperfección y es infinitamente dichoso. La perfección divina no puede crecer en lo más mínimo merced á la acción creadora, porque en virtud de su propia esencia posee Dios la mayor perfección que puede existir y cabe concebir. De aquí que la acción creadora de Dios no sea necesaria, sino absolutamente libre. Aunque nada hubiese creado, Dios sería también infinitamente perfecto y dichoso. Luego el fin primario de Dios, creador del mundo, no podrá sér la ad-

1 Véase la lección últimamente citada.

quisición de bondad, perfección ó gloria, sino que será la manifestación fuera de Dios de la bondad, perfección ó gloria divina.

Añadimos que constituye, además, el fin primario del Creador la glorificación externa de Dios por sus criaturas, porque esta glorificación se sigue inmediata y necesariamente del hecho de que Dios manifieste fuera de sí, por medio de la creación, su intrínseca perfección ó gloria. Pero nótese bien que la glorificación externa de Dios por las cosas mundanas en nada aumenta la gloria ó la perfección intrínseca de Dios, porque para nada necesita Dios de su glorificación externa para ser infinitamente perfecto y glorioso.

En consideración al fin primario del Creador, debe afirmarse, por consiguiente, que *Dios es el principio y el fin de toda cosa creada* [1], que Dios ha creado todas las cosas por razón de sí mismo [2]. Dios quiere libremente la manifestación de su gloria y con ella su propia glorificación externa, y por eso ha creado también libremente el mundo [3].

El fin *secundario* del Creador es *el bien ó la prosperidad de las cosas creadas,* bien que consiste en que Dios les haga partícipes, según el grado de la capacidad de las mismas, de sus propias perfección y felicidad.

En efecto: las cosas creadas son medios de que el Creador se vale para la consecución de su fin primario. Mas no necesitando Dios, para ser infinitamente perfecto y glorioso, de su glorificación externa por las cosas creadas, éstas no pueden ser consideradas como simples medios para la consecución de aquel fin; sino que Dios las creará también por razón

---

1 «Ego sum alpha et omega, principium et finis» dice Dios de sí mismo en el *Apocalipsis*, c. I, v. VIII.

2 «Omnia propter semetipsum operatus est Deus». *Proverbios*, c. XVI, v. III.

3 Véase á Lessio, *De perfect. div.*, l. XIV, c. III.

de algún otro fin, que les favorezca ó aproveche. De suerte que Dios crea las cosas no sólo por amor á sí mismo, sino también por amor hacia ellas. Así se explica que al fin primario se junte un fin secundario del Creador. Pero este fin secundario no puede ser otro que el indicado, á saber, el bien de las criaturas, porque la creación de una criatura por Dios es prueba de que Dios la ama; y sabido es que cuando un sér ama á otro, quiere y procura comunicarle su verdadero bien. Ahora, Dios, por razón de su infinita bondad y por razón del amor que profesa á las criaturas que crea, hácelas participar, al crearlas, según la capacidad de cada una, de sus propias infinitas perfección y felicidad, y en esta participación consiste el verdadero bien de las criaturas. Luego el bien de las cosas creadas, así entendido, es el fin secundario del Creador.

Confírmase esta conclusión, considerando que el fin primario del Creador no puede ser conseguido sin el fin secundario. Para que la bondad ó la gloria de Dios se manifieste, y para que Dios reciba una glorificación externa, es, ciertamente, indispensable que los seres creados participen en algún grado de la perfección divina, porque sólo de este modo puede revelarse y reflejarse en dichos seres la gloria ó la bondad de Dios. En semejante participación consiste, según hemos dicho, el verdadero bien de las criaturas. Luego Dios, al crear el mundo, no puede proponerse la manifestación de su gloria y su glorificación externa, sin proponerse, al mismo tiempo, el verdadero bien de las cosas que crea.

Resulta, por tanto, que no es posible separar el fin primario del fin secundario del Creador, porque el uno envuelve al otro. De la libertad divina pende crear ó no crear; pero si Dios crea, ha de proponerse ambos fines [1].

1 «Es steht in der göttlichen Freiheit, zu schaffen oder nicht zu schaffen; schafft Gott aber, dann kann er nur schaffen zu seiner eigenen Verherrlichung und zum Wohle

Viniendo á investigar el fin de las cosas creadas, debe consignarse, ante todo, que no se trata aquí de averiguar cuál sea el fin del sér de estas cosas, porque es indudable que el fin del sér de las criaturas no puede ser otro que aquel mismo fin, que Dios se propuso conseguir, cuando las creó, sino que se trata de determinar cuál sea *el supremo fin á que se ordenan las acciones de las criaturas.* Debemos considerar, por consecuencia, á las criaturas como causas eficientes, y señalar el fin último á que se dirigen ó deben dirigirse con sus naturales actos.

Para ello es menester recordar la distinción, que explicamos en la ONTOLOGÍA, entre el *finis efficiendus* y el *finis obtinendus* [1], porque es doble el fin último á que las criaturas se encaminan con sus acciones. Hay que distinguir, en efecto, el último fin, que las criaturas por medio de sus operaciones deben realizar, del último fin, que por el mismo medio deben conseguir. El primero, que es el *finis efficiendus,* consiste en un bien que los seres creados producen, y el segundo, que es el *finis obtinendus,* consiste en un bien que los seres creados se apropian.

El *último finis efficiendus* de las criaturas se infiere fácilmente de lo que antes hemos expuesto acerca del fin del Creador. Dios ha creado el mundo para su propia glorificación, y, por lo tanto, el último fin que las criaturas han de realizar con sus actos no puede ser otro que *la glorificación externa de Dios.* Cualesquiera que sean los fines á que próximamente aspiren, en último término deben las acciones todas de todas las criaturas acabar por glorificar al Creador. Para esto precisamente han recibido la existencia las criaturas.

Si se nos pregunta de qué manera glorifican á Dios

---

der geschöpflichen Wesen». STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, 1887, vol. II, pág. 525.

1 Véase la lección 40.ª

las criaturas, contestaremos que *sirviéndole,* esto es, conformándose sus acciones con las leyes divinas que regulan su actividad, según el lugar que las cosas mundanas ocupan en el orden general del universo. Así es como las criaturas dan testimonio de que Dios es su creador y su señor, y de que cumplen su voluntad. Pero los agentes meramente naturales, ó desprovistos de entendimiento, sólo de una manera inconsciente y necesaria sirven y glorifican á Dios. Por el contrario, el hombre debe someterse á la voluntad divina, cumpliendo las divinas leyes, y glorifica de este modo á Dios con conocimiento y libertad. El hombre debe elevarse al conocimiento de Dios para amarle, adorarle y glorificarle. Tal es el último fin que ha de realizar el hombre con sus actos. Para la realización de este fin, el mundo se ofrece al hombre como un *medio,* porque la contemplación racional del mundo y del orden mundano lleva al hombre á conocer y á amar á Dios, así como la consideración de la glorificación inconsciente y necesaria de Dios por los agentes naturales induce al hombre á adorar ó á glorificar á Dios intelectual y libremente. Por manera que los agentes naturales vienen á participar, en algún modo, de la glorificación que con conocimiento y libertad rinde á Dios el hombre.

Veamos ahora cuál es el *último finis obtinendus,* el último fin que han de conseguir con sus actos *los seres creados.* Sabemos que el fin secundario del Creador es el bien de las criaturas. De esto se sigue que el fin, que en último término han de conseguir las criaturas con sus actos, no puede ser otro que *su propio bien*, según corresponde á su naturaleza y ella misma reclama. Cada criatura, en razón del lugar que ocupa en el orden general del mundo, se dirige por medio de sus actos á conseguir el fin de ponerse en la situación adecuada á las necesidades y aspiraciones de su naturaleza, alcanzando así su verdadero bien.

Mas las criaturas únicamente pueden conseguir este fin, obteniendo por medio de sus actos cierta *semejanza con Dios*. Sabido es que las criaturas son, en cuanto á su sér, imitaciones parciales é imperfectísimas de la esencia divina, y por eso deben también expresar en sus actos su semejanza con Dios. Sólo así pueden las criaturas llegar á participar de la perfección divina en cuanto á sus operaciones, y, por consiguiente, á conseguir su verdadero bien.

Lo que hay es que las varias criaturas no pueden conseguir en sus operaciones idéntico grado de semejanza con Dios. Los agentes puramente naturales, cuyo sér participa sólo muy remotamente de las perfecciones divinas, no podrán conseguir en sus acciones más que una semejanza asímismo muy remota con Dios. Pero en esta semejanza consiste el bien propio que los agentes naturales obtienen de sus actos, bien que corresponde á la esfera material en que se mueven. Por el contrario, las criaturas inteligentes y libres, el hombre, tienen, en cuanto á su sér, una semejanza con Dios muy superior á la que pertenece á las demás cosas mundanas, y por eso pueden también sus acciones elevarse á una superior semejanza con el sér perfectísimo. A la manera que Dios se conoce y se ama á sí mismo, y con este conocimiento y con este amor es infinitamente dichoso, así el hombre, aunque finito y realmente distinto de Dios, puede amarle y conocerle, y en este conocimiento y en este amor de Dios encontrar su felicidad. He aquí el último fin que el hombre debe alcanzar por medio de sus actos, ó sea, el último *finis obtinendus*. Conociendo, amando y adorando á Dios, el hombre llegará á participar, no por algún tiempo, sino eternamente, de la perfección y de la felicidad divinas. Para la consecución de este último fin debe el hombre servirse de los agentes naturales, como también se vale de ellos para realizar su último *finis efficiendus*. La naturaleza no proporciona

únicamente al hombre la satisfacción de sus necesidades materiales, sino que todavía tiene para él un valor mucho más elevado, en cuanto que le conduce al conocimiento, al amor y á la adoración de su Creador, sirviéndole así de medio para la consecución de su última perfección y felicidad en Dios.

Como el fin primario y el fin secundario del Creador, también son inseparables el *finis efficiendus* y el *finis obtinendus* de las cosas creadas, de suerte que el uno envuelve al otro, siendo determinado el segundo por el primero. Los seres creados únicamente pueden conseguir su propia perfección, su verdadero bien, glorificando á Dios, y siempre que glorifiquen á Dios, indefectiblemente alcanzan el bien correspondiente á su naturaleza.

No concluiremos esta lección sin hacer dos observaciones. Consiste la primera en advertir que cuando se dice que todo el mundo visible ha sido hecho *para el hombre*, ó por razón del hombre, contienen estas palabras un gravísimo error, si con ellas se quiere negar la relación de fin, en que las cosas creadas se hallan respecto de su Creador, porque hemos probado que Dios crea en primer término todas las cosas por amor á sí mismo. Pero encierran dichas palabras una gran verdad, si se interpretan en el sentido de que, mostrando en sí las cosas mundanas la gloria de Dios y asemejándose á Dios en algún modo con sus operaciones, conducen al hombre á la realización de su último *finis efficiendus*, ó sea, á conocer, amar y adorar ó glorificar á Dios, y sirven igualmente al hombre como de medio para conseguir su último *finis obtinendus*, es decir, su más alta perfección y felicidad en Dios.

La segunda observación es que *el hombre de ninguna manera puede hacer ilusorio el fin del Creador*, áun cuando se aparte de su último fin, rehuse á Dios su libre servicio, y, por consiguiente, no consiga su *finis obtinendus*. También en este caso contribuye el

hombre, á pesar de su voluntad, á la glorificación externa de Dios, porque sirve de ocasión para que se muestre la infinita justicia divina en el castigo que reciben los réprobos. El fin primario del Creador es absolutamente querido por Dios, y por esta razón debe conseguirlo indefectiblemente ó sin excepción con todas sus criaturas [1].

LECCIÓN 96.ª

De la providencia divina.

Comenzando por determinar su concepto, advertiremos, ante todo, que la *providencia divina* puede ser entendida en dos sentidos, á saber, en sentido lato y en sentido estricto.

La providencia divina, entendida en sentido *lato,* comprende dos perfecciones distintas. Consiste la primera en *el establecimiento del orden universal,* ó sea, en la ordenación de todas las cosas mundanas á su fin. Esta perfección pertenece, de una parte, á la inteligencia ó á la sabiduría divina, que ha trazado el plan del orden del universo, y, de otra, á la voluntad y á la omnipotencia divinas, á las cuales se debe el establecimiento del repetido orden. La segunda perfección consiste en *la ejecución del orden universal,* por medio de la actual dirección de todas las criaturas á su fin. Esta perfección pertenece también á la inteligencia, á la voluntad y á la omnipotencia divinas, y recibe el nombre de *gobierno del mundo* [2].

Entendida en sentido *estricto,* la providencia divina

---

1 Consúltese á Stöckl (*obr. cit.*), á quien seguimos principalmente en esta lección.

2 «Respondeo dicendum, quod ad providentiam *duo* pertinent, scilicet *ratio ordinis* rerum provisarum in finem, et *executio hujus ordinis*, quae gubernatio dicitur». S. Thom., *Sum. theol.*, p. I, q. XXII, a. III.

no comprende más que la segunda de las perfecciones citadas, es decir, el gobierno del mundo, consistiendo, por consiguiente, en *aquel cuidado* ó en *aquella solicitud de Dios por las criaturas, en virtud de la cual Dios no las abandona á sí mismas, sino que las encamina al fin para que han sido creadas, y les proporciona los medios adecuados.*

Aquí vamos á tratar de la providencia divina entendida en este último sentido, porque acerca de la primera de las perfecciones que se comprenden en la providencia divina entendida en sentido lato ya hemos hecho algunas indicaciones en varias de las lecciones precedentes.

Aunque la realidad de la providencia divina es una verdad indubitable, hace falta, sin embargo, demostrarla, porque ha habido y hay quienes, los llamados deistas, opinan que Dios, después de haber dado la existencia al mundo, lo abandona á sí mismo, de suerte que no se cuida de él, ni, por tanto, de las criaturas que lo componen.

La existencia de la providencia divina, ó del gobierno del mundo por Dios, se demuestra *a priori* y *a posteriori.*

En primer lugar, la providencia divina se infiere fácilmente de la creación del mundo por Dios, y de la absoluta dependencia en que las criaturas se hallan respecto de su Creador. Porque Dios ha creado las cosas mundanas, y porque al crearlas les ha señalado un determinado fin, Dios debe también querer que estas cosas consigan el fin para que las ha creado. Mas las criaturas dependen bajo todos sus aspectos de Dios, quiere decir, dependen de Él, no sólo en cuanto á su sér, sino también en cuanto á sus operaciones, y, por lo mismo, no pueden llegar á conseguir su fin sin Dios ó sin la ayuda divina. De aquí que Dios deba, si quiere que sus criaturas consigan su fin, encaminarlas hacia él, proporcionándoles los medios adecua-

dos, en lo cual precisamente consiste la Providencia [1].

Además, quien niegue la providencia divina se ve obligado á negar también la omnipotencia, la sabiduría ó la bondad de Dios, porque la razón de que Dios no se cuidase de sus criaturas habría de ser una de estas tres: que Dios no pudiese encaminar á las criaturas á su fin, que no supiese hacerlo, ó que en general Dios no quisiese ocuparse en sus criaturas. Pero en el primer caso, Dios no sería omnipotente; en el segundo, no sería omnisciente, y en el tercero, no sería infinitamente bueno, porque á la soberana bondad de Dios conviene que conduzca á todas las cosas creadas á su última perfección, ó sea, á la consecución de su fin [2]. En suma: no cabe negar la providencia divina, sin negar al mismo tiempo la existencia de Dios, porque no es posible concebir como infinitamente perfecto á un sér, que, después de haber creado las cosas mundanas y de haberles señalado un fin, se hallase indiferente respecto á la consecución ó no consecución del mismo por dichas cosas. Semejante concepto sería, por otra parte, irracional.

Por último, la marcha tan cabal y universalmente ordenada del mundo muestra con la mayor claridad que sobre todo él rige una providencia, que á todas y á cada una de las cosas mundanas encamina hacia su fin. Por eso la verdad de la existencia de la providencia divina ha sido siempre proclamada por todos los pueblos. Así lo prueban, en efecto, la religión, el culto, el juramento etc., que en todos los pueblos encon-

---

1 Véase á S. THOM., *Sum. contr. gent.*, lib. III, cap. LXIV.

2 «Secundo autem apparet idem (el gobierno del mundo por Dios) ex consideratione divinae bonitatis, per quam res in esse productae sunt, ut ex supradictis patet: cum enim optimi sit optima producere, non convenit summae Dei bonitatis, quid res productas ad perfectum non perducat: ultima autem perfectio est uniuscujusque in consecutione finis; unde ad divinam bonitatem pertinet, ut, sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat, quod est gubernare». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. CIII, art. I.

tramos, y el anatema que todos ellos pronuncian contra la impiedad y la blasfemia. Todos los hombres además, exceptuando algunos ateos, si es que los hay, dirigen sus plegarias á Dios con motivo de sus necesidades ó deseos, y temen el castigo divino, después de haber cometido una mala acción. El espectáculo de la naturaleza, el unánime consentimiento de los pueblos y la convicción de cada hombre en particular cosas son que se persuaden de que Dios no abandona á sus criaturas, sino que de todas, y especialmente de las racionales, se cuida y las gobierna.

Parecida á la doctrina de los deistas, y no menos absurda que ella, es la profesada por los aristotélicos árabes de la Edad Media, según la cual la providencia divina se extiende sólamente á los géneros y á las especies de las cosas mundanas, pero no á los individuos. Por el contrario, nosotros no vacilamos en afirmar que *la providencia divina también se extiende á los individuos,* es decir, no sólo á lo general, sino *también á lo particular.* Demuéstranlo las siguientes razones:

1.ª La providencia divina se halla implícitamente contenida, según hemos demostrado, en la creación del mundo por Dios, y, de consiguiente, debe ser tan extensa como la creación misma. Dios señala á todo aquello que crea su fin determinado, y, por lo tanto, no puede ser indiferente á Dios que alguna de sus criaturas consiga ó no este fin, sino que debe gobernar á todas y á cada una de ellas, enderezándolas al fin para el cual las creó. Ahora bien; Dios es el creador de todas las cosas mundanas, áun de los individuos más diminutos é insignificantes; luego la providencia divina debe extenderse á todas las cosas mundanas, gobernando ó dirigiendo hacia su fin hasta á los más pequeños individuos [1].

1 «... sicut nihil potest esse, quod non sit a Deo creatum: ita nihil potest esse, quod ejus gubernationi non subdatur». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. CIII, a. V.

2.ª Verdad es que Dios gobierna el mundo por medio de leyes generales, á saber, por leyes físicas generales el mundo físico, y por leyes morales generales el mundo moral; pero estas leyes tienden á regular las acciones de los individuos y á encaminar á los individuos hacia su fin, según el lugar que ocupan dentro del orden universal; luego el gobierno ó la providencia divina no puede ser únicamente general, sino también particular; en otros términos, no puede referirse sólamente á los géneros y á las especies, ó al conjunto del mundo, sino también á todos y á cada uno de los individuos mundanos. El gobierno general del mundo incluye en sí el gobierno particular del mismo.

3.ª Es imposible que la providencia divina pueda referirse á los géneros y á las especies de las cosas mundanas, sin referirse asímismo á estas cosas é individuos, porque los géneros y las especies se hacen ó son actuales únicamente en los individuos. No cabe, por consiguiente, excluir de la providencia divina los individuos, sin excluir al propio tiempo de ella los géneros y las especies.

La providencia divina no sólo se extiende á todas y á cada una de las cosas mundanas, sino que es *inmediata,* en el sentido de que Dios dirige inmediatamente, ó por sí mismo, á todas las criaturas, para que, valiéndose de los medios adecuados, lleguen á la consecución de su fin. Esta verdad fué negada también por los aristotélicos árabes de la Edad Media, los cuales sostenían que la providencia divina es meramente mediata, de suerte que no obra en las cosas mundanas más que por conducto de aquellas otras á que se encuentren subordinadas. Semejante error debió tener por origen la contemplación del orden mundano, en virtud del cual las cosas inferiores se hallan sometidas al influjo de las superiores, y de aquí que dichos filósofos se figurasen que la providencia divina sólo

puede ejercerse en las inferiores por mediación de las superiores. Lo cierto es, sin embargo, que ninguna razón hay para sacar de la consideración del orden universal la consecuencia de que la providencia divina es mediata, porque su acción gobernadora del mundo es, como divina, muy diversa de las acciones que unos seres mundanos ejercen sobre otros.

Después de haber demostrado que todas las cosas mundanas han sido creadas por Dios, que Dios las conserva directamente en la existencia y que inmediatamente coopera á las acciones que ejecutan, por fuerza debe admitirse que es también inmediato el influjo gubernativo que Dios en las mismas cosas mundanas ejerce, cuando las encamina hacia su fin. Se comprende perfectamente que los que incurran en el error de negar aquellas premisas, los que pretendan, por ejemplo, el absurdo de considerar á Dios, no como al Creador, sino como á la causa motriz ó como al motor del mundo, sostengan asímismo equivocadamente que la providencia divina no es más que mediata; pero una vez demostrada la verdad de dichas premisas, esta conclusión es totalmente imposible.

Por otra parte, la razón de que Dios se desentendiese de los seres inferiores, y dejase su gobierno en manos de los seres ó de las fuerzas superiores de la naturaleza, habría de ser una de las dos siguientes: que le molestase ó pesase el gobierno ó la dirección inmediata de todas las cosas, perjudicándole en su felicidad y en su tranquilidad, ó que fuese indigno de Él tener cuidado de todas las cosas, áun de las mas inferiores ó bajas. Pero ambas razones son igualmente absurdas. Lo es la primera, porque equivale á atribuir á Dios limitación ó imperfección. Como sér omnipotente, como acto purísimo, nada hay que pueda molestar ni fatigar á Dios: con un solo y simplicisimo acto Dios ha gobernado, gobierna y gobernará el mundo. También es absurda la segunda razón, porque si fuese indigno de Dios el

gobierno de las cosas inferiores de la naturaleza, asímismo hubiera sido indigno de Dios crearlas, y lo sería conservarlas y cooperar á sus operaciones. Es así que Dios creó y conserva directamente áun las cosas más bajas, y que concurre inmediatamente en sus operaciones, según hemos demostrado, y que, por tanto, ninguna de estas acciones divinas es indigna de Dios; luego tampoco puede ser indigno de Él la providencia inmediata de todas las cosas mundanas, por imperfectas que sean. Resulta, pues, indubitable que la providencia divina se extiende inmediatamente á todas y y á cada una de las cosas mundanas.

Una vez afirmada esta verdad, puede añadirse ahora que *la providencia divina pone muy especialmente á las criaturas inteligentes*, y, por consecuencia, *al hombre* en el mundo visible, *bajo su protección,* prestándoles preferentemente su cuidado. En efecto: entre todos los seres del mundo visible, el hombre ha de realizar en primer término, porque está dotado de inteligencia y libertad, el fin de todo lo creado, adorando y glorificando á Dios, y es la única criatura que ha de participar inmediata y eternamente de la gloria y de la felicidad divinas. De acuerdo con este orden, por el mismo Dios establecido, la providencia divina debe cuidar en primer lugar de conducir al hombre hacia su fin, mientras que sólo debe guiar á las demás criaturas del mundo visible en segundo término, ó sea, en cuanto sirven al hombre de medios para realizar y para conseguir el último fin de todo lo creado [1].

Aunque cuanto llevamos expuesto es más que suficiente para demostrar la realidad de la providencia divina, no será inútil desvanecer algunas objeciones, que á las veces contra ella se dirigen.

La principal objeción consiste en decir que si hu-

---

1 Consúltese á PICCIRELLI, *De Deo,* 1885, pág.s 496 y sig.tes, y á LIBERATORE, *Institutiones philosophicae,* 1883, vol. II, pág.s 545 y 546.

biese Providencia no estarían tan mal repartidos como están los bienes en el mundo, ni ocurriría, como frecuentemente sucede, que á los buenos les toca lo peor, mientras que los malvados gozan de abundantes bienes. Pero es fácil refutar esta objeción, observando, primeramente, que nuestros conocimientos son muy reducidos y no pueden comprender ó abarcar con perfección todo el plan de la divina providencia. Infinitamente sabia, la Providencia encamina á todos los hombres hacia su fin, repartiendo entre ellos los bienes, según juzga conveniente. Porque nuestro limitado entendimiento no acierte á descubrir el plan de la providencia divina, de ninguna manera estamos ni podemos estar autorizados para negarlo. Además, la vida humana no termina con la muerte del hombre, sino que, por el contrario, después de ella empieza una vida eterna, en la cual habrán de ser premiados los sufrimientos que los buenos experimentaron en la vida actual y que les hicieron acreedores á la suprema felicidad, y habrán de ser castigadas las perversas acciones de los malos, que no supieron aprovechar, para emprender el camino del bien, las prosperidades materiales que les concedió la Providencia. También debe advertirse que ningún hombre hay, por bueno que sea, que pueda decir que jamás ha cometido la más pequeña falta, cuyo castigo serán las desgracias que experimente en este mundo y que le harán confiar en que ya no será en lo porvenir nuevamente castigado. Por último, á veces ocurre que los hombres no son tan buenos ni tan malos como parece, y, por consiguiente, no es posible afirmar con toda seguridad si cierto hombre se ha hecho ó no acreedor con sus acciones á los bienes que le alegran, ó á los males que le afligen.

Pero se añade: si hubiese Providencia, nada sucedería en el mundo, como muchas cosas suceden, casualmente. Para salvar esta dificultad, basta tener presente

lo que indicamos en la ONTOLOGÍA [1] acerca de los efectos casuales ó per *accidens*, ó que se producen contra ó fuera de la intención de una causa. Estos efectos podrán ser dichos casuales respecto de las causas segundas, mas no respecto de la causa primera, que todo lo sabe y prevé desde la eternidad. Aquellas supuestas casualidades no lo son realmente, porque entran en el plan de la providencia divina [2].

Dícese, por último, que si la divina providencia todo lo guiase y dispusiese en el mundo, todos los cuidados y todos los trabajos de los hombres serían inútiles; de suerte que el hombre debería estar con los brazos cruzados, esperándolo todo de Dios. Pero esta objeción no puede ser más pueril, porque la operación divina no excluye la operación de las causas segundas. La providencia divina no quita la actividad de las criaturas, sino que la guía ó conduce, para que éstas puedan llegar á la consecución de su fin. Al hombre toca trabajar en el cumplimiento de sus deberes, y Dios le guía en este su trabajo, de modo que si el hombre no consigue el fin que Dios le señaló y al cual Dios le encamina, culpa es del hombre, que se ha descuidado ó ha abusado de su libertad.

No terminaremos este breve estudio de la providencia divina, sin recordar lo que ya apuntamos en la ONTOLOGÍA, acerca de la única acepción racional en que pueden emplearse las palabras *hado* y *destino*, á saber, como *ordenación de las causas segundas á los efectos previstos por Dios* [3]. Así el hado ó destino coin-

---

1 Véanse las lecciones 35.ª y 41.ª

2 Esta dificultad fué ya rebatida por S. Agustín y por Santo Tomás de Aquino. «Ad secundum—escribe S. THOM. en la *Sum theol.*, p. I, q. CIII, art. VII—dicendum, quod aliqua dicuntur esse casualia in rebus per ordinem ad causas particulares, extra quarum ordinem fiunt. Sed quantum ad divinam providentiam pertinet, nihil fit casu in mundo, ut Aug. dicit in lib. 83 QQ (*q. 24*)».

3 «...fatum est ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus provisos». S. THOM., *Sum. theol.*, p. I, q. CXVI, a. IV. En este mismo sentido define tam-

cide con la providencia divina y no es posible negar el primero sin negar también la segunda [1]. Pero en cualquier otra acepción en que se empleen, las palabras hado ó destino carecen de sentido ó expresan un absurdo. Tal ocurre, por ejemplo, con el hado de los antiguos estoicos, con el hado del mahometismo y con el hado de los astrólogos.

Los antiguos estoicos entendían por hado un encadenamiento general de todas las causas y de todos los efectos, resultante del desarrollo de la naturaleza divina en el universo. Suponían los estoicos, al igual que ciertos panteistas modernos, que este desarrollo es absolutamente necesario, de suerte que Dios no puede en modo alguno dominarlo y que á él se encuentra incondicionalmente sometida la actividad de todos los seres, áun la de los inteligentes y libres. No es menester refutar este concepto del hado, porque cualquiera es capaz de descubrir su falsedad, á penas considere que envuelve el error panteista y que niega por completo la libertad humana.

Según el mahometismo, Dios determina desde la eternidad el destino temporal y eterno de los hombres, de manera que este destino depende por completo del absoluto libre arbitrio de Dios, no regulado por la sabiduría, por la bondad, ni por la justicia. Por consecuencia, enseña el islamismo que el hombre debe entregarse ciegamente y sin voluntad á la necesidad inquebrantable del libre arbitrio divino. Fácil es comprender que el hado, según resulta del mahometismo, es totalmente inadmisible, porque se halla en abierta contradicción con el concepto de Dios, convirtiendo en despótica tiranía á la divina providencia.

---

bién el hado Boecio, diciendo que es «immutabilis rerum mobilium dispositio, per quam Providentia suis quaeque ordinibus nectit». *De consolat. phil.*, l. IV, pros. VI.

1 «Secundum hanc ergo acceptionem, negare fatum est providentiam divinam negare». S. Thom., *Sum. contr. gent.*, lib. III, cap. XCIII.

En fin, el hado de los astrólogos, que hacen depender el destino del hombre del supuesto influjo de la constelación sidérea bajo que nace, es una pura superstición.

FIN.

ÍNDICE.

Páginas.

DEDICATORIA. V
CENSURA ECLESIÁSTICA. VII
ADVERTENCIA. IX

INTRODUCCIÓN.

LECCIÓN PRIMERA —De la Ciencia. 1
LECCIÓN 2.ª—De la Filosofía. 9
LECCIÓN 3.ª—De la Metafísica.. 17

METAFÍSICA GENERAL

Ú

ONTOLOGÍA.

LECCIÓN 4.ª—Preliminares 25

I.—DEL ENTE CONSIDERADO EN SÍ MISMO.

1.º—NOCIÓN DEL ENTE.

Concepto y división del ente.—Origen de la idea de sér. . 26
LECCIÓN 5.ª—De otras cuestiones relativas á la noción del ente real.—
Del ente de razón.—Idea de no sér. 31

2.º—DE LOS AXIOMAS FUNDADOS EN EL CONCEPTO DE SÉR.

LECCIÓN 6.ª.. 38

3.º—DE LA POTENCIA Y DEL ACTO.

LECCIÓN 7.ª—De la potencia y del acto en general.. 45
LECCIÓN 8.ª—De la potencia objetiva ó posibilidad.. 50

Páginas.

4.°—De la esencia y de la existencia.

Lección 9.ª 59

II.—De las propiedades trascendentales del ente.

Lección 10.ª—Nociones generales.. 68
De la unidad.. 70
Lección 11.ª—De la multitud.—De la identidad y de la distinción.. . 76
Lección 12.ª—De la verdad y de la falsedad.. 85
Lección 13.ª—De la bondad. 93
Lección 14.ª—Del mal. 99

III.—De las categorías del ente.

1.°—De las categorías en general.

Lección 15.ª 107

2.°—De la categoría de substancia.

Lección 16.ª—Noción y división de la substancia. 115
Lección 17.ª—La subsistencia, el supuesto y la persona.—El principio de la individuación de las substancias. 124

3.°—De las categorías de accidente.

A.—Del accidente en general.

Lección 18.ª 129

B.—De los varios géneros de accidentes.

Lección 19.ª—De la categoría de cantidad. 136
Lección 20.ª—De la categoría de cualidad. 142
Lección 21.ª—De la categoría de relación. 149
Lección 22.ª—De las categorías de acción y de pasión. 155
Lección 23.ª—De la categoría de ubicación ó localidad.—De la categoría de situación.. 160
Lección 24.ª—De la categoría de temporalidad.—De la categoría de hábito.. 166

Páginas.

IV.—De la perfección del ente.

1.°—De la perfección en general.

Lección 25.ª 175

2.°—De la diversa perfección de los seres.

Lección 26.ª—Del ente necesario y del contingente. 183
Lección 27.ª—Del ente simple y del compuesto. 188
Lección 28.ª—Del ente infinito y del finito. 195
Lección 29.ª—Origen y valor objetivo de las ideas de lo finito y de lo infinito. 201
Lección 30.ª—Del sujeto de la infinidad.. 211
Lección 31.ª—Del ente inmutable y del mutable. 220

3.°—De la belleza.

Lección 32.ª 227

V.—De las causas del ente.

1.°—De la causa en general.

Lección 33.ª 236

2.°—De los varios géneros de causas.

A.—De la causa eficiente.

Lección 34.ª—Noción de la causa eficiente. 244
Lección 35.ª—De las distintas especies de causa eficiente. 251
Lección 36.ª—Del sujeto de la causalidad eficiente.. 259
Lección 37.ª—Causalidad de la causa eficiente.. 268
Lección 38.ª—Del principio de causalidad y de otros principios ontológicos allegados al mismo. 277

B.—De las causas material, formal y ejemplar.

Lección 39.ª 284

C.—De la causa final.

Lección 40.ª—Noción y división del fin.—Causalidad de la causa final. 294

Páginas.

Lección 41.ª—De la universalidad de la causa final. 304

3.º—Del orden y de la ley.

Lección 42.ª 314

METAFÍSICA ESPECIAL.

PSICOLOGÍA.

Lección 43.ª—Preliminares. 321

I.—De las facultades ó potencias del alma racional, ó sea, de la Dinamilogía.

1.º—De las potencias del alma humana en general.

Lección 44.ª—Noción, distinción, procedencia y conato de las potencias del alma humana. 333
Lección 45.ª—División de las potencias del alma racional. 343

2.º—De los varios géneros de potencias del alma racional.

A.—Primer género de las potencias del alma humana.

Lección 46.ª 352

B.—Segundo género de las potencias del alma humana.

a).—*De las potencias sensitivas en general.*

Lección 47.ª 356

b).—*De los sentidos externos.*

Lección 48.ª—Número, objeto, órganos y orden de los sentidos externos. 362
Lección 49.ª—De la sensación externa. 371

c).—*De los sentidos internos.*

Lección 50.ª—Del sentido ó sensorio común. 384
Lección 51.ª—De la imaginación ó fantasía. 389

Páginas.

Lección 52.ª—De la estimativa natural ó virtud cogitativa. 397
Lección 53.ª—De la memoria sensitiva y de la reminiscencia. . . . 401

C.—Tercer género de las potencias del alma humana.

a).—Del entendimiento en general.

Lección 54.ª—Noción y manifestaciones del entendimiento. 407
Lección 55.ª—Objeto y naturaleza del entendimiento. 416

b).—Del entendimiento como inteligencia.

Lección 56.ª—De la simple aprehensión. 425
Lección 57.ª—Indicación crítica de algunas teorías acerca del origen de las ideas. 440
Lección 58.ª—De la conciencia. 447
Lección 59.ª—Del juicio. 458

c).—Del entendimiento como razón.

Lección 60.ª 469

d).—Del entendimiento como memoria intelectiva.

Lección 61.ª 474

e).—Distinción y superioridad del entendimiento respecto de los sentidos.

Lección 62.ª 479

D.—Cuarto género de las potencias del alma humana.

a).—De las potencias apetitivas en general.

Lección 63.ª—Del apetito natural y del instinto.—Noción y división de las facultades apetitivas. 487

b).—Del apetito sensitivo.

Lección 64.ª 497

c).—Del apetito racional ó voluntad.

Lección 65.ª—Naturaleza, objeto y actos de la voluntad.—Imperio de la voluntad sobre las demás potencias. 509

Páginas

Lección 66.ª—De la libertad de la voluntad —Esencia de la libertad de albedrío. 521

Lección 67.ª—Objetos respecto de los cuales la voluntad humana es libre.—Demostración de la existencia del libre albedrío de la voluntad. 530

E.—Quinto género de las potencias del alma humana.

Lección 68.ª 541

F.—De los hábitos de las potencias del alma racional.

Lección 69.ª 547

II.—De los atributos del alma humana.

Lección 70.ª—De la substancialidad y de la simplicidad del alma racional. 557

Lección 71.ª—De la espiritualidad del alma humana. 570

Lección 72.ª—De la inmortalidad del alma humana. 578

III.—Del alma racional considerada con relación al cuerpo.

1.º—De la unidad del alma humana en el hombre.

Lección 73.ª 591

2.º—De la unión del alma humana con el cuerpo.

Lección 74.ª—De la naturaleza de la unión del alma con el cuerpo. . 601

Lección 75.ª—Del mutuo influjo entre el alma racional y el cuerpo. . 608

Lección 76.ª—Del asiento del alma racional en el cuerpo. 616

IV.—Del origen del alma racional.

1.º—Del origen de las primeras almas humanas y de los primeros hombres.

Lección 77.ª 624

2.º—Del origen del alma racional de los individuos que sucesivamente perpetúan la especie humana.

Lección 78.ª 638

Páginas.

V.—De la esencia del alma humana.

Lección 79.ª 649

TEODICEA.

Lección 80.ª—Preliminares. 654

I.—De la existencia de Dios.

De la necesidad y de la posibilidad de demostrar la existencia de Dios. 656
Lección 81.ª—Demostración de la existencia de Dios. 664
Lección 82.ª—Crítica del llamado argumento ontológico en favor de la existencia de Dios.—Refutación de las objeciones que se oponen á la demostración de la existencia de Dios. —Impugnación del ateismo. 674

II.—De la esencia y de los atributos divinos.

1.º—De la esencia divina.

Lección 83.ª—De la aseidad y de la infinidad de Dios. 685
Lección 84.ª—De la unidad de la esencia divina 696

2.º—De los atributos divinos.

A.—De los atributos divinos en general.

Lección 85.ª 704

B.—De los atributos divinos en particular.

a).—*De los atributos entitativos de Dios.*

Lección 86.ª 710

b).—*De los atributos operativos de Dios.*

Lección 87.ª—De la inteligencia divina. 721
Lección 88.ª—De la voluntad divina. 732
Lección 89.ª—De la omnipotencia divina. 744

Páginas.

c).—*De los atributos morales de Dios*

Lección 90.ª 752

III.—De Dios considerado con relación al mundo.

1.º—Distinción substancial entre Dios y el mundo.

Lección 91.ª 756

2.º—De Dios como causa del mundo.

A.—De Dios como causa ejemplar de las cosas mundanas.

Lección 92.ª 765

B.—De Dios como causa eficiente del mundo.

Lección 93.ª —De la creación y de la conservación del mundo por Dios. 769
Lección 94.ª—Del concurso divino. 780

C.—De Dios como causa final del mundo.

Lección 95.ª Del fin de la creación. 787
Lección 96.ª De la providencia divina. 795

ERRATAS.

PÁGINA.	LÍNEA.	DICE.	LÉASE.
6	32	tamem	tamen
10	últ.	Diputationum,	Disputationum,
12	32	erkenntniss	Erkenntniss
17	34	Diputaciones	Disputationes
18	23	sugeta	sujeta
19	31	These.	These
22	32	Esay eoncerning	Essay concerning
22	32	unterstanding,	understanding,
24	7	Teodieca	Teodicea
30	2	espresarla	expresarla
42	29 y 30	indemostrabile	indemonstrabile
46	34	89.ª	81.ª
61	27	Esentia	Essentia
71	33	Eq.	Qq.
77	32	opponuentur	opponuntur
82	5	exije	exige
83	16 y 17	ratiocinate)	ratiocinatae)
94	34	secumdum	secundum
94	35	tamtum	tantum
104	32	heregia	herejía
104	34	pos	dos
128	30	las	la
145	34	secumdam	secundam
148	33	as	las
150	25	reales	mutuas
159	últ.	39.ª	37.ª
160	33	Termimus	Terminus
235	18	magestuoso,	majestuoso,
260	32	ata	tata
418	32	á	a
469	29	a	de
469	29	au	aut
505	35	terrible	terribili
520	32	32.ª	51.ª
526	33	a. II,	a. II de la Sum. theol.,
574	36	Holbach,	Holbach
654	24 y 26	metaphisicae	metaphysicae
672	33	ipisque	ipsisque
684	27	vasallage	vasallaje
798	9	que se	que





DAURELLA

METAFÍSICA

4.086