BALMES

FILOSOFÍA FUNDAMENTAL

Tomo IV

Obras Completas XIX

192

FILOSOFÍA FUNDAMENTAL

IV

OBRAS COMPLETAS
del
Dr. D. JAIME BALMES, Pbro.

Primera edición crítica
ordenada y anotada
por el
P. Ignacio Casanovas, S. J.

VOLUMEN XIX

BIBLIOTECA BALMES
Durán y Bas, 11. Barcelona
MCMXXV

R- 508
R-26

FILOSOFIA FUNDAMENTAL

por el

Dr. D. Jaime Balmes, pbro.

Tomo IV

B.P. BURGOS
N.R. ---------
N.I. 127998
C.D.
19415

BIBLIOTECA BALMES
Durán y Bas, 11. Barcelona
MCMXXV

Es propiedad de la BIBLIOTECA BALMES.

Imprimi potest. Ioannes Guim, S. I. PRAEP. PROV. ARAG.

Nihil obstat. Francisco Faura, CANÓNIGO LECTORAL.

Imprimatur. Barcelona, 5 de enero de 1925. EL VICARIO GENERAL, Pascual Llópez. Por mandato de Su Sría., Lic. Salvador Carreras, Pbro. SECRETARIO CANC.

N. PONCELL : IGUALADA

LIBRO OCTAVO

LO INFINITO

CAPÍTULO I

Ojeada sobre el estado actual de la filosofía

SUMARIO. — Uso de ciertas palabras. Qué indican. Filosofía del siglo pasado. Reacción. Carácter del panteísmo actual. Cómo se aviene con lo infinito. Por qué la nueva filosofía se coloca en el *yo*. Indicio de una aspiración sublime. Sus pretensiones orgullosas e infundadas. No inventa ni restaura la verdad.

1. En las obras de filosofía trascendental publicadas de algunos años a esta parte se emplean con mucha frecuencia las palabras infinito, absoluto, indeterminado, incondicional, haciéndolas representar un gran papel en la explicación de los más recónditos arcanos que ofrecerse puedan a la consideración del hombre. Con ellas se combinan las de finito, relativo, determinado, condicional, y de esta combinación se pretende que ha de surgir el rayo de luz que disipe las tinieblas de las regiones filosóficas.

2. A pesar del mal uso que muchos hacen de semejantes palabras, preciso es confesar que es consolador el hecho indicado por el mismo prurito de emplearlas. Este hecho es un esfuerzo del espíritu humano para levantarse del polvo en que le hundiera la impía escuela del pasado siglo.

3. ¿Qué era el mundo a los ojos de los falsos filósofos que precedieron a la revolución francesa? Un conjunto de materia sujeta a movimiento por simples leyes mecánicas, cuya explicación estaba dada pronunciando: ciega necesidad. ¿Qué era el espíritu humano? Nada más que materia. ¿Qué era el pensamiento? Una modificación de la materia. ¿En qué se diferenciaba la materia pensante de la no pensante? En un poco más o menos de sutileza, en una disposición de átomos más o menos feliz. ¿Qué era la moral? Una ilusión. ¿Qué eran los sentimientos? Un fenómeno de la materia. ¿Cuál era el origen del hombre? El de la materia; de un fenómeno ofrecido por una porción de moléculas, que ahora se hallan en una disposición y luego en otra muy diferente. ¿Hablabais de un destino más allá del sepulcro? Se os contestaba con una desdeñosa sonrisa. ¿Pronunciabais la palabra religión? El desdén aumentaba, se convertía en desprecio. ¿Recordabais la dignidad humana? Sí, se os otorgaba esta dignidad, con tal que os consideraseis como una graduación más perfecta, mas no de distinta naturaleza, de los demás animales. No se os negaba que vuestra figura fuese más noble y galana que la del mono, no se os disputaba la su-

perioridad de la inteligencia; pero debíais guardaros de pretender ni a origen ni a destino más elevados. El curso de los siglos podía desarrollar y perfeccionar las formas del mono e igualarlas con las vuestras; podía desarrollar y perfeccionar su masa cerebral de tal suerte que de los descendientes de ese mono que os divierte con sus movimientos extravagantes y sus actitudes ridículas nacieran hombres como Platón, San Agustín, Leibniz o Bossuet.

4. Con semejante sistema, inútil era pensar en ideas; no había más que sensaciones: cuanto se agita en la mente del hombre, desde el más imbécil hasta el genio más poderoso, no era más que una sensación transformada. Los elementos de la humana inteligencia eran absolutamente los mismos de que dispone el bruto; pensar no era más que sentir mejor. Tal era el último término del análisis, tal el resultado de la más delicada observación, tal la solución que a los problemas del entendimiento del hombre encontrara la más profunda filosofía. Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Descartes, Malebranche, Leibniz no eran más que soñadores sublimes, cuyo genio contrastaba con su ignorancia de la verdadera naturaleza de las cosas. Todos ellos no sabían nada en materia de ideología y metafísica: estas ciencias eran un mundo desconocido, hasta que vinieron a descubrirle Locke y Condillac.

5. Esa escuela tan funesta como frívola había envuelto el espíritu en la materia y le había ahogado.

La mariposa no podía desplegar sus leves alas, de lindos y variados colores; era preciso que se despojase de ellas y que se convirtiese en gusano torpe e inmundo, enredado en una envoltura tan inmunda y torpe como él. En esto consistía el progreso. El límite de la perfección ideológica era negar las ideas; el de los estudios metafísicos, negar los espíritus; el de los morales, negar la moral; el de los sociales, negar el poder; el de los políticos, establecer la licencia; el de los religiosos, negar a Dios. Así marchaba la razón humana en una dirección retrógrada, creyendo avanzar; así pensaba levantar el edificio de sus conocimientos, cuando no hacía más que demoler; así quería llegar a un resultado científico, negando cuanto encontraba al paso y negándose por fin a sí misma.

6. En la actualidad hay una verdadera reacción contra filosofía tan degradante; basta abrir los escritos de los filósofos de este siglo para convencerse de esta verdad consoladora. En todas partes se encuentra la palabra idea contrapuesta a la de sensación; la de espíritu, a la de materia; la de actividad del pensamiento, a la de movimiento corpóreo; las de causa, orden, libertad de albedrío, moral, infinidad. Las ideas que las acompañan son a veces inexactas, a veces monstruosas; pero en el fondo se ve un afán por salir del abismo en que sumiera al espíritu humano una filosofía atea y materialista. Algunos filósofos que han contribuído a la reacción no admiten un Dios inteligente y libre, distinto del universo; es

verdad, y por esto he dicho más arriba que el panteísmo era un ateísmo disfrazado; pero al menos el ateísmo de los panteístas de la época es un ateísmo que se avergüenza de confesarse tal, que algunas veces procura quizás engañarse a sí propio, persuadiéndose que no lo es.

7. El ateísmo de los modernos filósofos se aviene con lo infinito; no rechaza esas grandes ideas que vagaban por el mundo antiguo, como restos de una tradición primitiva, y que luego fueron fijadas, aclaradas y elevadas por la superior enseñanza del cristianismo. La filosofía del siglo pasado se había sentado en las tinieblas y sombras de la muerte, y se declaraba a sí propia en posesión de la luz y de la vida. La filosofía actual está todavía en la obscuridad, pero no se contenta con ella; anda a tientas en busca de una salida a las regiones de la luz. De aquí esos esfuerzos desesperados por fijarse, no en la materia, sino en el foco de la inteligencia, en el *yo*, es decir, en el espíritu; de aquí ese continuo empleo de las palabras absoluto, incondicional, infinito, palabras que, si bien las más veces sólo la conducen a un absurdo, indican, sin embargo, una aspiración sublime.

8. Estas observaciones manifiestan que no confundo la filosofía actual con la del siglo pasado; que no considero el panteísmo de ahora como un materialismo puro, y que, a pesar del ateísmo de que acuso la doctrina de algunos filósofos, no desconozco que en medio de su extravío conservan una especie de horror

hacia él, y, perdidos en el laberinto de sus especulaciones, buscan el hilo que los conduzca a las puertas de la verdad.

9. Esta justicia que les hago gustoso a los modernos filósofos no impedirá que combata sus pretensiones a un mérito que no tienen. Ellos se apellidan los restauradores de la espiritualidad del alma y de la libertad humana, y cuando hablan de Dios poco falta si no le exigen un tributo de gratitud por haber restaurado su trono. Antes de ostentar pretensiones tan orgullosas debieran considerar que distan mucho todavía de la verdad con respecto a Dios y al hombre, no sólo tal como la ha enseñado en todos tiempos el cristianismo, sino como la han profesado los más ilustres filósofos modernos. Quieren apellidarse restauradores, pero su restauración es con sobrada frecuencia una nueva revolución, a veces tan terrible como la que tratan de combatir.

10. Hay otra consideración que debiera moderarlos cuando se quieren dar el aire de inventores, y es, que al hablar de Dios, del espíritu humano, del pensamiento, de las ideas, de la libertad de albedrío, nada bueno dicen que no se halle en todas las obras de los filósofos que florecieron antes del siglo XVIII y aun a principios de él. Abrid los libros de texto de las escuelas, y en ellos encontraréis muchas de las cosas que ahora se os presentan cual descubrimientos importantes. Los grandes filósofos se glorían de saber lo que antes aprendían los niños. La tradición filosófica

de las sanas ideas no se interrumpió durante el siglo pasado; en muchos puntos de Europa se conservaban escuelas que las enseñaban con escrupulosa fidelidad. Y a más de las escuelas humanas había la del Hombre-Dios, la Iglesia de Jesucristo, que entre sus dogmas sobrenaturales conservaba también las verdades naturales, que esfuerzos insensatos se empeñaban en hacer olvidar.

11. ¿A qué se reducen, pues, la invención y la restauración? Invención con respecto a Dios, al espíritu humano y a la moral no la hay; todo lo que se diga de verdad estaba dicho ya. Restauración tampoco la hay propiamente hablando; no se restaura lo que no pereció. La verdad existía, y conocida y acatada por los siete mil que no habían doblado la rodilla ante Baal; cuando los tránsfugas vuelven y se acercan al número escogido, que no digan que restauran, digan que recobran; no dan, reciben; no iluminan al mundo, son ciegos a quienes la bondad de la Providencia les abre los ojos a la luz.

CAPÍTULO II

Importancia y anomalía de las cuestiones sobre la idea de lo infinito

SUMARIO. — Importancia del examen de esta idea. Anomalía. Disputas sobre su naturaleza y existencia. Hecho que ellas indican.

12. El examen de la idea de lo infinito es un objeto de la mayor importancia. A más de que la encontramos en varias ciencias, inclusas las exactas, encierra uno de los principales caracteres en que distinguimos a Dios de las criaturas. Un Dios finito no sería Dios; un criatura infinita no sería criatura.

En la escala de los seres finitos notamos una gradación por la cual se eslabonan los unos con los otros: los menos perfectos, a medida que se perfeccionan, van acercándose a los perfectos, y, salvos los límites de la naturaleza de cada uno, hay puntos de comparación que nos sirven para medir las distancias respectivas. Entre lo finito y lo infinito no hay comparación; todas las medidas son insuficientes, desaparecen: pasamos de la gota imperceptible a la inmensidad del océano, del átomo que se escapa a toda observación al pié-

lago de materia difundida por los espacios, y por mucho que esos tránsitos expresen son nada para representar la idea de lo infinito: estos océanos comparados con la infinidad verdadera se convierten a su vez en nuevas gotas imperceptibles, y así recorre el espíritu una escala interminable en busca de algo que pueda corresponder a su idea. 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.

13. Al fijar la consideración en las disputas sobre la idea de lo infinito, relativas no sólo a la naturaleza de ella, sino también a su misma existencia, échase de ver una extraña anomalía. Si existe en nuestro entendimiento, parece que debería llenarlo todo y que ha de ser imposible el dejar de experimentarla. No obstante, es bien sabido que los filósofos disputan hasta sobre la existencia de esta idea, de suerte que, siendo ella un tesoro infinito, los que le poseen dudan de su realidad, a la manera de los antiguos caballeros que, hallándose en un soberbio castillo adornado con gran riqueza y esplendor, dudaban de si lo que estaban presenciando era realmente un castillo o una ilusión producida por un hechicero.

14. La simple disputa sobre si la idea de lo infinito es positiva o negativa equivale también a la cuestión de su existencia. Si es negativa, expresa una falta de ser; si es positiva, significa una plenitud del ser. ¿Puede acaso entablarse disputa más vital

para una idea que la de buscar si representa la falta o la plenitud de una cosa?

15. Henos aquí, pues, con el hecho que hemos notado ya en las discusiones anteriores: la razón tocando a sus cimientos y como amenazada de encontrar la muerte entre las ruinas de lo más altos edificios que encuentra en sí propia.

CAPÍTULO III

Si tenemos idea de lo infinito

SUMARIO. — Tenemos esta idea. Prueba. Lo infinito y lo indefinido. La idea de lo infinito es fija. Ejemplo. La distinción entre lo infinito y lo finito se funda en el principio de contradicción.

16. ¿Tenemos alguna idea de lo infinito? Parece que sí; de lo contrario la palabra *infinito* no significaría nada para nosotros, y al emplearla no nos entenderíamos recíprocamente, como nos entendemos.

17. Sea lo que fuere de la naturaleza y perfección de nuestra idea de lo infinito, es cierto que envuelve algo fijo, común a todas las inteligencias. Fácilmente podemos observar que esta idea la aplicamos a cosas de órdenes muy diferentes, y que la significación en cada caso es una misma para todos los hombres. Hasta las dificultades que nos abruman al querer explicarla en sí y en sus aplicaciones dimanan de ella misma, y á todos nos confunden igualmente, porque todos concebimos de un mismo modo lo que se entiende por infinito, tomado en general.

18. Infinito e 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.

19. Todo cuanto existe es o finito o infinito, pues que o tiene límites o no los tiene; en el primer caso es finito; en el segundo, infinito: no hay medio entre el sí y el no.

20. Por donde se echa de ver que, propiamente hablando, no hay en la realidad nada indefinido: esta palabra expresa una manera de concebir, o más bien una vaguedad en el concepto, o una indecisión en el juicio. Cuando no conocemos los límites de una cosa, y por otra parte no nos atrevemos a afirmar su infinidad, la llamamos indefinida. Así han dicho que era indefinido el espacio los que no han visto medio de señalarle un límite, y consideraban que no era conveniente apellidarle infinito. Hasta en el lenguaje común se llama indefinido lo que no tiene señalados los límites; así se dice: «Se ha concedido tal o cual cosa por un tiempo indefinido», aunque éste, con ciertas condiciones, haya de ser limitado en alguna época que no se determina.

21. La idea de la infinidad no consiste en concebir que a una cantidad dada se le pueda siempre añadir otra, o que a una perfección se la pueda hacer más intensa: esto no expresa más que la posibilidad de una

serie de conceptos con la que procuramos acercarnos a la idea absoluta de lo infinito. Que esta idea absoluta es algo distinto de aquellos conceptos se ve claro en que la miramos como un tipo al cual referimos la serie y al que no podemos igualarla por más que la prolonguemos.

22. Notemos el lenguaje con que naturalmente expresamos lo que pasa en nuestro interior al pensar en lo infinito.

— ¿Qué es una línea infinita?

— Una línea que no tiene límites.

— ¿Será de un millón, de un billón de varas?

— No se puede expresar su longitud con ningún número; será siempre mayor.

— A medida que prolongamos una línea finita ¿nos acercamos a la infinita?

— Cierto, en cuanto *acercarse* significa poner cantidades que se encuentran en aquello a que nos acercamos; pero no que esta diferencia pueda asignarse. No hay comparación entre lo finito y lo infinito, y, por consiguiente, no es dable asignar la diferencia.

— Sumando todas las líneas finitas ¿se formaría una infinita?

— No, porque en esta adición es concebible la multiplicación de cada uno de los sumandos, y, por tanto, un aumento en lo infinito, lo que es absurdo.

— La infinidad de la línea ¿consistirá en que no conozcamos sus límites o no pensemos en ellos?

— No, sino en que no los tenga.

23. Por este diálogo, que está al alcance de las inteligencias más comunes y que no expresa más de lo que diría cualquiera persona de una comprensión regular, aunque no se hubiese ocupado nunca en estudios filosóficos, se echa de ver que la idea de lo infinito se halla en nuestro entendimiento, como un tipo constante, al cual no pueden llegar todas las representaciones finitas. Conocemos las condiciones que se han de llenar, pero vemos la impotencia de llenarlas; cuando se nos quiere persuadir que esto se ha conseguido reflexionamos sobre la idea de lo infinito y decimos: «No, todavía no; esto es contradictorio con la infinidad; esto no es infinito, sino finito.» Distinguimos perfectamente entre la falta de la percepción del límite y su no existencia; si se quiere que confundamos estas dos cosas respondemos: «No, no deben confundirse: hay mucha diferencia entre el no concebir un objeto y su no existencia; no se trata de que nosotros concibamos o no el límite, sino de que exista o no.» Por más que se retire un límite, ocultándose, por decirlo así, a nuestros ojos, no nos engañamos: existe o no; si existe, no está cumplida la condición encerrada en el concepto de la infinidad; el objeto no es infinito, sino finito; si no existe, hay infinidad verdadera: la condición está cumplida.

24. Mientras la idea de lo infinito es considerada en general no se puede confundir nunca con la de lo finito; hay entre las dos una línea divisoria que no nos permite equivocarnos, pues que está tirada

por el mismo principio de contradicción: se trata de distinguir entre el *sí* y el *no;* con decir *finito* se afirma el límite, con decir *infinito* se niega: no caben ideas más claras y precisas.

CAPÍTULO IV

El límite

SUMARIO. — Negaciones que afirman. El límite filosófico y el matemático. Lo finito envuelve negación. Lo infinito afirmación.

25. Infinito parece expresar una negación, puesto que equivale a no finito. Pero las negaciones no siempre son verdaderamente tales, aunque así lo indiquen las palabras, porque si aquello que se niega es una negación, el resultado es una afirmación. Por esto suele decirse que dos negaciones afirman. Si alguno dice: «No ha llovido», y otro contesta que no es verdad, niega la negación del otro, pues que negar la proposición: no ha llovido, es lo mismo que decir ha llovido, esto es, afirmar la lluvia. Así, para conocer si la palabra infinito significa una verdadera negación es necesario saber qué se entiende por la palabra finito.

26. Finito es lo que tiene límite. Límite es el término más allá del cual no hay nada del objeto limitado. Los límites de una línea son los puntos más allá de los cuales la línea no se extiende; el límite de un número es el extremo más allá del cual no se

extiende el número; el límite de los conocimientos de un hombre es el punto adonde llegan y del cual no pasan. Siendo el límite negación, negar el límite es negar la negación y de consiguiente afirmar.

27. Por estos ejemplos se echa de ver que el límite tomado en el sentido vulgar expresa una idea algo distinta del límite definido por los matemáticos. Éstos llaman límite a toda expresión finita, infinita o nula a la cual se puede acercar continuamente una cantidad sin que jamás pueda alcanzarla. Así el valor $\frac{o}{a}$ es el límite del decremento de un quebrado, cuyo numerador es variable, $\frac{x}{a}$, porque, suponiendo que x va menguando continuamente, el quebrado se acercará a la expresión $\frac{o}{a}$ sin que jamás pueda llegar a confundirse con ella, mientras la cantidad x no se desvanezca del todo. Si suponemos $\frac{b+x}{a}$ donde la x vaya decreciendo, la expresión se acercará continuamente a esta otra: $\frac{b+o}{a}=\frac{b}{a}$, la cual será el límite del quebrado. Suponiendo la expresión $\frac{a}{x}$ y que x va menguando nos acercaremos continuamente a la expresión $\frac{a}{o}=\infty$, valor infinito a que el quebrado no llegará nunca mientras x no se convierta en o, lo que jamás podrá verificarse habiendo de ser x una verdadera cantidad. Con estos ejemplos se ve por qué los matemáticos admiten límites finitos, infinitos y nulos. Además se manifiesta también cómo en estos

casos se toma la palabra límite en un sentido diferente del vulgar, que es también el filosófico.

28. Límite, pues, expresa una verdadera negación, y así la palabra finito o limitado envuelve por necesidad una negación. No se limita lo que no es; por consiguiente, lo finito no puede ser una negación absoluta. Ésta sería la nada, y la nada no se llama finita. Luego en la idea de finito entran dos: 1.º, ser; 2.º, negación de otro ser. Una línea de un pie envuelve dos cosas: el valor positivo de un pie y la negación de todos los otros valores fuera del de un pie. Luego lo finito en cuanto finito envuelve una negación referida a un ser. Si pudiésemos expresar en abstracto esta idea usando del término finidad, así como tenemos el de infinidad, diríamos que la finidad en sí nada expresa sino la negación de ser referida a un ser.

29. De esto se infiere que la palabra infinito no es negativa, pues que con ella se niega una negación; infinito es lo no finito, esto es, lo que no tiene carencia de ser, y por consiguiente lo que posee todo el ser.

30. Tenemos, pues, alguna idea de lo infinito, y ésta no es una pura negación; sin embargo, no se crea que con esto hemos llegado al último término del análisis de la idea de lo infinito. Mucho nos falta que andar, y aun después de largas investigaciones es dudoso que obtengamos un resultado satisfactorio.

CAPÍTULO V

Consideraciones sobre la aplicación de la idea de lo infinito a la cantidad continua, y a la discreta en cuanto se expresa en series

SUMARIO. — Posibilidad de aplicar dicha idea a muchos órdenes. Razones en pro y en contra de la infinidad lineal, de la numérica expresada en series, de la de las superficies y sólidos.

31. Una de las propiedades características de la idea de lo infinito es su aplicación a órdenes muy diferentes. Esto da lugar a importantes consideraciones que contribuyen no poco a la aclaración de dicha idea.

32. Desde el punto en que me encuentro tiro una línea en la dirección del norte y es evidente que puedo prolongarla hasta lo infinito. Dicha línea es mayor que otra cualquiera finita: ninguna de éstas puede ser tan larga como ella, porque siendo finita tendrá un valor determinado, por lo cual, si la superpongo a la infinita, sólo llegará hasta un cierto punto y no pasará de allí. Parece, pues, que esta línea es infinita en toda la propiedad de la palabra, porque, no habiendo medio entre lo finito e infinito, y no

siendo ella finita, pues que acabamos de demostrar que es mayor que todas las finitas, habrá de ser infinita.

La demostración anterior parece que nada deja que desear; no obstante, hay también en contra de la infinidad de dicha línea una razón concluyente. Lo infinito carece de límites, y esta línea los tiene, pues que, partiendo del punto desde el cual se la tira, hacia el norte, no se extiende en la dirección del sur.

33. Esta línea es mayor que todas las finitas, pero es dable encontrar otra mayor que ella. Si la suponemos prolongada en la dirección del sur, la que resulte de ella, más la prolongación, será más larga, y si en la dirección del sur se la prolonga hasta lo infinito, el resultado será una línea doble de la primera.

34. Con la prolongación de una línea hasta lo infinito en las dos direcciones opuestas parece que resulta una línea absolutamente infinita. A primera vista no se concibe que pueda haber un valor lineal mayor que el de una recta prolongada hasta lo infinito en direcciones opuestas; sin embargo, no es así; y considerando que al lado de esta recta se puede tirar otra, finita o infinita, y que la suma de las dos formará un valor lineal mayor que la primera, tenemos que ésta no era infinita, puesto que es dable encontrar otras mayores que ella. Y como, por otra parte, es evidente que se pueden tirar infinitas líneas prolongadas hasta lo infinito, resulta que ninguna de ellas forma un valor lineal infinito, puesto que no es más

que una parte de la suma lineal que resulta del conjunto de las líneas que se pueden tirar.

35. Reflexionando sobre esta contradicción que parece encontrarse en nuestras ideas se descubre que la idea de infinito es indeterminada y, por tanto, susceptible de aplicaciones diferentes. Así, en el caso que nos ocupa no puede dudarse de que la recta prolongada hasta lo infinito tiene alguna infinidad, pues que es cierto que carece de límite en sus respectivas direcciones.

36. Este ejemplo hace conjeturar que la idea de infinito no nos representa nada absoluto, pues que aun en los objetos que más claros se ofrecen a nuestro espíritu, cuales son los de la intuición sensible, encontramos bajo un aspecto la infinidad, que por otro vemos contrariada.

37. Lo que hemos observado en los valores lineales se extiende también a los numéricos expresados en series. En las matemáticas se habla de las series infinitas; pero, si bien se reflexiona, no hay ninguna que merezca este nombre. Sea la serie *a, b, c, d, e* . . . . . se la llamará infinita si sus términos continúan hasta lo infinito. No puede negarse que hay infinidad bajo un aspecto, porque falta el límite que ponga fin a la serie en un sentido; pero es evidente que el número de sus términos no será jamás infinito, pues que hay otros mayores, cual sería, por ejemplo, si al continuar la serie de izquierda a derecha la con-

tinuásemos al mismo tiempo de derecha a izquierda en esta forma: . . . . . *e, d, c, b | a, b, c, d, e* . . . . . en cuyo caso es evidente que el número de los términos sería duplo del primero.

Luego las series llamadas infinitas no lo son ni pueden serlo hablando con rigor.

38. Pero lo curioso es que la infinidad no se encuentra en la serie, ni aun suponiéndola prolongada en direcciones opuestas; porque, si a su lado imaginamos otra, es evidente que la suma de los términos de las dos será mayor que la de una de ellas, de donde resultará que ninguna será infinita. Y como es evidente que, sean cuales fueren las series, siempre se pueden imaginar otras, resulta demostrado que no puede haber una serie infinita en el sentido que los matemáticos toman la palabra serie, esto es, por una continuación de términos, no excluyendo la posibilidad de otras continuaciones a más de la supuesta infinita.

39. Las dificultades contra la infinidad lineal se extienden a la de superficie. Suponiendo un plano infinito es evidente que se pueden tirar infinitos planos distintos del primero y que le corten en infinita variedad de ángulos: la suma de estas superficies será mayor que una cualquiera de ellas. Luego la prolongación infinita de un plano en todas direcciones no constituye una verdadera superficie infinita.

40. Un sólido dilatado en todas direcciones parece infinito; pero si se reflexiona que en la idea ma-

temática del sólido no entra la de impenetrabilidad, se verá que dentro de un sólido infinito se puede colocar otro, cuyo volumen sumado con el del primero dará un valor duplo de éste. Sea E un espacio puro y vacío que imaginaremos infinito; sea M un mundo de igual extensión que se coloca en él y le llena; es evidente que E + M será mayor que E. Luego, aunque supongamos a E infinito igual a ∞, tendremos que, siendo M también igual a ∞, resultará E + M $= \infty + \infty = 2\infty$. Y como este valor expresa el volumen, el primero no será infinito, porque se puede duplicar. Si se prescinde de la impenetrabilidad, la operación puede repetirse hasta lo infinito; luego el primer infinito, lejos de merecer este nombre, parece una cantidad susceptible de incrementos infinitos.

CAPÍTULO VI

Origen de la vaguedad y aparentes contradicciones en la aplicación de la idea de lo infinito

SUMARIO. — Las dificultades en la aplicación de la idea prueban su existencia. Vaguedad de la misma. No es intuitiva. Qué sería si fuese intuitiva. Efecto de su naturaleza actual. Carácter de las ideas indeterminadas.

41. Las dificultades que se ofrecen al aplicar la idea de la infinidad parecen probar que dicha idea o no existe para nosotros o es muy confusa; pero estas mismas dificultades también indican, por otra parte, que la poseemos, y muy perfecta. ¿Por qué descubrimos que no son infinitos los números que a primera vista nos lo parecían? ¿Por qué negamos la infinidad de ciertas dimensiones, no obstante su infinita prolongación en un sentido? Porque examinando bien dichos objetos hallamos que no corresponden al tipo de la infinidad. Si este tipo no existiera en nuestro entendimiento ¿cómo sería posible que nos sirviésemos de él? ¿Cómo podríamos compararle los seres si él nos fuese desconocido? ¿Es posible saber cuándo una cosa llega a un extremo si no tenemos idea del ex-

tremo? Esto equivaldría a comparar sin punto de comparación, es decir, a ejercer un acto contradictorio.

42. A pesar de estas razones, que parecen concluyentes, en favor de la existencia de la idea de lo infinito, si interrogamos nuestro interior no podemos negar que experimentamos cierta vaguedad, cierta confusión, que inspira vehementes dudas sobre la realidad de esta idea. ¿Qué se le ofrece a nuestro espíritu al pensar en lo infinito? La imaginación abandonada a sí misma extiende el espacio, agranda las dimensiones de cuanto le ocurre, multiplica indefinidamente los números, pero sin ofrecer a la inteligencia nada con el carácter de infinito. Si prescindimos de la imaginación y nos referimos al entendimiento puro, aunque descubrimos en él un tipo para juzgar de la infinidad o no infinidad de los objetos que se le presentan, al reflexionar sobre el tipo en sí, perdemos la claridad que antes nos iluminaba y hasta nos quedamos perplejos sobre la existencia del mismo.

43. ¿Negaremos la existencia de dicha idea? ¿Abandonaremos el intento de explicarla? Creo que no debemos hacer ni uno ni otro, que es preciso admitirla, que no es imposible explicarla y que hasta se puede señalar la razón de la obscuridad que en ella encontramos.

44. Ante todo conviene advertir que una de las causas de la confusión en que andan envueltas las discusiones sobre la idea de lo infinito nace de que

no se hace distinción entre el conocimiento intuitivo y el abstracto (lib. 5.º, cap. XI). Si se hubiese atendido a esta distinción, se hubieran evitado muchas dificultades. Con decir que la idea de lo infinito no es intuitiva, sino abstracta, se prepara la solución a las principales objeciones que contra ella se dirigen.

45. La idea de infinidad no es para nosotros intuitiva, esto es, no ofrece a nuestro entendimiento un objeto infinito; esa intuición no puede verificarse mientras no veamos la misma esencia de Dios, como sucederá en la otra vida.

46. Si tuviésemos ahora la intuición de un objeto infinito, veríamos sus perfecciones infinitas tales como son, con sus propios caracteres; o más bien, veríamos cómo todas las perfecciones, dispersas en los seres limitados, se reúnen en una sola perfección infinita. Cuando quisiésemos referir la idea de lo infinito a objetos determinados, por ejemplo, a la extensión, veríamos que estos objetos se hallan en contradicción con la idea; no nos sería dable modificarla de varias maneras, aplicarla primero en un sentido y luego en otro muy diferente: la idea única, simplicísima, se referiría siempre a un objeto único, simplicísimo, y éste no indeterminado, no vago, como ahora, sino con la determinación de una existencia necesaria y de una perfección infinita. El ser infinito nos sería dado en intuición, como se nos dan los hechos de nuestra propia conciencia: el conocimiento que de él tendríamos sería de un objeto eminentemente incomuni-

cable, como predicado, a cualquier orden de cosas finitas; y cuando se nos preguntase si la idea de esa infinidad es aplicable a un número o una extensión, veríamos una contradicción tan manifiesta como si nos propusiéramos identificar un acto de nuestra conciencia con los objetos externos.

47. La indeterminación que nos ofrece la idea de infinidad, la facilidad que experimentamos para modificarla de varias maneras y aplicarla a objetos diversos en sentidos muy diferentes, nos está indicando que no es intuitiva, sino abstracta e indeterminada; que es uno de aquellos conceptos generales que nos sirven para tener algún conocimiento de las cosas cuya intuición no se nos ha concedido.

Esta observación basta para señalar el origen de la vaguedad que experimentamos en la idea de lo infinito. Como los conceptos indeterminados, por lo mismo que son indeterminados, no se refieren a ningún objeto en particular, ni a ninguna propiedad que por sí sola sea concebida como realizable, no encierran aquellas determinaciones que fijan de una manera absoluta nuestro conocimiento. La misma indeterminación con que ofrecen alguna propiedad de los seres da motivo a la diversidad de las aplicaciones, según son diversas las propiedades particulares que se combinan con la general. Si se nos da un triángulo rectángulo, conociendo la medida de todas sus líneas y de sus ángulos agudos, la determinación de la idea evita la vaguedad intelectual y no permite la aplicación a diversos casos de lo que de suyo es determinado y fijo;

pero si se nos da un triángulo rectángulo en general, sin determinársenos el valor de sus líneas y de sus ángulos agudos, las aplicaciones pueden ser infinitas. A medida que la idea del triángulo vaya siendo más general e indeterminada se aumentará la variedad de sus aplicaciones.

48. Las ideas indeterminadas, para representar algo, necesitan una propiedad a la cual se apliquen y que sea como la condición bajo la cual se realicen o se puedan realizar; hasta que dicha aplicación se verifica son formas intelectuales puras, a las cuales no se puede pedir la representación de nada determinado. Y no quiero decir con esto que dichas ideas sean conceptos vacíos e inaplicables fuera del orden sensible, como pretende Kant, cuya opinión llevo ya impugnada (lib. 5.º, caps. XIV, XV y XVI), sino que, concediéndoles un valor universal, les niego el que por sí solos tengan un valor representativo de algo realizable, sin más propiedad que lo que ellos expresan. Ateniéndonos al mismo ejemplo podemos observar que la idea *pura* de triángulo es irrealizable, porque todo triángulo *real* contendrá algo más que lo contenido en la idea, pues que será rectángulo u oblicuángulo, etc., etc., de todo lo cual prescinde la idea pura. Si las notas encerradas en el concepto van siendo más indeterminadas, la indeterminación del objeto será mayor, y, por consiguiente, más vago será lo que se ofrezca al entendimiento y más numerosas y variadas las aplicaciones que se podrán hacer de la idea. Así sucede en las de ser, no ser, límite y otras semejantes.

CAPÍTULO VII

Explicación fundamental de la idea abstracta de lo infinito

SUMARIO. — El límite y varias negaciones del mismo. Cómo generalizamos estas ideas. Ser y negación de límite constituyen la idea abstracta de lo infinito. No nos hace conocer una *cosa* infinita. Ejemplos de otras ideas semejantes.

49. Supuesto que nuestra idea de lo infinito no es intuitiva, sino abstracta, veamos cómo se puede explicar su verdadera naturaleza.

Tenemos idea del ser y de su opuesto el no ser: consideradas en sí mismas son ideas generales puras, sumamente indeterminadas, aplicables a cuanto se somete a nuestra experiencia.

De todo ser limitado podemos afirmar y negar algo: afirmar lo que es, negar lo que no es; el límite como tal no se concibe sino cuando se niega una cosa de otra.

50. Nuestro ser nos ofrece una actividad nunca agotada, pero siempre limitada, por la falta o la resistencia de los objetos; el mundo externo es un con-

junto de seres que se nos ofrece con mucha variedad de limitaciones.

Luego la experiencia tanto interna como externa nos da idea de lo finito, esto es, de un ser que envuelve algún no ser: el bruto siente, mas no entiende, *es* sensitivo, he aquí el ser; *no es* inteligente, he aquí el límite. El hombre es sensitivo e inteligente; el límite del bruto no es el del hombre. Entre los seres inteligentes el uno entiende más cosas que otro; el límite de éste no es el límite de aquél.

51. Encontrando límite en la experiencia interna y externa es evidente que podemos formarnos la idea general de límite, esto es, de una negación aplicada a un objeto.

52. La misma experiencia nos enseña que los límites de unas cosas no son los de otras, que tal límite aplicado a un objeto debe ser negado de otro; comparando los seres entre sí nos hallamos frecuentemente en el caso de *negar ciertos* límites. Como nuestro entendimiento tiene la fuerza de generalizar es evidente que la negación de *ciertos* límites que encontramos aplicable a muchos objetos podemos concebirla en general, teniendo un concepto indeterminado en que se incluyan estas dos ideas: *negación y límite*.

53. No veo que se pueda objetar nada a la posibilidad y existencia de este concepto; sin embargo, como necesito de este hecho para explicar la idea de

infinidad, voy a robustecerle con algunas observaciones.

Tenemos alguna idea de la negación en general; éste es un hecho primitivo de nuestro espíritu; sin él no son posibles los juicios negativos, ni nos sería dado conocer el principio de contradicción: es imposible que una cosa *sea y no sea* a un mismo tiempo: *no sea*, he aquí la negación; luego es indudable que la concebimos. Este concepto es general, pues no encierra ninguna determinación: se habla del no ser sin referirse a ningún objeto particular, ni siquiera a una especie o género que contenga alguna determinación; luego el concepto de la negación es general y absolutamente indeterminado.

54. Tenemos idea de límite, porque, como hemos visto ya, es una negación aplicada a un ser. Tenemos, además, la idea de negación de límite, porque, así como le concebimos aplicado o aplicable, podemos concebirle y le concebimos, en efecto, no aplicado o no aplicable. A cada paso negamos límites determinados: generalizando esta idea resulta la negación general de límite en general.

55. Con las observaciones que preceden podemos señalar lo que se contiene en la idea de lo infinito. En mi juicio esta idea es un concepto general que envuelve los dos siguientes: 1.º, ser en general; 2.º, negación de límite, también en general. La reunión de estos dos conceptos constituye la idea abstracta de lo infinito.

56. El concepto de límite generalizado y negado nos da alguna idea de la infinidad en abstracto, pero no idea de una cosa infinita. Sin conocer intuitivamente un objeto infinito, y sólo alcanzando a formarnos idea muy imperfecta de él, podemos hablar de la infinidad sin caer en contradicción, determinando los casos en que se halla aplicada a un ser o a un orden de seres, real o posible. Si bien se observa, el hombre tiene muchas ideas de este género vago, pero que, no obstante, le sirven para cuanto necesita. Hagámoslo sensible con algunas aplicaciones.

57. Se le muestran a un ignorante algunos sabios, y se le asegura que uno entre ellos sabe más que todos los otros juntos. El pobre ignorante no tiene ninguna idea de lo que sabe el que más ni el que menos, ni del grado de la ciencia, ni de la ciencia misma, pero tiene en general las ideas de grado, de más y de menos, así como la de conocimiento; pues bien, esto le basta para hablar, sin contradecirse ni confundirse, de la mayor ciencia del uno y de la menor ciencia de los otros, y aun para resolver con acierto las cuestiones que se le ofrezcan sobre la ciencia de aquellos individuos, en cuanto se hallan contenidas en la idea general de que la ciencia de uno es mayor que la de todos los otros juntos.

Otro ejemplo: Un dependiente de un establecimiento donde se hallen reunidos los más bellos productos del arte puede hablar de todos ellos sin confundirse ni contradecirse, aun cuando sea incapaz de conocer su mérito e ignore absolutamente las

circunstancias que constituyen la belleza de los objetos. Le bastará tener idea de perfección o belleza en general y vincular con ciertos signos arbitrarios los grados de perfección o belleza de los objetos para que pueda designarlos a los concurrentes y ponderar la mayor habilidad de un artista, la menor felicidad de otro, el atinado acierto de aquél, los desaciertos de éste, el mayor valor de las obras del primero, la inferioridad de las del segundo, y formar otros pensamientos por este tenor, que a primera vista pudieran hacernos creer que el dependiente es un artista consumado, o cuando menos un aficionado de grande inteligencia y de gusto exquisito.

58. Fácil sería manifestar con otros ejemplos la fecundidad de ciertas ideas generales, y cómo se prestan a innumerables combinaciones, sin que por ellas conciba el entendimiento nada determinado. He aquí precisamente lo que nos sucede con la idea de lo infinito: en vano nos preguntamos qué es lo que corresponde a ella en nuestro interior; el concepto de ser en general y de negación de límite nada nos presentan fijo, sino ciertas condiciones abstractas a que vamos sometiendo los objetos a medida que se ofrecen a nuestra intuición, o que por lo menos se nos presentan con algunas propiedades que los caractericen, permitiéndonos formar una idea menos vaga de la negación del límite.

CAPÍTULO VIII

Se comprueba con aplicaciones a la extensión la definición de la infinidad

SUMARIO. — De qué provienen las anomalías en la aplicación. Infinidad de una recta. De un valor lineal. Se explican las contradicciones aparentes. Si se concibe un valor lineal absolutamente infinito. Diferencia entre su concepto y su intuición sensible.

59. Hemos explicado la idea de infinidad en general por los conceptos indeterminados de ser y negación de límite. Para cerciorarnos de que la explicación es fundada y de que se han señalado los caracteres constitutivos del concepto veamos si sus aplicaciones a objetos determinados corresponden a lo que se ha establecido en general.

Si la idea de infinidad consiste en lo que se ha dicho, se verificará que será susceptible de aplicarse a todos los objetos de la intuición sensible o del entendimiento puro, obteniéndose los resultados que deben obtenerse, inclusas las anomalías que anteriormente se han hecho notar (cap. V).

60. Las anomalías, o más bien contradicciones, que parecen encontrarse en las aplicaciones de la

idea de infinidad, ofreciéndose como infinita una cosa que luego se descubre no serlo, se originan de que se aplica dicha idea bajo condiciones diferentes. Esta variedad no sería posible si la idea representase algo determinado; pero como sólo contiene la negación de límite en general, unida a un ser también en general, resulta que esta negación la sometemos en cada caso a condiciones particulares, y así sucede que, cuando pasamos a otras condiciones, la idea general no puede darnos el mismo resultado.

61. Una línea tirada desde el punto en que nos encontramos, en dirección del norte y prolongada hasta lo infinito, nos ha resultado infinita y no infinita (cap. V). Esta contradicción sólo es aparente; en la realidad no hay más que el diferente resultado a que debe conducir la idea general por la condición bajo la que se le aplica.

Cuando consideramos una línea prolongada hasta lo infinito en la dirección del norte no aplicamos la idea de infinito a un valor lineal en abstracto, sino a una recta que parte de un punto y prolongada sólo en una dirección: el resultado es el que debe ser; se afirma la negación del límite bajo una condición; el infinito resulta sujeto a la misma condición. Se dirá que no hay medio entre el sí y el no, y, por consiguiente, entre lo infinito y no infinito; pero no es difícil soltar la dificultad observando que el sí y el no para ser contradictorios se han de referir a una misma cosa, lo que no sucede cuando se han cambiado las condiciones del objeto.

62. Si en vez de suponer una prolongación sola hubiésemos tratado de aplicar la negación de límite a una recta en general, es evidente que debiéramos haberla prolongado en los dos sentidos opuestos; entonces nos resultaba un nuevo infinito con arreglo a la nueva condición.

Ya hemos visto (cap. V) que ni aun en este caso teníamos un valor lineal infinito en todo rigor, pues que esta recta sólo formaba parte de la suma de otras que se podían imaginar. ¿Qué diremos, pues, de ella? ¿Será infinita o no? Ambas cosas se pueden decir haciendo la distinción debida. Será infinita, esto es, tendremos la idea de infinidad o negación de límite, aplicada con todo rigor a una línea recta *sola;* pero si, en vez de tratar de *una recta sola,* se trata de un *valor lineal,* sin ninguna condición, la línea supuesta no será infinita; la negación de límite no está aplicada bajo aquella condición; el resultado, pues, será diferente, dejará de ser infinito.

63. Considerando dos líneas solas se puede hacer notar la misma anomalía. Supóngase una recta prolongada en los dos sentidos hasta lo infinito, y descríbase a su lado una curva que en ondulaciones continuas se vaya prolongando hasta lo infinito en dirección paralela a la recta. Serán ambas infinitas según cómo se las considere. Si se atiende sólo a su dirección, prescindiendo del valor lineal que encierran, ambas son infinitas; pero si se atiende a éste la curva es más larga que la recta, porque es evidente que, tomando una parte de la curva correspondiente a una parte de

la recta, y extendiendo o rectificando la de la curva, resultará mayor que la de la recta, y como esto se puede hacer en toda la prolongación de las líneas tendremos que el valor lineal de la curva será mayor que el de la recta en proporción a la ley de sus ondulaciones.

64. Por esta doctrina se echa de ver cómo la idea de infinidad puede aplicarse bajo diferentes condiciones y producir diferentes resultados sin ninguna contradicción. Lo que es infinito bajo un aspecto no lo es bajo otro, y de aquí procede lo que se llama *órdenes de infinitos* y que tanto figuran en las matemáticas; pero repito que estas contradicciones no son susceptibles de explicación si se atribuye a la idea de infinito un valor absoluto y no se la considera como la representación abstracta de negación de límite.

65. ¿Es posible concebir en una línea recta o curva una longitud infinita absolutamente hablando, o sea un valor lineal al cual se aplique absolutamente la negación de límite? Creo que no; porque, sea cual fuere la línea que consideremos, siempre se podrán tirar otras, cuyo valor sumado con el de la primera será mayor que el de esta sola. He aquí un caso en que hallamos contradicción entre la negación de límite y la condición a la cual se la quiere someter. Se exige un valor lineal al cual se aplique absolutamente la negación de límite, y por otra parte se exige que este valor lineal se presente en una línea determinada, la cual, por el hecho de ser determinada, excluye la ne-

gación absoluta de límite: se ponen en el problema datos contradictorios, el resultado ha de ser, pues, una contradicción.

66. ¿Qué deberemos suponer para concebir un valor lineal absolutamente infinito? Bastará no suponer ninguna condición que excluya la negación absoluta de límite. Aquí es menester distinguir entre el concepto puro y la intuición sensible en que se exprese. El concepto de un valor lineal infinito existe desde el momento que unimos las dos ideas generales: valor lineal y negación de límite. La intuición sensible en que pueda representarse dicho concepto no es tan fácil excogitarla, ni aun en general. Para llegar a ella en algún modo, es preciso que imaginemos un espacio sin ningún límite, y que entonces, considerando en general todas las líneas que en él se pueden tirar rectas o curvas, en todas direcciones y bajo todas las condiciones posibles tomemos la suma de todos estos valores lineales: el resultado será un valor lineal absolutamente infinito, porque le habremos aplicado la negación de límite sin ninguna restricción.

67. Del mismo modo podremos obtener un valor de superficie infinito, porque es evidente que se le puede aplicar todo cuanto hemos dicho de los valores lineales.

68. Es de notar que en todos estos casos aplicamos la negación de límite a la extensión considerada únicamente en algunas de sus dimensiones. Si quere-

mos obtener una extensión infinita absoluta es necesario que no prescindamos de ninguna dimensión; por manera que el infinito absoluto de este orden es la extensión en todas sus dimensiones, negado absolutamente el límite. Pero también es de notar que, aun para obtener un valor de líneas o de superficies absolutamente infinito, necesitamos ya presuponer el valor de extensión absolutamente infinito, pues a esto equivale el suponer el espacio infinito en que se puedan tirar las líneas y las superficies en todas las direcciones y bajo todas las condiciones posibles.

CAPÍTULO IX

Concepto de un número infinito

SUMARIO. — Cómo se forma esta idea. No representa nada determinado. Aplicaciones.

69. ¿Concebimos nosotros un número infinito? Por una parte parece que no, pues que dudamos de su posibilidad, duda que no existiría si tuviéramos su idea. Por otro lado parece que sí, pues que conocemos desde luego cuándo un número no es infinito, lo que no sucedería si no tuviésemos idea de número infinito.

Lo que hemos demostrado con respecto a la infinidad de las series (cap. V) parece indicar que la idea del número infinito es una ilusión, puesto que números que habíamos creído infinitos se nos presentan luego como no infinitos.

Yo creo que esta cuestión se puede resolver por los mismos principios que las del capítulo precedente. No veo ninguna dificultad en admitir la idea de un número infinito, ni que de ella resulte contradicción de ninguna clase.

70. Número es una colección de unidades; esta idea nosotros la tenemos en toda su generalidad; para concebir el número no necesitamos saber ni de qué clase son ni cuántas. La idea de número en general prescinde absolutamente de semejantes determinaciones. Es evidente que, sea cual fuere el número determinado que imaginemos, siempre podemos concebir otro mayor; aun cuando al número le podemos señalar un límite, éste podemos retirarle indefinidamente, de suerte que el límite de uno no sea el límite de otro. Unimos, pues, a la idea de número la idea de límite y la de negación de cierto límite; luego, si además unimos a la idea de número en general la de negación de todo límite en general, formaremos idea de un número infinito.

71. ¿Qué nos representará esta idea? Nada determinado: es un concepto enteramente abstracto, formado de dos igualmente abstractos: número y negación de límite. No le corresponde ningún objeto determinado; es obra de nuestro entendimiento referida a objetos en general, sin determinación de ninguna especie. Ahora podremos resolver las dificultades arriba indicadas.

72. ¿Por qué una serie de términos se nos ofrece como infinita y luego, bien examinada, vemos que no reúne los caracteres de infinidad? Porque en el primer caso aplicamos la negación de límite bajo una condición de que nos desentendemos en el segundo.

Tomemos una serie: *a, b, c, d, e* . . . . . Es evi-

dente que la podemos continuar hasta lo infinito y concebir que se niega todo límite a su prolongación: el número de términos es infinito en este sentido porque la idea de negación de límite está realmente aplicada a la serie. Cuando preguntamos si el número de los términos es infinito absolutamente, prescindimos de la condición con que habíamos unido la negación de límite; lo que era, pues, infinito en un caso no puede serlo en otro: no hay una verdadera contradicción, porque el sí y el no se refieren a suposiciones diferentes.

73. Tomemos una línea y midámosla por pies. Prolongando esta línea se multiplicará el número de pies, y en general podemos concebir negado el límite a dicha multiplicación. Entonces el número de pies resultará infinito. Considerando luego que el pie tiene doce pulgadas, si en vez de tomar por unidad el pie tomamos la pulgada, el resultado será un número doce veces mayor: he aquí dos números infinitos mayores el uno que el otro. ¿Hay en esto alguna contradicción? No, por cierto; lo que hay es una diferente combinación de ideas. En el primer caso la idea de negación de límite estaba subordinada a una condición: la división de la línea en pies; en el segundo introducimos una condición diferente: la división de la línea en pulgadas.

74. Pero se nos replicará tal vez: Estos números considerados en sí mismos, prescindiendo de que se refieran a pies o a pulgadas, ¿son iguales o no, y

en ambos casos son infinitos o no? La objeción se desvanece haciendo notar la equivocación en que se funda. Si se prescinde enteramente de toda relación a divisiones determinadas se considera el número en general, en cuyo supuesto no hay dos casos, sino uno; sólo entonces no puede haber relación de mayor y menor, porque sólo se tiene el concepto del número en general combinado con la idea de negación de límite también en general: el resultado, pues, será el número infinito en toda su abstracción (70).

La dificultad estriba en una contradicción, que a primera vista no se nota; se quiere prescindir de condiciones particulares, para saber si los números en sí son infinitos o no, y no se quiere prescindir de ellas, pues sólo atendiendo a las mismas tiene sentido la objeción, que siempre supone la división en varias especies de unidades. Cuando se habla, pues, de *estos* números, y al mismo tiempo se pretende considerarlos *en sí*, se incurre en una contradicción, tomándolos a un mismo tiempo con las condiciones particulares y sin ellas.

75. Inferiremos de lo dicho que el concepto de número infinito considerado en su mayor abstracción, prescindiendo de la naturaleza y relaciones de las cosas numeradas, no es contradictorio, pues que no encierra más que las dos ideas de número, o sea conjunto de seres y absoluta negación de límite; pero esto no es bastante para afirmar que el número infinito sea realizable. El número infinito no puede ser actual sin que haya un conjunto de seres infinito, y estos

seres realizados no pueden ser seres abstractos, que no encierren nada más que ser, sino que han de tener sus propiedades características y han de estar sujetos a las condiciones que éstas les impongan. Como en el concepto general se prescinde absolutamente de dichas condiciones, no puede descubrirse por el concepto solo la contradicción que en ellas pueda haber, de donde resulta que, no encerrándose en el concepto ninguna contradicción, se puede tropezar con ella tan pronto como se quiera realizar lo que está contenido en el mismo. Así podrá suceder que, sin ser contradictorio el concepto general e indeterminado, lo sea su realización, a la manera que se conciben perfectamente ciertas teorías mecánicas, que, sin embargo, no pueden reducirse a la práctica porque no lo consiente la materia a que se debieran aplicar. Los seres finitos son, por decirlo así, la materia en que se han de realizar los conceptos metafísicos e indeterminados: la posibilidad de éstos no prueba de una manera absoluta la posibilidad de aquéllos. La realidad puede traer consigo tales determinaciones que envuelvan una contradicción que en el concepto general se hallaba en estado latente y que al llegar a la realidad se pone de manifiesto.

CAPÍTULO X

Concepto de la extensión infinita

SUMARIO. — En qué consiste. Su imaginación es imposible. Observaciones sobre una dificultad del párrafo 40.

76. ¿Es concebible la extensión infinita? Este concepto incluye dos ideas: la de extensión y la de negación absoluta de límite. La de extensión es a su vez un concepto general, referido a esa intuición, que, sea lo que fuere en sí y en su objeto, representa la extensión o el conjunto de las tres dimensiones, cuya forma pura es el espacio. Es evidente que nosotros podemos reunir en un concepto estas dos ideas: extensión en general y negación de límite; y si a esto se llama idea de una extensión infinita es claro que poseemos dicha idea. Salta a los ojos que, en este concepto de la extensión infinita, se prescinde de todas las condiciones de realidad, y que no sabemos todavía si en la naturaleza de los seres extensos se hallaría algo que se opusiese a la absoluta infinidad de su extensión; y, por consiguiente, ignoramos si hay aquí alguna contradicción latente que no podemos conocer por sólo el concepto general.

77. Nótese bien que aquí hablo de la idea y no de la representación sensible de la extensión, porque si bien tengo por posible, aun para nosotros, el concepto de una extensión infinita, no pienso lo mismo de su representación sensible. Ésta podemos dilatarla indefinidamente, mas no hacerla infinita.

A más de que la conciencia nos atestigua dicha imposibilidad, la razón la demuestra. En efecto: las representaciones sensibles internas no son más que una repetición de las externas, o cuando menos están formadas de los elementos que éstos suministran. La vista y el tacto son los dos sentidos que nos producen representación de extensión, y es evidente que ambos necesitan un límite: al tacto no se le ofrece sino lo inmediato; la vista no ve sin un límite que le envíe los rayos luminosos. Las representaciones sensibles internas, sean las que fueren, no pueden perder ese carácter de limitación: dilatarán el objeto cuanto se quiera, retirarán el límite, mas no le destruirán, so pena de destruirse a sí propias. Luego es imposible para nosotros y para todo ser sensible la imaginación de una extensión infinita.

78. Contra la infinidad de la extensión, en cuanto nos la podemos representar en un volumen sin límites, he propuesto más arriba (40) una dificultad fundada en que, como la idea de impenetrabilidad no entra en el concepto de sólido dentro de un infinito, se podrá colocar otro, y así sucesivamente, por manera que la penetrabilidad da origen a otra serie que tampoco tendrá fin. Pero esta dificultad, que es con-

cluyente si se trata del concepto de sólidos que encierra algo más que la pura idea de extensión, no lo es cuando nos limitamos a esta idea, porque entonces la extensión implica necesariamente el que unas partes estén *fuera* de otras, pues que sin este *fuera* no es posible concebirla. Es cierto que dentro de una parte del espacio puede situarse un cuerpo, y que, despojando a éste de la impenetrabilidad, podemos todavía colocar otro en el mismo lugar, y así hasta lo infinito; pero en tal caso concebimos ya algo más que extensión pura; unimos algo más, siquiera en general e indeterminadamente, a la idea de cosas situadas, pues de otro modo no distinguiríamos entre el espacio, representante de la extensión pura, y los sólidos que en él se colocasen; y aun estos mismos no los distinguiríamos entre sí, a no reconocer en ellos alguna diferencia siquiera en general e indeterminadamente.

79. Parece, pues, más probable que la idea pura de la extensión infinita está en la de un volumen infinito, la cual no es otra que la del espacio. Lo demás que puede introducirse en la idea es un elemento extraño a la misma, pues a la extensión pura añade algo que no le pertenece, como son las diferencias entre los seres extensos, aunque concebidas con indeterminación.

CENTRO COORDINADOR DE BIBLIOTECAS · BURGOS ·

CAPÍTULO XI

Sobre la posibilidad de la extensión infinita

SUMARIO. — Dificultad sobre la posibilidad intrínseca y extrínseca. Omnipotencia. Solución.

80. ¿Qué pensaremos de la posibilidad de esas infinidades que nosotros concebimos? Examinémoslo.

¿Es posible una extensión infinita? No se descubre ninguna repugnancia: la idea de extensión y la de negación de todo límite no se excluyen, por lo menos según nuestro modo de concebir; más bien tenemos dificultad en concebir el límite absoluto de la extensión que no en concebirla ilimitada: más allá de todo término imaginamos espacios sin fin.

81. Considerando la cuestión con respecto a la omnipotencia divina, tampoco se descubre ninguna imposibilidad en la existencia de una extensión sin límites. Más allá de toda extensión puede Dios criar otra extensión; si suponemos que haya querido aplicar su fuerza creadora a toda la extensión posible, habrá criado una extensión infinita.

82. Ofrécese aquí una dificultad. Si Dios hubiese criado una extensión infinita no podría criar otra extensión; luego su poder estaría agotado, luego no sería infinito.

Esta dificultad nace de que se entiende en un sentido falso el poder infinito. Cuando se dice que Dios lo puede todo no se quiere significar que pueda hacer cosas contradictorias; la omnipotencia no es un atributo absurdo, como lo sería si se refiriese a cosas absurdas. Una extensión absolutamente infinita es contradictoria con otra extensión distinta, pues por lo mismo que es infinita absolutamente, contiene todas las extensiones posibles. Si la suponemos existente no será posible otra distinta de ella; al afirmar que Dios no podría producir otra no se limita su omnipotencia, sólo se dice que no puede hacer una cosa absurda.

83. Aclaremos más la solución anterior. La inteligencia de Dios es infinita y no puede entender más que lo que ahora entiende: todo progreso supondría imperfección, pues que envolvería mudanza de una inteligencia menor a una inteligencia mayor. Ahora bien; si se dice: Dios no puede entender más de lo que entiende en la actualidad, ¿se limita su inteligencia? Es cierto que no, pues que no puede entender más porque entiende todo lo real y todo lo posible, y no es dable concebir sin contradicción que pueda entender más que lo que entiende en la actualidad; esto no limita la inteligencia, antes afirma su infinidad, porque no es susceptible de perfección, por

lo mismo que es infinita. Con este ejemplo se comprende el sentido de la expresión *no puede* aplicada a Dios: lo que se niega no es una perfección, sino un absurdo, por cuya razón observa muy oportunamente Santo Tomás que más bien se debiera decir que la cosa no puede ser hecha que no que Dios no puede hacerla.

CAPÍTULO XII

Solución de varias dificultades contra la posibilidad de una extensión infinita

SUMARIO. — La que se funda en la relación de las propiedades con la substancia. La que estriba en la diferencia entre lo finito y lo infinito. Varias consideraciones sobre estas diferencias. Nueva dificultad fundada en la aparición y desaparición de extensiones infinitas.

84. Las discusiones sobre la posibilidad de una extensión infinita datan de muy antiguo, y no puede menos de ser así, supuesto que el grandioso espectáculo del universo y los espacios que imaginamos más allá de todo confín deben suscitar naturalmente las cuestiones que siguen. ¿Existe algún límite de tamaña inmensidad? ¿Puede existir? ¿Es posible que no exista?

Algunos filósofos opinan en contra de la posibilidad de una extensión infinita; examinemos las razones en que se fundan.

85. La extensión es propiedad de una substancia finita, y lo que pertenece a una cosa finita no puede ser infinito, pues no se concibe cómo la infi-

nidad de ninguna clase puede caber en un ser finito. Este argumento no es concluyente. Es verdad que la substancia extensa es finita, en el sentido de que no tiene la infinidad absoluta, cual se concibe en el Ser Supremo; mas de aquí no se infiere que no pueda ser infinita bajo ciertos aspectos. Con decir que ninguna substancia finita puede tener ninguna propiedad infinita, porque las propiedades dimanan de la substancia y de lo finito no puede salir lo infinito, tampoco se consolida la razón. Para que este argumento valiese sería menester probar que todas las propiedades de un ser dimanan de su substancia; las figuras de los cuerpos son propiedades accidentales de los mismos, y, sin embargo, muchas de ellas no tienen ninguna relación con la substancia, son meros accidentes que aparecen o desaparecen, no por la fuerza interior de la substancia, sino por la acción de una causa externa. Nosotros vemos la extensión en los cuerpos; pero no conociendo la esencia de la substancia corpórea no podemos decir hasta qué punto están ligadas dicha propiedad y la substancia, y si aquélla dimana de ésta o es únicamente una cosa que se le ha dado y que se le puede quitar sin alteración esencial (véase lib. 3.º, caps. XIX, XXI, XXIV, XXV, XXVI, XXVII y XXVIII).

Además, al decir que de lo finito no puede salir lo infinito no negamos que de una substancia finita en su esencia pueda salir cierta propiedad infinita. En efecto: por lo mismo que en tal caso admitiríamos la propiedad infinita podríamos admitir también todo lo que fuese necesario en la substancia para que en ella

se radicase dicha propiedad, con tal que se salvase el carácter de finito que debe siempre tener toda criatura. Cuando se niega de éstas el que sean infinitas y que puedan serlo se habla de la infinidad esencial, de la que implica necesidad de ser e independencia absoluta bajo todos respectos; mas no se trata de una infinidad relativa, cual lo sería la de extensión.

Empezar por sostener que la extensión infinita es imposible, porque toda propiedad de la substancia finita es finita, equivale a suponer lo mismo que se disputa; pues precisamente la cuestión está en si una de estas propiedades, la extensión, puede ser infinita. Para afirmar que ninguna lo puede ser es necesario probar que lo mismo se verifica de la extensión, pues de otro modo la proposición negativa: «Ninguna propiedad de la substancia finita es infinita», no podría establecerse. Por donde se ve que el argumento que combatimos implica en algún modo una petición de principio, cuando se funda en una proposición general, de la que no podemos estar ciertos antes de tener resuelta la cuestión presente.

86. La extensión infinita debiera ser la mayor de todas, y no hay ninguna que pueda tener este carácter. Dada una cualquiera, Dios puede quitarle una cierta cantidad, por ejemplo, una vara, y en este caso la extensión infinita se habrá convertido en finita, porque será menor que la primera, y como la diferencia entre las dos será de sola una vara resultará que ni aun la primera habrá sido infinita, pues entre lo

finito y lo infinito es imposible que no haya más diferencia que de una vara.

Esta dificultad merece una contestación bien meditada, porque a primera vista parece tan concluyente que no se concibe la posibilidad de una solución satisfactoria.

La proposición de que la diferencia entre lo finito y lo infinito no puede ser finita no es de todo punto exacta, y da lugar a diversas consideraciones. Ante todo es necesario advertir que la diferencia entre dos cantidades positivas, finitas o infinitas, no puede ser absolutamente infinita, en el sentido del minuendo. Diferencia es el exceso que va de una cantidad a otra, y esto entraña por necesidad algún límite, pues por lo mismo que se trata sólo de exceso se entiende que no entra en la diferencia la cantidad excedida. Llamando D la diferencia, A la cantidad mayor y a la menor, digo que D en ningún caso puede ser infinita. Por el supuesto tenemos: $D = A - a$; luego $D + a = A$; luego para que llegue D al valor de A es necesario añadirle a; luego D no puede ser infinita. Si suponemos A infinita haciendo $A = \infty$, tendremos: $D = A - a = \infty - a$, lo que nos da: $D + a = \infty$. Luego para que D se nos haga infinita necesita que le añadamos a, y nunca será $D = \infty$ sino en el caso de $a = o$; pero entonces no será una verdadera diferencia, pues la ecuación $D = A - a$ se convertirá en $D = A - o = A$, y por tanto la diferencia no será real, sino figurada.

Se sigue de lo dicho que ninguna diferencia entre cantidades positivas puede ser infinita absolutamente,

y que si en algún modo lo es no puede serlo en el sentido del minuendo, y que en tal caso el reunir estas dos ideas de diferencia e infinito es incurrir en una contradicción (1).

La diferencia entre una cantidad infinita y otra finita dada no podrá ser otra finita dada, sino que será infinita en algún sentido. Supongamos una línea infinita y otra finita de un valor dado; la diferencia entre las dos no la podemos expresar en un valor lineal finito dado. Porque, supuesto que la línea es finita y dada, podremos superponerla a la línea infinita en una cualquiera de sus direcciones y desde uno cualquiera de sus puntos, en cuyo caso llegará hasta un cierto punto de la infinita, pero ésta continuará prolongándose hasta lo infinito. Si suponemos otra línea finita dada, en la cual pensamos representar la diferencia, deberemos superponerla a la infinita desde el punto en que acaba la otra finita, y es evidente que se acabará en otro punto determinado por la longitud de la misma, luego no agotará la diferencia entre la línea infinita y la finita.

El mismo resultado se encuentra con expresiones algebraicas. Si A es un valor finito dado, la diferencia entre A y ∞ no puede ser otro valor finito dado. Porque expresando la diferencia por D tendremos $\infty - A = D$. Luego $D + A = \infty$, luego si ambos

---

(1) Hablo de diferencia entre cantidades *positivas*, porque en no suponiéndolas tales se puede representar algebraicamente una diferencia infinita. Sean estas dos cantidades $(\infty - a)$ y $(-a)$. Buscando la diferencia tenemos: $D = (\infty - a) - (-a) = \infty - a + a = \infty$.

fuesen valores finitos dados, un infinito resultaría de dos valores finitos dados, lo que es imposible.

Se infiere de esto que una diferencia puede ser infinita en cierto sentido según la acepción que diésemos a la palabra infinidad. Si desde el punto en que nos hallamos se tira una línea en la dirección del norte hasta lo infinito, y luego se la prolonga en la dirección del sur también hasta lo infinito, la diferencia entre la suma de las dos y una de ellas será infinita en un solo sentido (cap. VIII).

Lo que hallamos en valores lineales lo encontraremos también en expresiones algebraicas: si tenemos el valor infinito 2∞ y lo comparamos con ∞ resultará $2\infty - \infty = \infty$.

En general, teniendo un valor infinito cualquiera podemos sacar con respecto a él una diferencia finita cualquiera, con tal que no tomemos por substraendo un valor finito dado. Sea ∞ el valor infinito, digo que podemos encontrarle una diferencia finita. Porque siendo ∞ un valor infinito contiene todos los valores finitos de su orden; luego contiene el valor finito A, y por consiguiente puedo formar esta ecuación: $\infty - A = B$. Sea cual fuese el valor de B, tengo que lo que va de B a ∞ es A, pues con sólo añadir A a B me resulta ∞. La ecuación $\infty - A = B$ me da $B + A = \infty$, y también $\infty - B = A$, y como A es un valor finito dado por el supuesto, y A es la diferencia finita dada entre ∞ y B, resulta que a todo valor infinito se le puede encontrar una diferencia finita.

Inferiremos de esto que el poderse asignar a una

extensión infinita una diferencia finita no prueba nada contra su verdadera infinidad. Lo infinito, por lo mismo que es tal, contiene todo lo perteneciente al orden en que es infinito: tomando uno cualquiera de aquellos valores y considerándole como una diferencia nos resultará una diferencia finita. Mas esto, lejos de probar la falta de infinidad, confirma su existencia, pues indica que todo lo finito está contenido en lo infinito.

En tal caso el substraendo será infinito bajo cierto aspecto; pero no lo será en el orden del minuendo, por faltarle la cantidad que se ha quitado.

87. Hay en contra de la infinidad absoluta de la extensión otro argumento que me parece más fuerte que ninguno de los anteriores, y que no sé por qué no habrá ocurrido a los que combaten dicha posibilidad; helo aquí. Supongamos existente una extensión infinita. Dios puede anonadarla y después criar otra nueva igualmente infinita. La suma de las dos es mayor que una cualquiera de ellas; luego ninguna de por sí será infinita. Es evidente que este aniquilamiento se puede suponer repetido tantas veces como se quiera, de donde resultará una serie de extensiones infinitas. Los términos de esta serie no pueden existir a un mismo tiempo, pues que una extensión finita actual excluye las otras; luego, como la suma de las extensiones es mayor que un número cualquiera de los sumandos, la extensión infinita absoluta debe hallarse, no en los sumandos, sino en la suma, luego la extensión infinita en acto es intrínsecamente imposible.

Para desvanecer esta dificultad se debe distinguir entre la extensión y la cosa extensa: toda la cuestión gira sobre la posibilidad intrínseca de la infinidad de la extensión considerada en sí, prescindiendo absolutamente del sujeto en que se halla. La dificultad propuesta hace desfilar a nuestros ojos una serie de extensiones infinitas que se suceden; pero, si bien se reflexiona, la sucesión se verifica entre los seres extensos, cuyo número se va multiplicando, pero no en la extensión misma. La idea pura de la extensión infinita que tenemos para un caso no se aumenta con las nuevas extensiones que vienen; la extensión aparece, desaparece, reaparece y vuelve a desaparecer, mas con esto no se aumenta. La sucesión nos indica la posibilidad intrínseca de su aparición y desaparición, su contingencia esencial, por lo que no le repugna el dejar de existir cuando existe y el pasar de nuevo de la no existencia a la existencia. Examinemos nuestras ideas y echaremos de ver que, concebida la extensión infinita, no la podemos agrandar con ninguna suposición imaginable, y que todo cuanto hacemos se reduce a una sucesión de producciones y aniquilamientos. La idea de la extensión infinita parece un hecho primitivo de nuestro espíritu; esa infinidad que imaginamos en el espacio no es otra cosa que el resultado de los esfuerzos de nuestra idea para expresarse en una realidad. Habiendo sido criados con intuición sensible, se nos ha dado la posibilidad de dilatar esa intuición en una escala infinita; para esto necesitábamos la idea de una extensión infinita.

CAPÍTULO XIII

Si existe la extensión infinita

SUMARIO. — Opinión de Descartes y de Leibniz. Observaciones del autor.

88. La cuestión sobre la posibilidad de una extensión infinita es muy diferente de la de su existencia. Admitiendo la primera se puede negar la segunda.

Descartes sostiene que la extensión del mundo es indefinida; pero esta palabra, que puede tener un sentido muy razonable si se refiere al alcance de nuestra inteligencia, carece de significado cuando se la aplica a las cosas. No hay inconveniente en decir que la extensión del mundo es indefinida, si se entiende que nosotros no podemos asignar sus límites; pero en la realidad los límites existirán o no existirán, independientemente de la posibilidad de asignarlos nosotros; no hay medio entre el sí y el no; luego no hay medio entre la existencia de los límites y su no existencia. Si existen, la extensión del mundo es finita; si no existen, es infinita; en todo caso la palabra indefinido no expresa nada.

El argumento de Descartes, si prueba algo, prue-

ba la verdadera infinidad del mundo; pues que si hemos de retirar indefinidamente los límites de éste, porque indefinidamente concebimos siempre una extensión más allá de toda otra extensión, como por otra parte sabemos que esta serie de conceptos no tiene ningún límite, podemos trasladar desde luego la ilimitación al objeto que corresponde a los conceptos y afirmar que la extensión del mundo es absolutamente infinita. Desgraciadamente, el argumento de Descartes flaquea por su base, pues consiste en un tránsito del orden ideal, o más bien imaginario, al real, tránsito que una sana lógica no puede permitir (véase lib. 3.º, cap. VIII).

89. Leibniz sostiene que, si bien parece que Dios puede hacer el universo material finito en extensión, no obstante, es más conforme a su sabiduría el no haberlo hecho. «Yo no digo, como se me imputa aquí, que Dios no pueda dar límites a la extensión de la materia; mas parece que no lo quiere y que ha considerado mejor el no dárselos.» *(Cartas entre Leibniz y Clarke.* Respuesta a la 4.ª réplica de Clarke, § 73.) La opinión de Leibniz se funda en su sistema del optimismo, sujeto a muchas dificultades de que no me es posible hacerme cargo aquí.

90. Emitiendo ingenuamente mi opinión diré que ésta es una cuestión irresoluble por principios puramente filosóficos; pues que, no hallando en las ideas ninguna necesidad intrínseca en pro ni en contra de la existencia de una extensión infinita, debemos espe-

rar la resolución de lo que nos enseñe la experiencia, y ésta es imposible tratándose de una extensión infinita; todo el tiempo que se gasta en resolver dicha cuestión es completamente perdido. Lo que podemos asegurar es que la extensión del mundo excede a toda ponderación; que cuanto más adelantan las ciencias astronómicas tanta mayor profundidad se descubre en el océano del espacio. ¿Dónde está la ribera? ¿Hay siquiera alguna? La sola razón no es capaz de resolver semejantes cuestiones. ¡Y qué sabemos nosotros, pobres gusanos que nos arrastramos un momento sobre ese pequeño montón de polvo que apellidamos globo de la tierra!

CAPÍTULO XIV

Sobre la posibilidad de un número infinito actual

SUMARIO. — Si existiese no se podría multiplicar. No se puede expresar ni algebraica ni geométricamente. Infinidad de especies y de individuos. Posibilidad de especies infinitas. Si hay un límite en la perfectibilidad de las especies. Imposibilidad de la existencia simultánea de todas las modificaciones. Con esto se demuestra la imposibilidad de un número infinito actual.

91. ¿Es posible un número infinito? La unión que nosotros hacemos de la idea de número con la de negación absoluta de límite ¿entraña alguna contradicción que impida la realización del concepto?

Por grande que concibamos un número podemos concebirle siempre mayor, lo que parece indicar que, sea cual fuere el número existente, nunca podrá ser absolutamente infinito. En efecto: supóngase realizado este número; una inteligencia podrá conocerle y formar este acto: multiplíquese el número existente por dos, por tres u otro cualquiera; luego no implicará ninguna contradicción el que dicho número se aumente, luego no será infinito.

Esta dificultad, concluyente a primera vista, dista mucho de serlo si se la examina con cuidado. El acto intelectual de que se trata sería imposible en la suposición de la existencia de un número infinito. Si la inteligencia no conociese la infinidad del número podría hacer el acto de la multiplicación; pero incurriría en una contradicción a causa de su ignorancia: siendo el número absolutamente infinito no puede tener aumento, su multiplicación es absurda; la inteligencia que quisiese ejecutarla combinaría dos ideas cuya repugnancia no conociera, pero que no dejarían por esto de ser repugnantes. Conocida por la inteligencia la absoluta infinidad del número existente, no podría asociarle nunca la idea de multiplicación, porque sabría que existen ya todos los productos posibles.

92. El número absolutamente infinito no puede expresarse en valores, ni algebraicos ni geométricos; con sólo intentar dicha expresión se le limita en algún sentido, y por tanto se destruye su infinidad absoluta. La expresión ∞, si representase un número absolutamente infinito, no sería susceptible de ninguna combinación que la pudiese aumentar; por lo mismo que se la supone multiplicable por otros números finitos o infinitos, no se toma su infinidad en un sentido absoluto.

El quebrado $\frac{a}{o}$, expresión de un valor infinito, tampoco merece en rigor este nombre, porque es evidente que, sea cual fuere el valor de $\frac{a}{o}$, siempre será

menor que $\frac{2a}{o}$ y en general que $\frac{na}{o}$, representando n un valor mayor que la unidad.

93. En valores geométricos tampoco es posible representar un número infinito.

Tomemos una línea de un pie. Es evidente que si prolongamos esta línea hasta lo infinito, en direcciones opuestas, el número de los pies será en algún modo infinito, pues que se supone que el pie se repetirá infinitas veces: la expresión del número de los pies será la de un valor infinito. Ahora digo que este número no es infinito, porque hay otros mayores que él. En cada pie hay doce pulgadas; luego el número de pulgadas contenidas en la línea será doce veces mayor que el número de pies; luego éste no es infinito. Tampoco lo será el de las pulgadas, porque éstas a su vez pueden subdividirse en líneas, como éstas en puntos y los puntos en otras cantidades menores; y es evidente que el número expresivo de cada uno de los valores menores será respectivamente tantas veces mayor cuantas expresa el número que designa la relación del menor al mayor. Habrá doce veces más pulgadas que pies, doce veces más líneas que pulgadas, doce veces más puntos que líneas, y así sucesivamente, sin que se pueda terminar jamás esta progresión a causa de la infinita divisibilidad del valor lineal.

94. Llevando hasta lo infinito la divisibilidad de una línea infinita parece que tenemos un número infinito en los elementos que la constituyen; sin em-

bargo, por poco que se reflexione se desvanece la ilusión. Porque salta a los ojos que se pueden tirar infinitas líneas a más de la supuesta, y como en todas ellas se puede llevar la divisibilidad hasta lo infinito resulta que la suma de los elementos que entran en todas ellas formará un número mayor que el de una cualquiera de las mismas.

95. Si quisiéramos representarnos un número infinito de partes en valores de extensión deberíamos suponer un sólido infinito en todas sus dimensiones, y además divididas todas sus partes hasta lo infinito. Pero ni aun en este caso tendríamos un número infinito absolutamente hablando, aunque tuviéramos el mayor que se puede representar en valores de extensión.

Dado que existiese una extensión infinita con una divisibilidad infinita, el número de sus partes no sería absolutamente infinito, porque fuera de los seres extensos se pueden concebir otros de diferente especie, y entonces, considerando a aquéllos y a éstos bajo la idea general de ser, se los puede reunir en un número que resultará mayor que el de los seres cuyo conjunto forma la extensión.

96. Fíngase una especie cualquiera de seres multiplicada hasta lo infinito: el resultado no puede ser un número absolutamente infinito. La razón es la misma que la señalada en el párrafo anterior: la existencia de los seres de una especie no hace imposible la existencia de los seres de otra especie; luego, fuera de

la supuesta infinidad del número en una especie determinada, hay otros números que reunidos con el primero constituirán otro mayor que el pretendido infinito.

97. Para la existencia de un número absolutamente infinito se necesita: 1.º, la existencia de infinitas especies de seres; 2.º, la existencia de infinitos individuos en cada especie. Veamos si estas condiciones se pueden realizar.

98. La posibilidad intrínseca de especies infinitas parece indudable. La escala de los seres está entre dos extremos: la nada y la perfección infinita; el espacio que hay entre estos dos extremos es infinito; los seres que en él existan pueden estar distribuídos en una gradación infinita.

99. Admitida la posibilidad intrínseca de una gradación infinita en la escala de los seres, ocurre la cuestión de si su posibilidad es no sólo ideal, sino también real, esto es, si podría ser realizada. Dios es infinitamente poderoso; si la gradación infinita es intrínsecamente posible, Dios puede realizarla, porque todo cuanto no es intrínsecamente imposible cae bajo la omnipotencia divina. Por otra parte, suponiéndose como se debe suponer la libertad de Dios, no cabe duda en que es libre de querer criar todo lo que puede criar. Si, pues, no repugna la infinidad de las especies de los seres, distribuídos en una gradación infinita, éstos podrían existir si Dios lo hubiese querido. En-

tonces, negando todo límite al número de las especies y al de los individuos de cada especie parece que existiría el número infinito, pues que no es dable excogitar al conjunto de todos los seres ningún aumento ni límite.

En este supuesto existirían los seres criados más perfectos posibles, y en la esfera de las criaturas no sería dable concebir un ser más perfecto. Todo cuanto se pudiese imaginar existiría ya, desde la nada hasta la perfección infinita.

100. Sin embargo, conviene observar que el conjunto de seres criados, fuera cual fuese su perfección, estaría sujeto necesariamente a una condición de que sólo se exime el ser infinito por esencia: la dependencia de otro ser. Esta condición envuelve la limitación; luego todos los seres criados serían finitos.

101. Ocurre aquí una cuestión. El carácter de finito que se encuentra en todos los seres creados ¿envuelve un límite determinado del cual no puedan pasar? Si este límite existe, ¿no queda limitado también el número de las especies posibles? Y si estas especies no son infinitas, ¿no es una ilusión el número infinito?

Aunque la posibilidad intrínseca de la escala infinita de los seres nos parezca indudable (98) debemos guardarnos de resolver con demasiada ligereza la cuestión presente. Ateniéndonos a los conceptos indeterminados no vemos ningún límite posible; pero ¿sucedería lo mismo si poseyésemos un conocimiento intui-

tivo de las especies? ¿Podemos asegurar que en las propiedades particulares de los seres, combinadas con la limitación y dependencia que les son esenciales, no descubriríamos un término, del cual no pueden pasar, por el constitutivo de su propia naturaleza? ¡Cuán impotente es la filosofía para resolver semejantes cuestiones! Contentémonos con plantearlas.

102. Sea lo que fuere de esta infinidad de especies y de su perfección respectiva, creo que no puede existir un número actualmente infinito.

Entre las especies de los seres se contarían las inteligencias que ejercen sus actos con sucesión. Esto es evidente, ya que en dicho número entrarían los espíritus humanos, de los cuales no podemos dudar que piensan y quieren de una manera *sucesiva*. Los actos de estas inteligencias son numerables, como nos lo atestigua la conciencia; luego no existirá jamás un número infinito, pues que dichos actos, por lo mismo que son sucesivos, no pueden existir juntos.

103. Si se responde que en tal caso se podría suponer que todos los espíritus, incluso el nuestro, no tienen más que un solo acto de inteligencia y voluntad, replicaré que esto, a más de hallarse en contradicción con la naturaleza de los seres criados, que por lo mismo que son finitos están sujetos a mudanzas, tiene el inconveniente de que elimina de un golpe muchas especies de seres, y así, lejos de salvar la infinidad del número, la hace imposible. Además, ¿quién puede negar la posibilidad de lo que existe? Y si ahora exis-

ten, como nos lo enseña la experiencia propia, seres que tienen sus actos sucesivos, ¿por qué no habrían de ser posibles los mismos seres en el supuesto de que la omnipotencia divina hubiese ejercido en toda su plenitud su infinita fuerza creadora?

104. Esta dificultad, que, fundada en las naturalezas de las inteligencias finitas, parece que imposibilita la existencia de un número infinito, se robustece todavía más considerando la cuestión bajo un punto de vista más general.

Para que exista un número verdaderamente infinito es necesario que fuera de lo existente no pueda haber nada *numerable*. Lo que se numera no son sólo las substancias, sino también las modificaciones. Esto ya lo he demostrado con respecto a las inteligencias, y se verifica en general de todos los seres finitos. Todo ser finito es mudable, y sus mudanzas se pueden contar. Las modificaciones traídas por las mudanzas no pueden existir juntas, porque algunas de ellas se excluyen recíprocamente; luego no es posible jamás el número actual infinito.

105. Apliquemos estas observaciones al mundo sensible. El movimiento es una modificación a que están sujetos los cuerpos. Esta modificación es sucesiva esencialmente. Un movimiento cuyas partes coexistiesen es un absurdo. La coexistencia de los diferentes estados, resultantes de movimientos diversos, es también un absurdo: cosas contradictorias no pueden existir juntas, y contradictorias son muchas de

estas situaciones, pues que la una envuelve por necesidad la negación de las demás. Si una línea que cae sobre otra gira alrededor de un punto, irá describiendo sucesivamente diferentes ángulos. Cuando forme un ángulo de 45 grados no lo formará de 30, ni de 40, ni de 70, ni de 80: estas cosas se excluyen recíprocamente. Una porción de materia formará diferentes figuras según la disposición que se dé a las partes de que se compone. Cuando formen una esfera no formarán un cubo: estos dos sólidos no pueden existir a un mismo tiempo formados de una misma porción de materia.

106. Esta variedad de movimientos y de formas es numerable. A cada paso medimos el movimiento, aplicándole la idea de número; a cada paso contamos las figuras que ha tenido una porción de materia, por ejemplo, un pedazo de cera al que se han dado sucesivamente diferentes formas; y sea cual fuere el número de los seres que se supongan existentes, cada uno de ellos será susceptible de transformaciones que se podrán contar; luego se halla en la misma naturaleza de las cosas una imposibilidad intrínseca para la existencia de un número actual infinito.

107. Me inclino a creer que estas razones demuestran plenamente la imposibilidad del número actual infinito, y si no me atrevo a decir que estoy seguro de haber dado una demostración completa, es porque la naturaleza del objeto ofrece de suyo tantas y tan graves dificultades, ofusca y confunde de tal

suerte el débil entendimiento del hombre, que siempre hay motivos para creer que aun en los raciocinios al parecer más claros, más bien trabados, más concluyentes, se oculte algún vicio que los haga claudicar, y así tomemos por verdad incontestable lo que es pura ilusión. Sin embargo, no puedo menos de observar que para combatir esta demostración parece que será preciso desentenderse de nuestras ideas primordiales, exclusión entre el ser y el no ser; y la necesidad de sucesión, de tiempo, para que puedan realizarse cosas contradictorias.

108. Quizás se me objetará que las modificaciones contradictorias no entran en el número infinito, el cual se refiere a sólo lo posible; pero esto no destruye mi demostración, antes bien la confirma, porque, como el número absolutamente infinito, implica absoluta negación de todo límite; por lo mismo que al tratar de realizar este concepto me hallo con cosas contradictorias, digo que la realización del concepto es contradictoria, porque el concepto general e indeterminado se extiende más que todo número posible.

109. El origen de esta mayor extensión se halla en que el concepto indeterminado prescinde de todas las condiciones, inclusa la del tiempo, y de estas condiciones no prescinde ni puede prescindir la realidad. De aquí dimana el conflicto entre el concepto y su realización; y así se explica por qué, siendo la realización imposible, el concepto no es contradictorio.

Supongamos realizado un número con todas las especies posibles, con todos los individuos posibles, nosotros podemos reflexionar sobre el concepto del número infinito y decir: para la verdadera infinidad del número se necesita absoluta carencia de todo límite; ahora bien, pensando en el conjunto de cosas que existen le hallamos un límite, porque, concibiendo aquel conjunto de unidades en general, le podemos añadir otro número que exprese las nuevas modificaciones que puedan sobrevenir. En el instante A el conjunto de unidades, por grande que sea, le supondremos expresado por M. En el instante B habrá un conjunto nuevo de unidades que podremos expresar por N. Luego tendremos que el resultado N + M será mayor que N o que M solos; luego ni N ni M son infinitos absolutamente. El concepto indeterminado prescinde de los instantes y se refiere a la sola suma, y de aquí es que abarca cosas que no pueden existir juntas.

CAPÍTULO XV

Idea del ser absolutamente infinito

SUMARIO. — Dificultades de esta idea. Si se explica bastante con la idea de un ser sin negación de ser. Qué es la perfección. Se ha de hallar con propiedades formales en el ser infinito. Qué se entiende por *toda* perfección. Dos negaciones. Se debe afirmar del ser infinito todo lo que no implica contradicción.

110. Entramos en una cuestión sumamente difícil. Si la idea de lo infinito en general ofrece graves dificultades, no son menores las que presenta la idea del ser absolutamente infinito. Hemos encontrado que hay diferentes órdenes de infinitos, siendo cada uno de ellos un concepto formado por la asociación de dos ideas: la de un ser particular y la de negación de límite. Pero es fácil echar de ver que ninguno de los infinitos examinados hasta ahora lo es en todo el rigor de la palabra; todos son limitados bajo muchos aspectos; ninguno de ellos puede confundirse con el ser infinitamente perfecto. La idea de este ser, aunque siempre muy incompleta para nosotros mientras estamos en esta vida, es susceptible de más análisis del que emplean algunos autores que la usan

sin las aclaraciones debidas. Las muchas y graves dificultades que tendremos que soltar en este análisis indican la necesidad de una meditación profunda y la trascendencia de los errores a que puede dar origen la mala inteligencia del verdadero sentido de la palabra infinito aplicada a Dios.

111. ¿Qué es un ser absolutamente infinito? A primera vista parece que se ha explicado todo con decir que el ser absolutamente infinito es el que no tiene ninguna negación de ser; pero esto es una noción general que deja mucho que desear. En efecto, el ser infinito no tiene ninguna negación de ser; esto es una verdad incontestable, pero verdad tal y tan superior a nuestro alcance, que ofrece a nuestro flaco entendimiento una confusión asombrosa tan pronto como queremos fijar con exactitud su verdadero sentido.

112. Si el ser absolutamente infinito no tiene ninguna negación de ser, parece que nada se podrá negar de él; por el contrario, todo se podrá afirmar, porque será todo, en cuyo caso el panteísmo surge de la idea de infinidad. Si con respecto al ser infinito se puede establecer una proposición negativa verdadera, hay en él alguna negación de ser, esto es, del predicado que se niega en la proposición.

No se puede decir que cuando se aplican a Dios las proposiciones negativas se niegue sólo una negación, porque en realidad se niegan de Dios cosas positivas. Cuando digo: Dios no es extenso, niego de Él una realidad, que es la extensión. Cuando

digo: Dios no es el universo, niego de Él una realidad, que es el universo. Luego las proposiciones negativas aplicadas a Dios no niegan solas negaciones, sino realidades.

La dificultad parece que no se suelta diciendo que estas realidades negadas envuelven imperfección y que, por consiguiente, repugnan a Dios. Esto es mucha verdad, pero ahora tratamos de explicar la idea de lo absolutamente infinito, y la dificultad milita contra el supuesto de que la idea de absolutamente infinito se quiera explicar por la absoluta ausencia de negación de ser. Si estas realidades son algo, cuando se las niega de Dios se niega algún ser; y como la proposición no puede ser verdadera si no hay en Dios la negación del ser negado, resulta que no es exacto el decir que el ser absolutamente infinito es el que no tiene ninguna negación de ser.

113. Además, un ser de esta naturaleza parece que no podría tener ninguna propiedad, porque entre las propiedades positivas las unas se excluyen a las otras: la inteligencia y la extensión son propiedades positivas que se excluyen recíprocamente. La libertad de albedrío y la necesidad son propiedades que, con respecto a una misma cosa, se excluyen también; luego el ser infinito no puede tener todas las propiedades, si no queremos convertirle en un conjunto de absurdos, a manera de los panteístas.

114. El ser infinito contendrá todo ser en cuanto no incluye imperfección: esto es mucha verdad;

pero todavía nos restan grandes dificultades. ¿Qué es perfección? ¿Qué es imperfección? He aquí dos cuestiones nada fáciles de resolver; y, sin embargo, no podemos adelantar un paso hasta que hayamos fijado el sentido de estas palabras.

115. La idea de perfección envuelve la de ser; la nada no puede ser perfecta: un no ser perfecto es una contradicción manifiesta.

116. No todo ser es perfección absoluta, pues que hay maneras de ser que envuelven imperfección: lo que es perfección para una cosa es imperfección para otra.

117. En los seres finitos la perfección es relativa: una fábrica muy perfecta sería un templo muy imperfecto; una pintura muy propia para un salón de lujo podría ser una profanación si se la colocase en un santuario. La perfección parece consistir en ser una propiedad conducente al fin de la cosa. Esta idea no es aplicable al ser infinito, el cual no tiene ni puede tener más fin que a sí propio; luego la perfección en lo absolutamente infinito no puede ser relativa, ha de ser absoluta.

118. Si la perfección es ser, parece que la del ser infinito ha de consistir en algunas propiedades que se hallen formalmente en el mismo, las cuales en tal caso es menester que no incluyan imperfección. Un ser absolutamente indeterminado, esto es, sin

ninguna propiedad, no se concibe en qué podrá consistir. ¿Qué sería *una cosa* sin inteligencia, sin voluntad, sin libertad? Las proposiciones en que se afirman de Dios estas propiedades son verdaderas; luego las propiedades existen realmente en el sujeto del cual se afirman.

119. Un ser infinitamente perfecto ha de tener toda perfección. ¿Qué es *todo* en este caso? ¿Serán todas las posibles? ¿Cuáles son las posibles? Las que no repugnan. ¿A qué se refiere la repugnancia? Se habla de la repugnancia recíproca o de la repugnancia con un tercero. Si de la primera, es necesario presuponer uno de los dos extremos para que el otro pueda repugnar; en tal caso, ¿cuál es el preferible? Si se habla de la segunda, ¿qué será este tercero al cual se refiere la repugnancia? ¿En qué se fundará ésta?

Si se dice que por toda perfección se entiende todo lo que nosotros podemos concebir, permanece la misma dificultad, porque si se habla de la concepción de un ser finito, la concepción no es infinita; si de la de un ser infinito, se comete petición de principio, pues al tratar de explicar sus perfecciones se apela a lo que él puede concebir.

Para resolver las dificultades que preceden es necesario fijar las ideas.

120. Negar una cosa de otra puede hacerse de dos maneras: refiriéndose la negación a una propiedad o a un individuo. Si digo que una superfi-

cie no es un triángulo, puedo referir el predicado o a la especie del triángulo en general o a un triángulo individual; en el primer caso negaré que la figura sea triangular; en el segundo negaré que la figura sea otro triángulo dado. Dios no es extenso: aquí se niega una propiedad; Dios no es el mundo: aquí se niega un individuo.

Es evidente que para atribuir a un ser la infinidad absoluta es necesario que, tanto con respecto a propiedades como a individuos, no se niegue de él ningún ser propiamente dicho, con tal que la afirmación del predicado pueda hacerse sin faltar al principio de contradicción. Esta excepción es absolutamente indispensable, si no se quiere que el ser infinito se convierta en el mayor de los absurdos, como sucedería si de él pudiesen afirmarse cosas contradictorias.

Con esta aclaración creo que se puede explicar algún tanto la idea de la infinidad absoluta, no considerada en abstracto, sino aplicada a un ser realmente existente.

CAPÍTULO XVI

Se afirma de Dios toda la realidad contenida en los conceptos indeterminados

SUMARIO. — Reseña. Ser. Substancia. Simplicidad. Causalidad. Necesidad.

121. Ya hemos visto que nuestros conocimientos son de dos clases: unos generales e indeterminados, otros intuitivos (lib. 4.º): recorramos todos los objetos conocidos por nosotros, indeterminada o intuitivamente, y veremos que ninguno se niega de Dios sino en cuanto implican contradicción.

122. Los conceptos generales e indeterminados son los de ser y no ser, substancia y accidente, simple y compuesto, causa y efecto. Todo lo que hay de real en estos conceptos se afirma de Dios.

123. Ser, o cosa realmente existente, se afirma del ser infinito. Lo que no es no tiene ninguna propiedad.

124. Substancia, o ser subsistente por sí mismo, se afirma también de Dios.

Prescindo de si las ideas de ente y substancia se aplican unívocamente a Dios y a las criaturas: ésta es una cuestión de las escuelas; para mi objeto me basta el que se entienda que se aplica al ser infinito la idea de ser en cuanto opuesta a la del no ser, y la de substancia en cuanto se opone a la de accidente, o bien en cuanto significa una cosa que encierra lo necesario para subsistir por sí misma, sin necesidad de estar inherente a otra.

125. La idea de accidente no puede aplicarse al ser infinito; mas por esto no se niega de él nada positivo, antes se afirma una perfección, cual es el que no tiene necesidad de estar inherente a otro. Esto es perfección, es ser, es fuerza de ser; negarle, pues, la calidad de accidente es remover una negación. Además, por lo mismo que se le atribuye el ser substancia, se le niega el ser accidente; estas dos ideas son contradictorias, no pueden atribuirse a un mismo tiempo a un mismo sujeto.

126. Se afirma de Dios que es simple. Con esto no se niega nada, y para convencernos de esta verdad recordemos lo que es simple. Lo simple es lo uno (lib. 6.º, caps. II y III); lo compuesto es un conjunto de seres; si las partes son reales, como deben serlo para que haya verdadera composición, el resultado es un conjunto de seres reales, subordinados a cierta ley de unidad. Cuando se dice, pues, que Dios es simple se viene a significar que Dios no es un conjunto de seres, sino un ser, lo que no en-

vuelve ninguna negación, antes, por el contrario, encierra la afirmación de una existencia no dividida en varios seres.

127. La idea de causa, es decir, de actividad que produce en otro un tránsito de no ser a ser, o de ser de una manera a ser de otra, se atribuye también a Dios. Esto no envuelve ninguna negación, sino una afirmación de ser, puesto que la causa es no sólo ser, sino un ser que abunda de perfección para comunicarla a los otros.

128. La idea de efecto no se puede aplicar a Dios; pero esto, lejos de ser una negación, es una afirmación. Todo efecto es una cosa producida y que, por consiguiente, ha pasado del no ser al ser; negar, pues, la calidad de efecto es remover la negación del ser, es afirmar la plenitud del ser.

129. Lo que se ha dicho de las ideas de causa y efecto se puede extender a las de necesario y contingente. La proposición negativa: Dios no es contingente, es una afirmación, porque la contingencia es la posibilidad de no ser. Negar esta posibilidad es afirmar la necesidad de ser, lo que es perfección y plenitud de perfección.

CAPÍTULO XVII

Cómo se afirma de Dios todo lo no contradictorio contenido en las ideas intuitivas

SUMARIO. — Sensibilidad pasiva. Materia. Sensibilidad activa. Inteligencia. Voluntad. Libertad.

130. Todo lo positivo que se encierra en los conceptos generales e indeterminados se afirma de Dios: la reseña que precede lo deja fuera de duda. Veamos ahora si se verifica lo mismo en cuanto a las ideas intuitivas. Éstas, por lo que toca a nuestro entendimiento, se reducen a lo siguiente: sensibilidad pasiva, sensibilidad activa, inteligencia, voluntad.

131. La sensibilidad pasiva, o sea la forma bajo la cual se ofrecen a nuestros sentidos los objetos del mundo externo, no conviene al ser infinito. Esta proposición negativa: «el ser infinito no es pasivamente sensible», es rigurosamente verdadera. ¿Con esta proposición se niega de Dios algo positivo? Examinémoslo.

La forma de la sensibilidad pasiva es la extensión, en la cual entra necesariamente la idea de mul-

tiplicidad. Lo extenso es por necesidad un conjunto de partes: negar de Dios la extensión es afirmar su simplicidad, es negar que sea un conjunto de seres, es afirmar la unidad indivisa de su naturaleza.

132. Prescindiendo de la extensión, no hay en la sensibilidad pasiva de los objetos nada más que la relación de causas que producen en nosotros los efectos llamados sensaciones. Esta causalidad se debe y puede afirmar de Dios, porque es cierto que la causa infinita es capaz de producirnos todas las sensaciones sin que necesite ningún intermedio.

133. La proposición negativa: «el ser infinito no es material», no significa más en el fondo que la otra: «el ser infinito no es pasivamente sensible». La íntima naturaleza de la materia nos es desconocida; lo que de ella sabemos es que se ofrece en intuición a nuestra sensibilidad como un objeto esencialmente múltiple bajo la forma de extensión. Cuando negamos, pues, que Dios sea material o corpóreo negamos su sensibilidad pasiva, o bien su multiplicidad bajo la forma de extenso.

134. Las demás propiedades de la materia, como movilidad, impenetrabilidad, divisibilidad y otras semejantes, se refieren todas a la extensión o a alguna impresión particular causada en nuestros sentidos. Las dificultades que pudieran suscitarse quedan, pues, desvanecidas con lo dicho en los párrafos anteriores.

La inercia, o sea la indiferencia para el movi-

miento o la quietud, significa una propiedad puramente negativa. La incapacidad de toda acción, la falta de un principio interno productivo de mudanzas, la disposición puramente pasiva a recibir todas las que se le quieran comunicar.

135. Resulta, pues, demostrado que el negar a Dios la sensibilidad pasiva o la naturaleza corpórea es la afirmación de su naturaleza indivisa, de su actividad productiva y de la imposibilidad de sufrir ninguna especie de mudanza.

136. La sensibilidad activa, o sea la facultad de sentir, tiene dos caracteres que conviene deslindar. En la sensación hay dos cosas: 1.ª, la afección causada en el ser sensitivo por el objeto sensible; 2.ª, la representación del ser sensible en lo interior del sensitivo. Lo primero es puramente pasivo, y supone la posibilidad de ser afectado por un objeto y, por consiguiente, de estar sujeto a mudanza. Esto no conviene ni puede convenir al ser infinito; negarlo es afirmar la inmutabilidad, esto es, la necesidad de permanecer siempre en un mismo estado. Lo segundo es una especie de conocimiento de un orden inferior, por el cual el ser sensitivo percibe a su modo el objeto sensible. La representación de todos los objetos debe hallarse por necesidad en el ser infinito; por consiguiente, todo lo que se encuentra de intuitivamente perceptivo en las facultades sensitivas debe hallarse en la percepción del ser infinito; quiero decir, que todo cuanto la sensibilidad nos ofrece de los

objetos externos, todo cuanto traslada a nuestro interior de lo que existe en lo exterior, todo se debe hallar en la representación que tiene dentro de sí la inteligencia infinita. ¿Bajo qué forma se presentan los objetos a la intuición del ser infinito? El hombre lo ignora; pero es cierto que a esta intuición se ofrece todo lo que se encierra *de verdad* en las representaciones sensitivas.

137. La inteligencia, o sea la percepción de los objetos, prescindiendo de las formas de la sensibilidad, encierra algo positivo, que es la percepción de los seres y sus relaciones; pero en nosotros está acompañada muchas veces de una circunstancia negativa, cual es la falta de objetos determinados a que se pueda referir el concepto general. El ser infinito, que ve en una sola intuición todo cuanto existe y puede existir, encierra todo lo que hay de positivo en la inteligencia, y no adolece de lo negativo, que es una imperfección.

138. En cuanto a la voluntad es evidente que se debe afirmar de Dios, porque al ser infinito no se le puede negar esa actividad íntima, espontánea, que se llama querer y que por su naturaleza no implica ninguna imperfección.

139. La voluntad de Dios, aunque una y simplicísima, se distingue en necesaria y libre, según los objetos a que se refiere. Esto da origen a varias proposiciones negativas cuyo sentido conviene examinar.

Se dice: Dios no puede querer el mal moral; esta proposición, aunque negativa lógicamente considerada, es en el fondo afirmativa. Dios no puede querer el mal moral porque su voluntad está invariablemente fija en el bien, en aquel tipo sublime de toda santidad que contempla en su esencia infinita. La impotencia para el mal moral es en Dios una infinita perfección de su santidad infinita.

140. La voluntad divina puede referirse a objetos exteriores que, siendo finitos, se prestan a ser combinados de diferentes maneras, y cuya existencia o no existencia pueden ser convenientes o no convenientes según el fin que se proponga el agente que los debe producir y modificar. Sobre estos objetos se ejerce la voluntad libre de Dios; y al decirse que no tiene necesidad de hacer esto o aquello no se niega nada, antes se afirma una perfección: esto es, la facultad de querer o no querer, o querer de este modo o de otro, objetos que por su naturaleza finita no pueden ligar la voluntad infinita.

141. De lo dicho resulta que toda la realidad no contradictoria que se halla en las ideas generales, ya sean indeterminadas, ya intuitivas, se afirma del ser absolutamente infinito. En cuanto a las realidades individuales (120) es evidente que no se pueden afirmar del ser infinito las finitas sin caer en contradicción. Esta proposición: «el ser infinito es el universo corpóreo», equivale a esta otra: «el ser *infinito* es un ser esencialmente *finito*». La misma contra-

dicción se hallará en cualquiera proposición donde el sujeto sea el ser infinito y el predicado una realidad individual distinta del ser infinito. Bastan aquí estas indicaciones, que se comprenderán más a fondo al tratar de la multitud de las substancias contra el error de los panteístas.

CAPÍTULO XVIII

La inteligencia y el ser absolutamente infinito

SUMARIO. — Cómo concibe a Dios la humanidad. Caracteres de la inteligencia: es activa, inofensiva, pura. Engendra la libertad y la moral. Idea del ser absolutamente infinito.

142. No se debe concebir al ser infinito como un objeto vago, cual se ofrece en la idea general de ser, sino como dotado de verdaderas propiedades que, sin dejar de ser reales, se identifican con su esencia infinita. Un ser que no sea algo, del cual no se pueda afirmar alguna propiedad, es un ser muerto, que nosotros no concebimos sino bajo la idea general de cosa y que hasta se nos ofrece como imposible de realizar. No es así cómo ha concebido la humanidad al ser infinito: la idea de actividad se ha unido siempre a la idea de Dios, y esta actividad, no en general, sino de una manera fija: en lo interior, actividad de inteligencia; en lo exterior, actividad productiva de los seres.

143. La idea de actividad en general no excluye toda imperfección: la actividad para el mal es una

actividad imperfecta; la actividad con que obran recíprocamente unos sobre otros los seres sensibles está sujeta a las condiciones de movimiento, de extensión, y, por consiguiente, no está exenta de imperfecciones. La actividad intrínsecamente pura, hermosa y que, considerada en sí, no envuelve ninguna imperfección es la intelectual. Ésta es una actividad inofensiva que por sí sola nunca daña; una facultad inmaculada que por sí sola nunca se mancilla.

144. 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; 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 más 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.

145. De la libertad como tal abusan los seres criados, porque ella de suyo es principio de acción y puede dirigirse a lo malo; en cuanto a la inteligencia por sí sola no se abusa de ella, de suyo es un acto inmanente o intransitivo en que se representan obje-

tos reales o posibles; el abuso no comienza hasta que la voluntad libre combina los actos de la inteligencia y los ordena a una acción mala; hasta que se introduce en las combinaciones intelectuales el acto de la voluntad no hay conocimiento malo. Un conjunto de estratagemas para cometer el más horrendo de los crímenes podrá ser inocente objeto de una contemplación intelectual.

146. Admirable cosa es la inteligencia. Con ella hay relaciones, hay orden, hay reglas, hay ciencia, hay arte; sin inteligencia no hay nada. Concebid, si podéis, el mundo sin que ella preexista, todo es un caos; imaginad el orden ya existente y extinguid la inteligencia, el universo es un hermoso cuadro ante la helada pupila de un difunto.

147. A medida que los seres se elevan en el orden de la inteligencia los concebimos más perfectos. Al salir de la esfera de lo insensible y al entrar en el orden de la representación sensitiva comienza un mundo nuevo, cuyo primer eslabón es el animal, que tiene limitadas sus sensaciones a un reducido número de objetos y cuya cima se halla en la inteligencia. La moral brota de la misma inteligencia, o mejor, es una de sus leyes; es la prescripción de la conformidad con un tipo infinitamente perfecto. Con la inteligencia la moral se explica; sin ella la moral es un absurdo. La inteligencia tiene sus leyes, sus deberes, pero que brotan de su propio seno, como el sol se alumbra a sí mismo con su propia luz. La li-

bertad se explica con la inteligencia, sin ésta la libertad es un absurdo. Sin inteligencia la causalidad se nos ofrece como una fuerza obrando sin objeto ni dirección, sin razón suficiente, es decir, el mayor de los absurdos. Cuando algunos teólogos han dicho que el atributo constitutivo de la esencia de Dios era la inteligencia han emitido una idea que encierra un sentido filosófico admirablemente profundo.

148. Con el acto intelectual el ser no sale de sí mismo: el entender es una acción inmanente que puede dilatarse hasta lo infinito y ser ejercida con una intensidad infinita sin que el ser inteligente se aparte de su interior; cuanto más profundo sea su entender, más profunda será su concentración en el abismo de su conciencia. La inteligencia es esencialmente activa; ella misma es actividad. Ved lo que sucede en el hombre: piensa, y la voluntad se despierta, y quiere; piensa, y su cuerpo se mueve; piensa, y sus fuerzas se multiplican, y todo cuanto tiene se halla a las órdenes del pensamiento. Figurémonos una inteligencia infinita en extensión y en intensidad; una inteligencia en que no haya alternativas de acción y de descanso, de energía y de abatimiento; una inteligencia infinita que se conozca infinitamente a sí misma, que conozca infinitos objetos reales o posibles, y con un conocimiento infinitamente perfecto; una inteligencia origen de toda verdad, sin mezcla de error; manantial de toda luz, sin mezcla de sombra; y nos formaremos alguna idea del ser absolutamente infinito. Con esa inteligencia infinita concibo la vo-

luntad, y voluntad infinitamente perfecta; concibo la creación, acto purísimo de voluntad fecundando la nada, llamando a la existencia los tipos que preexisten en la inteligencia infinita; concibo la santidad infinita, concibo todas las perfecciones identificadas en aquel océano de luz. Sin inteligencia no concibo nada: todo se me presenta ciego; si se me habla de un ser absoluto que se halla en el origen de todas las cosas, me parece ver el caos antiguo, que en vano intento esclarecer. Las ideas de ente, de substancia, de necesidad divagan por mi entendimiento; pero todo en la mayor confusión: lo infinito no es para mí un foco de luz, es un abismo tenebroso; ignoro si estoy sumergido en una realidad infinita, o si me pierdo en los espacios imaginarios de un concepto vacío.

CAPÍTULO XIX

Resumen

Resumiendo la doctrina de los capítulos anteriores diremos lo siguiente:

149. El examen de la idea de lo infinito es de la mayor importancia, puesto que va inseparablemente unida con la idea de Dios.

150. Tenemos idea de lo infinito; pero las disputas que hay sobre su naturaleza y aun sobre su existencia indican la obscuridad de la misma.

151. Finito es lo que tiene límites.

152. Infinito no es lo mismo que indefinido: lo infinito es lo que carece de límites: *in-finito;* lo indefinido es aquello cuyos límites no están señalados: *in-definido.*

153. La diferencia entre lo infinito y lo finito se funda en el principio de contradicción: lo finito

afirma los límites, lo infinito los niega; no hay medio entre el sí y el no.

154. Límite es la negación de un ser o de algo real aplicada a un ser; el límite de una línea es el punto más allá del cual no se prolonga; el límite de una fuerza es el punto más allá del cual no se extiende.

155. La idea de lo infinito, negando el límite, niega una negación, luego es una idea afirmativa; así como la idea de lo finito es negativa, porque afirma una negación.

156. La idea de lo infinito se aplica a muchos órdenes de seres y presenta singulares anomalías que parecen contradicciones. Una línea prolongada hasta lo infinito en una sola dirección parece infinita porque es mayor que todas las finitas, y no es infinita porque tiene límite en el punto de donde parte. Una cosa semejante se verifica en las superficies y en los volúmenes. Para explicar estas anomalías debemos atenernos a lo siguiente:

157. La idea de lo infinito no es intuitiva. No tenemos intuición de ningún objeto infinito con infinidad absoluta ni aun relativa.

158. La idea de lo infinito es indeterminada, es un concepto formado de la unión de dos ideas indeterminadas: ser y negación de límite, todo en la mayor generalidad.

159. El concepto indeterminado de lo infinito no nos hace conocer ninguna cosa infinita.

160. Las anomalías y aparentes contradicciones que hallamos en la aplicación de la idea de lo infinito se desvanecen atendiendo a que la diferencia de los resultados depende de la diferencia de condiciones bajo las cuales se aplica al concepto indeterminado de lo infinito. Cosas que serán infinitas bajo una condición dejarán de serlo si se las considera bajo otra; la contradicción aparente resulta de que no se advierte el cambio de condiciones.

161. Tenemos concepto del número infinito porque podemos unir en nuestro entendimiento las dos ideas indeterminadas: número y negación de límite.

162. Tenemos concepto de la extensión infinita porque podemos unir las dos ideas: extensión y negación de límite.

163. La posibilidad o la no contradicción de los conceptos en el orden puramente ideal no nos asegura de su posibilidad en el orden real. Cuando los conceptos se realizasen, su realidad no estaría en una extensión abstracta, ni en un número abstracto, sino en *tales* seres extensos, en *tales* unidades; la determinación implicada por la realidad puede envolver contradicciones con la infinidad verdadera, no siéndonos posible descubrirlas en el concepto indeterminado, que prescinde de las condiciones de su realización.

164. Aunque tenemos concepto de la extensión infinita nos es imposible imaginárnosla.

165. No se descubre ninguna repugnancia extrínseca ni intrínseca en la existencia de la extensión infinita.

166. Por medios puramente filosóficos no podemos saber si la extensión del universo es finita o infinita.

167. Un número absolutamente infinito, aunque puede concebirse indeterminadamente, no es susceptible de ninguna expresión aritmética ni geométrica; ninguna serie de las que los matemáticos llaman infinitas expresa un número absolutamente infinito.

168. Se puede dar una demostración de la imposibilidad intrínseca de un número *actual* infinito, fundada en la repugnancia intrínseca de la *coexistencia* de ciertas cosas *numerables*.

169. La idea del ser absolutamente infinito real no puede ser indeterminada; es necesario que envuelva perfecciones positivas y formales.

170. Se debe afirmar del ser infinito todo lo que no implica contradicción. Lo absurdo no es perfección.

171. Analizando las ideas indeterminadas y las intuitivas encontramos que toda la realidad que en las mismas se encierra se afirma de Dios.

172. El ser absolutamente infinito debe ser inteligente.

173. La inteligencia es una perfección que no implica ninguna imperfección.

174. La voluntad y la libertad deben también hallarse en el ser absolutamente infinito.

175. La idea indeterminada de lo infinito se forma de la combinación de las de ser y no ser.

176. La idea indeterminada de un ser absolutamente infinito consiste en la idea del conjunto de todo ser, que no implique contradicción.

177. La idea determinada de un ser infinito real o de Dios se forma de la idea indeterminada de un ser absolutamente infinito, combinada con las ideas intuitivas de inteligencia, voluntad, libertad, causalidad y las demás que se puedan concebir sin imperfección, todas existentes en un grado infinito.

NOTA. — Quizás no faltarán algunos lectores, poco versados en la historia de la filosofía, a quienes parezca que me he extendido demasiado en la explicación de la idea de lo infinito, considerando estas cuestiones en la clase de aquellas que sirven más bien para sutilizar que para adquirir conocimientos sólidos. Éste es un error de mucha

gravedad. En todos tiempos han ocupado un lugar preferente entre las cuestiones filosóficas las que versan sobre la idea de lo infinito, y en nuestra época apenas hay ninguna que deba merecer más atención si se quieren atajar los progresos del panteísmo. No me cansaré de repetir que muchos errores gravísimos dimanan de confusión en las ideas fundamentales; para quien esté bien radicado en el conocimiento de éstas dejarán de ser peligrosas ciertas obras, cuyo secreto, para extraviar, consiste o en emplear palabras incomprensibles o en dar falsas acepciones a las que se pueden comprender. Como quiera, los que creyeren que aquí sólo se trata de cavilaciones escolásticas recuerden que deberán tener por caviladores a los metafísicos más eminentes antiguos y modernos.

LIBRO NOVENO

LA SUBSTANCIA

CAPÍTULO I

Nombre e idea general de la substancia

SUMARIO. — Existencia de la idea. Su falta de claridad. Su importancia. No se debe comenzar por una definición. Método. Nombre. Expresa algo constante entre las mudanzas.

1. ¿Qué es la substancia? ¿Tenemos de ella una idea bien clara y distinta? Las incesantes disputas de los filósofos sobre la idea de substancia y las continuas aplicaciones que hacemos de la misma prueban dos cosas: 1.ª, que la idea de substancia existe; 2.ª, que su claridad y distinción no son tales como fuera de desear. Un mero nombre, vacío de toda idea, no llamaría tan vivamente la atención de todos los filósofos, ni se emplearía con tanta generalidad aun en el lenguaje ordinario; una idea bien clara y distinta no permitiría tantas disputas.

2. La importancia de esta idea se muestra en los resultados a que se hallan conducidos los filósofos, según el modo con que la explican: el sistema de Spinosa se funda todo entero en una mala definición de la substancia.

3. En esta materia, como en muchas otras, no parece lo más acertado el comenzar por una definición, a no ser que lo definido sea sólo el nombre: definir una cosa es explicarla, y no se la puede explicar ignorándose lo que es, como se ignora, o se supone ignorarse, cuando empiezan las investigaciones para conocerla. Si al principiar los filósofos sus tratados, en vez de decir la substancia es tal cosa, hubiesen dicho por el nombre substancia entiendo tal cosa, se habrían ahorrado muchas dificultades.

4. Definido el nombre de substancia, aun cuando se le hiciese corresponder una idea clara y distinta, todavía fuera preciso averiguar hasta qué punto la idea representa objetos realmente existentes, o si pertenece al orden de las que sólo expresan la relación de varias ideas, sin que tengamos medio de averiguar si esta relación se halla o no en el mundo positivo: es decir, si la idea de substancia es sólo obra de nuestro entendimiento, mero resultado de la combinación de ciertas ideas, o si nos es suministrada por la experiencia misma. Procuraré no incurrir en ninguno de estos defectos; no sé si podré evitarlos. Para este objeto comenzaré analizando la palabra, atendiendo a su valor etimológico, y luego examinaré

los diversos sentidos que se le dan. Este análisis de las palabras es muy útil para el análisis de las ideas, porque muchas veces se halla en las palabras un fondo de verdad y exactitud que no se habría sospechado, y del cual no nos aprovechamos debidamente por falta de atender al significado común.

5. La palabra substancia, *sub-stancia,* indica algo que está bajo, *sub-stat,* que es el sujeto sobre el cual están otras cosas; así como su correlativa accidente o modificación expresa algo que sobreviene al sujeto, *accidit,* algo que le modifica, que está en él, como una manera de ser, *modus.*

6. Por este sujeto, substancia, parece que entendemos también algo constante en medio de las variaciones, algo que, si bien es sucesivamente de varias maneras, según la diversidad de modificaciones que lo afectan, se conserva constante e idéntico bajo las diferentes transformaciones. Cuando decimos que la substancia ha recibido tal o cual modificación nueva, si bien entendemos que la substancia es de un modo nuevo, no queremos significar que ella en sí sea otra, que haya perdido su íntimo y primitivo ser de substancia para revestirse de otro, sino que esta mudanza la consideramos como externa y que ha dejado intacto un cierto fondo, que es lo que apellidamos substancia.

Si así no fuese, si no concibiésemos algo que permanece constante, idéntico, bajo la modificación, no concebiríamos la substancia como distinta de la modi-

ficación. Ésta pasa del no ser al ser, y viceversa; ahora es, y luego cede su puesto a otra muy diferente; pero la substancia es una misma bajo las diferentes modificaciones; con la sucesión de éstas no pasa del no ser al ser y del ser al no ser, no cede su lugar a otra substancia. Desde el momento que atribuyésemos a la substancia la instabilidad de su modificación no se distinguirían entre sí.

El lenguaje común nos confirma esta verdad. Cuando ha habido una variación de modificaciones decimos que tal substancia se ha mudado, esto es, concebimos algo que existía ya antes de la mudanza y que existe todavía después de ella. Así decimos que tal modificación ha desaparecido completamente, lo que no decimos de la substancia, sino que se presenta, o que es de otra manera. Algo, pues, concebimos que permanece constante, idéntico a sí mismo, bajo las diferentes modificaciones; y a esto, que es el sujeto en que se hacen las mudanzas, a ese algo que no desaparece con la desaparición de las modificaciones, que no se muda íntimamente con las mudanzas de ellas, a eso lo llamamos substancia, *sub-stancia, substratum.*

CAPÍTULO II

Aplicación de la idea de substancia a los objetos corpóreos

SUMARIO. — Explicaciones analíticas. Cómo se aplica a los cuerpos. Cómo y por qué no se aplica a las sensaciones. Particularidad de la extensión. Lazo de las sensaciones.

7. Apliquemos a un objeto corpóreo las ideas encerradas en la de substancia, que esto podrá contribuir a aclararlas y tal vez nos sugerirá otras nuevas.

Este papel en que escribo es susceptible de muchas modificaciones: sobre él puedo escribir mil cosas diferentes, en varios caracteres, en diversos colores; puedo plegarle de infinitas maneras; puedo darle infinita variedad de posiciones con respecto a los objetos que le rodean; puedo hacerle mover en todas las direcciones imaginables. Bajo esta infinidad de mudanzas hay algo constante, algo que no se muda. Hay muchas cosas nuevas, pero hay una que no lo es, que es siempre la misma. Hay una que sufre esas mudanzas, pero conservando algo que no se muda. Si tiño el papel de verde y luego de rojo, lo que es ahora rojo es lo mismo que antes era verde y primitivamente

blanco, y a esto permanente refiero todas las mudanzas. Si se me presenta primero un papel blanco, y después otro verde, y en seguida otro rojo, claro es que no es lo mismo que si a un solo papel se le dan todas estas transformaciones. ¿En qué está la diferencia, a pesar de que las impresiones que me causa el color son las mismas? Está en que en un caso hay algo permanente que ha pasado por las transformaciones sucesivas, y en otro, este *algo* no es lo mismo, es otro diferente. En un caso hay distintas modificaciones, en otro distintas substancias.

8. Profundicemos más esta materia. Si sólo recibiésemos las impresiones sucesivas, sin que tuviéramos ningún medio para referirlas a un mismo objeto, para enlazarlas en un punto común, no encontraríamos ninguna diferencia entre los dos casos expresados. Así, supongamos que se nos pone delante el papel blanco, y luego, obligados a apartar la vista, encontramos después en el mismo lugar, con las mismas dimensiones y con la misma posición un papel verde, y en seguida, apartando otra vez los ojos, nos hallamos con un papel rojo: claro es que nos será imposible distinguir, por la simple sucesión de las impresiones visuales, si es el mismo papel pintado sucesivamente con dichos colores u otros papeles que se le hayan substituído. Pero si estamos presentes, si no apartamos la vista del lugar en que está el papel, veremos si se le pinta de nuevo o si se le muda. En el primer caso la aparición del nuevo color se continuará con la misma sensación del papel no movido, haciéndo-

se la transformación sin perderle nosotros de vista, recibiendo él la sucesión continua de sus movimientos, de sus posiciones, bajo la mano del pintor. Aseguraremos, pues, que el papel es el mismo, porque ha habido continuidad de sensación o bien enlace de las sensaciones de los diferentes colores con una tercera, que es la que resulta de la situación del papel, de sus movimientos y de cuanto nos sirve para conocer lo que es común a lo segundo y a lo primero. Pero si no hay nueva pintura del papel, sino substitución de otro papel pintado, veremos que el primer papel se quita; se interrumpe, pues, todo el orden de las sensaciones y se presentan otras nuevas. Éstas no tienen enlace con aquéllas, y así hay para nosotros una *cosa* distinta.

9. Esto manifiesta cómo se engendra en nosotros la idea de substancia con respecto a los cuerpos, o, hablando con más propiedad, cómo aplicamos a los cuerpos la idea de substancia. Cuando encontramos un lazo de varias sensaciones que las une, por decirlo así, en un mismo punto, *aquello* en que concebimos que se unen lo llamamos substancia. Y como encontramos en la naturaleza muchos de esos puntos independientes entre sí, naturalmente decimos que hay muchas substancias corpóreas.

10. Al sentir una impresión, si la referimos a un objeto o la consideramos como objetiva, jamás la llamamos substancia, porque aquel objeto por sí solo no es capaz de enlazar varias sensaciones. Recibimos la sensación de encarnado, y sabido es que el vulgo

y aun los filósofos, fuera del acto en que filosofan, objetivan el color, es decir, consideran el encarnado no como una simple sensación, sino como una calidad externa. A esta calidad por sí sola nadie la llamará substancia, porque no es posible que por sí sola sirva de lazo a otras impresiones o a otras calidades. Si hay mudanza de color, el encarnado desaparece, y, por tanto, la impresión nueva se enlaza en el orden del tiempo con la de encarnado, mas no reside en ella. Si hay cambio de figura, aunque el encarnado continúe, no concebimos a este color como lazo necesario entre las dos figuras, pues que sabemos que la permanencia del encarnado es indiferente a la variedad de figuras, y éstas podrían muy bien haber sufrido el mismo cambio, continuando o desapareciendo aquel color.

Como en general hemos experimentado que ninguna sensación se enlaza necesariamente con la otra, y que de muchas sensaciones enlazadas en un punto común desaparecen unas sin desaparecer las otras, y recíprocamente, inferimos que ninguna de ellas es lazo necesario; y, por tanto, aunque las objetivemos, no las atribuímos el carácter de substancia, de algo que permanezca idéntico a pesar de las mudanzas y que sea como el recipiente de todas ellas.

11. Una propiedad hay en los cuerpos que es necesaria a todas las sensaciones, o cuando menos a las dos principales, visión y tacto: la extensión, a la cual miramos como un recipiente de todas las sensaciones, ya las consideremos en nosotros, ya en los objetos. No vemos ni imaginamos blanco o negro,

no tocamos ni imaginamos caliente o frío, blando o duro, sin extensión en que residan la blancura o negrura, la blandura o la dureza, el calor o el frío. Así, la extensión podría quizás merecernos el honor de substancia si no estuviese sujeta a otra condición que la priva de este título. Si bien, cuando concebimos la extensión en general, en toda su abstracción, considerándola con el puro entendimiento como una mera continuidad, prescindimos absolutamente de toda figura, no obstante, cuando hemos menester una extensión aplicada, que nos sirva de recipiente de las sensaciones, nos es imposible hallarla sin una configuración determinada. No vemos simplemente un color, sino que le vemos en una extensión circular, triangular o de otra especie. Estas figuras se confunden con la extensión misma, en cuanto es aplicada, y, además, tampoco sirven de lazo para las demás sensaciones. A veces, es verdad, una misma figura recibe diferentes colores, diferentes grados de calor o frío, diferentes posiciones, etc., etc., pero también a veces sucede lo contrario, y con el mismo color, con el mismo grado de calor o frío, es decir, con la continuidad de otras sensaciones, el objeto cambia de figura; y así como un círculo rojo se hacía antes círculo verde, así el mismo objeto rojo se hace circular y después triangular. En el primer caso la figura circular servía de lazo a las sensaciones de los colores; en el segundo el mismo color sirve de lazo a las figuras.

12. Privada la extensión de los honores de substancia, así como todas las demás sensaciones en cuan-

to objetivadas, observamos que todas estas variaciones se suceden en los objetos, enlazándose unas sensaciones con otras. Así, un mismo círculo toma diferentes colores y un mismo color diferentes figuras; y otra vez cambian los colores y se reproducen los primeros, permaneciendo la misma figura; y otra vez se reproducen las primeras figuras, permaneciendo los mismos colores. Inferimos, pues, que bajo aquella variedad hay algo constante; que bajo aquella multiplicidad hay algo uno; que bajo aquella sucesión de ser y no ser hay algo permanente; y a esto, constante, uno, permanente; a esto, en que se verifican aquellas mudanzas; a esto, que es el recipiente de ellas, que es el punto que las enlaza fuera de nosotros y que nos proporciona a nosotros el concebirlas enlazadas, a esto lo apellidamos substancia.

CAPÍTULO III

Definición de la substancia corpórea

SUMARIO. — Dificultad. Aplicación. Análisis de las ideas que componen la de substancia corpórea. Resultado. Con los accidentes la substancia se nos manifiesta.

13. Pero ¿qué es en el orden sensible el sujeto permanente de las transformaciones? ¿Es una pura ilusión? ¿Es una realidad? ¿Qué realidad será ésa? ¿No se parece más bien a una abstracción? Una cosa que no es ningún color, sino que se presta a tenerlos todos; que no es ninguna calidad de las que experimentamos, sino el sujeto causa de todas ellas; que no es ninguna figura, sino que puede acomodarse a todas; que no es la extensión pura, pues ésta es una abstracción y aquello es un ser que sirve como de fondo a las demás cosas; un objeto corpóreo que en sí no puede afectar ningún sentido: ¿qué será? ¿No parece una cualidad oculta de los peripatéticos, un ser misterioso, fantástico, una mera ilusión? Examinémoslo, y para guardarnos de ilusiones apelemos a la experiencia.

14. Tomemos un pedazo de cera sin soltarle jamás de la mano, pintémosle de diferentes colores, borrémoslos y volvámosle a pintar, sujetémosle a diferentes temperaturas, ablandémosle al fuego y luego endurezcámosle; démosle distintas figuras, de un globo, cilindro, paralelepípedo, mesa, vaso, estatua; yo pregunto: ¿Todas esas mudanzas se han verificado en una misma cosa? Sí. Aquella cosa ¿era ninguno de los colores, ni figuras, ni grados de temperatura? No; pues todas estas calidades eran y dejaban de ser permaneciendo la cosa la misma. ¿Cómo sé que la cosa ha permanecido la misma y no es otra? Porque ha habido continuidad de sensación en el ojo fijo sobre el objeto; en el tacto, que, si bien ha sentido las transformaciones de caliente y frío, duro y blando, esta figura o la otra, ha experimentado que éstas se hacían sin interrumpir la sensación común del tacto, de un objeto que no se soltaba, cuyo peso se experimentaba incesantemente. Luego hay algo allí que no es las transformaciones, sino lo que se transforma; algo que es común a todas, que las recibe, que las enlaza, fuera de mí y en mí.

15. Examinando lo que concebimos de aquello permanente, lo que nos resta después de prescindir de sus cualidades, notamos lo siguiente:

1.° La idea de ser. Decimos: aquella cosa, algo, sujeto, etc., etc., hablamos, pues, de un ser, de una realidad. Sin realidad no hay más que nada, y la nada no puede ser sujeto de transformaciones, ni lazo de impresiones.

2.º La idea de ser que aquí encontramos no es pura, no es de solo ser. Las calidades existen, son seres, y, sin embargo, no las confundimos con el sujeto.

3.º Lo que acompaña la idea de ser es la de permanencia entre lo sucesivo y la relación de esta permanencia como punto de enlace, como centro fijo en medio de la sucesión.

16. Si quisiésemos, pues, definir la substancia corpórea deberíamos limitarnos a decir que es *un ser permanente en que se verifican las mudanzas que se nos ofrecen en los fenómenos sensibles.* A esto se reduce nuestra ciencia: todo cuanto se añada sobre este punto no puede pasar de hipótesis y conjeturas. En vano se me preguntará qué es este ser: dadme la intuición de la esencia de las cosas corpóreas y os lo diré; pero mientras no las conozco sino por sus efectos, es decir, por las impresiones que en mí producen, no lo sé. Conozco que aquello es algo; conozco esta relación con sus formas; conozco que éstas se hallan en aquel sujeto y no son el sujeto: aquí encuentro el límite de mi conocimiento. Al objeto que corresponde a esta idea, compuesta de ser permanente y de su relación a varias formas, a esto lo llamo substancia corpórea.

17. Por lo mismo que la substancia cambia de accidentes, permaneciendo ella la misma, se sigue que en su existencia es independiente de ellos; prescindiendo ahora de si puede o no existir sin ninguno,

sólo afirmo que ninguno de ellos en particular le es necesario. Y aquí es de notar una diferencia entre la substancia en sí y el medio por el cual se nos manifiesta y se pone en comunicación activa o pasiva con nosotros. Este medio son los accidentes, son esas formas transitorias con que se reviste. ¿Cómo podríamos tener ni aun noticia de la existencia de los cuerpos sino por medio de las sensaciones? Y el objeto de éstas no es la substancia en su íntima naturaleza, sino sus calidades en cuanto afectan nuestros sentidos.

CAPÍTULO IV

Relaciones de la substancia corpórea con sus accidentes

SUMARIO. — Incluye multiplicidad. Disposición de partes. El accidente depende de la substancia, no ésta de aquél. Aplicación a las figuras. Cambios de figuras. Cómo entre éstas hay semejanza y no identidad. Se explica el sentido de la *comunicación* del movimiento.

18. En la idea de substancia corpórea se incluye perfectamente la idea de permanencia, pero la de unidad sólo entra de un modo muy imperfecto. En toda substancia corpórea no concebimos sino una unidad facticia, por decirlo así, pues lo que en ella permanece no es uno, sino un agregado de muchos, como lo manifiesta la divisibilidad de la materia. De cualquiera substancia corpórea podemos hacer muchas, que tendrán el mismo derecho que la primera a llamarse substancias. Un pedazo de madera es substancia; este pedazo le podemos dividir en otros muchos, que serán igualmente substancias. Todos ellos juntos formaban aquello que llamábamos *una* substancia; pero es claro que esta unidad era muy imperfecta, que más bien era una reunión, y que si la considerá-

bamos como *una* era por relación a la unidad de efecto que nos producía, con el enlace que daba a nuestras sensaciones y a los fenómenos que de ella resultaban.

19. De esto se infiere que toda substancia corpórea encierra multiplicidad y, por consiguiente, combinación de los elementos que la componen. Esta combinación no es permanente, como lo enseña la experiencia; y, por tanto, no hay substancia corpórea que no tenga cuando menos una modificación: la disposición de sus partes. Prescindiendo de las mudanzas de esta modificación, claro es que nunca se la puede confundir con la substancia; aun cuando los cuerpos se presentasen constantemente a nuestros sentidos con la misma disposición de sus partes, el *ser* permanente se hallaría en las partes y no en su disposición. Ésta es una cosa externa que sobreviene a lo existente; no hay reunión y combinación si no hay partes que reunir y combinar.

20. Entre la substancia y las modificaciones notamos una diferencia, y es, que la substancia es independiente de las modificaciones, pero las modificaciones no son independientes de la substancia. Ésta, permaneciendo la misma, cambia de accidentes; pero un accidente, permaneciendo uno mismo, no puede cambiar de substancia. La misma madera puede recibir sucesivamente muchas figuras; pero la misma figura en número no puede pasar de una madera a otra. Dos pedazos de madera pueden tener una figu-

ra semejante o diferente: cúbica, esférica, piramidal, etc., y tomar la una la de otra; pero en tal caso no hay identidad de figuras, sino semejanza; son las mismas en especie, mas no en número.

21. Si se me pregunta cómo sé que no hay más que semejanza y no identidad numérica en las figuras que sucesivamente toman los cuerpos, que no hay *permanencia* en las figuras que cambian de sujeto, y, por consiguiente, que una misma figura no pasa de una substancia a otra, así como una misma substancia pasa de una a otra figura, no me será difícil demostrarlo.

Por de pronto salta a los ojos la extrañeza de una figura cúbica, por ejemplo, pasando de un cuerpo a otro. ¿Qué es esta forma separada del cuerpo? ¿Cómo se sostiene en el tránsito? ¿Cómo no es exactamente igual en ambos y se presenta con ligeras modificaciones? En el tránsito ¿habrá también sufrido modificación? Entonces habrá modificación de modificación, y la figura en sí, en abstracto de todo cuerpo, resultará una especie de substancia de segundo orden, permanente en medio de las modificaciones. Claro es que esto son sueños, en que se aplica a la realidad lo que sólo conviene a la idea en abstracto; que ese tránsito de formas supondría una existencia de ellas por separado, y así podríamos tener cubos, esferas, triángulos, círculos, etc., en abstracto, y toda clase de figuras, subsistentes en sí, sin aplicación a nada figurado.

22. Pero todavía se puede dar de esta verdad otra demostración más rigurosa. Si se supone que una misma figura en número pasa de un cuerpo a otro, tendremos que el pedazo de madera A, que pierde la forma cúbica, la transmite al cuerpo B. Ahora, esta forma individual no puede estar en los dos a un mismo tiempo. Supongamos que, después de haber quitado a la madera A la forma cúbica, se la devolvemos sin tocar al cuerpo B; claro es que no será la misma en los dos; luego tanta razón había para que dijésemos que el cuerpo B no había adquirido la misma, sino otra semejante. Es evidente, además, que para dar a un cuerpo la forma cúbica no necesitamos quitársela al otro; luego la forma del uno no es *individualmente* la del otro, pues de lo contrario sería preciso decir que es y no es, que se conserva y deja de existir a un mismo tiempo.

23. Las palabras *transmisión* o *comunicación* del movimiento, que tanto se usan en la física, expresan una realidad en cuanto se limitan al fenómeno sujeto a cálculo; pero significarían un absurdo si se las entendiese en el sentido de que el *mismo* movimiento que se hallaba en un cuerpo ha *pasado* a otro. La suma de las cantidades de movimiento después del choque de los cuerpos duros es la misma que antes, y esto se verifica repartiéndose entre ellos la velocidad, perdiendo el uno y ganando el otro. Así lo enseña el cálculo y lo atestigua la experiencia. Pero es evidente que no puede suceder que la *misma* velocidad individual que estaba en el cuerpo chocante se haya

transmitido al chocado; pues, lejos de que la velocidad sea separable del cuerpo, pasando de un sujeto a otro, ni siquiera se la concibe sino como una relación en cuya idea entran las del cuerpo movido, del espacio y del tiempo. Es verdad que, siendo Q la cantidad del movimiento antes del choque, el valor de Q permanece constante después del choque; pero esto sólo expresa el fenómeno con relación a sus efectos en cuanto sujeto a cálculo, pero no que la velocidad que entra en el segundo miembro de la ecuación sea formada de las partes de las anteriores. Sean A y B dos cuerpos, con cuyas letras expresaremos sus masas, y V, *v*, sus velocidades respectivas antes del choque. La cantidad del movimiento será $Q = A \times V + B \times v$. Después del choque resultará una nueva velocidad, que llamaremos *u*, y tendremos que la cantidad del movimiento será $Q = A \times u + B \times u$. Matemáticamente hablando, el valor de Q será el mismo; pero esto sólo significa que si se expresan los resultados del movimiento en números o en líneas, tendremos lo mismo después que antes del choque; mas no se entiende ni se puede entender que en la velocidad *u*, considerada en cuanto se halla en el sujeto, haya un trozo de velocidad que se ha despegado de la V para unirse con la *v*.

24. De esto resulta que los accidentes de los cuerpos no los concebimos realizables sin sujeto al que estén inherentes, y que las substancias no están inherentes a otro ser, y son concebidas y existen realmente sin esta inherencia. La figura no puede exis-

tir sin cosa figurada; pero esta cosa figurada puede existir muy bien aunque se anonaden todas las demás cosas. Analizando su naturaleza podremos encontrar, y encontraremos en efecto, que su existencia supone la existencia de otro ser que la haya producido; pero entre las dos hallamos la relación de causa y de efecto, mas no la de inherencia, no la de sujeto y modificación.

25. Estas últimas consideraciones explican más la idea de substancia corpórea. Habíamos encontrado (cap. III) las notas siguientes: 1.ª, ente; 2.ª, relación de permanente a lo variable; 3.ª, sujeto de estas variaciones. Ahora encontramos la 4.ª, que es una negación: la no inherencia a otro. Este carácter negativo se halla incluído en el positivo: *sujeto permanente de variaciones,* porque es claro que al concebir sujeto *permanente de variaciones* ya no incluímos la inherencia, antes bien se la negamos, al menos implícitamente. La no inherencia supone algo positivo, algo en que se funde el no tener esta necesidad de estar adherido. ¿Qué es esto? No lo sabemos. Conocemos que existe, pero no alcanzamos a explicarlo. Probablemente es inexplicable sin la intuición de la misma esencia de las cosas, y esta intuición nos falta.

CAPÍTULO V

Consideraciones sobre la substancia corpórea en sí misma

SUMARIO. — Necesidad de accidentes para su determinación. Esto es según nuestro modo de concebir. Identidad de la substancia corpórea. Reseña de opiniones. Ignorancia del hombre sobre este punto.

26. La idea de substancia, tal como la hemos explicado hasta aquí, envuelve una relación a los accidentes en general (cap. III). Pero esta idea no es la de una substancia indeterminada, sino la de substancia corpórea; y preciso es confesar la dificultad de concebir una substancia corpórea particular sin ningún accidente. Si a este papel en que escribo le despojo de todo cuanto tiene relación con mis sentidos, y hasta prescindo de su figura y de su extensión, ¿qué me resta para concebir algo particular determinado, algo que no sea la idea de ser en general, sino la de este ser en particular? Claro es que para que el objeto no se me desvanezca completamente, o para que, perdiendo toda individualidad, no se me confunda en la idea universal, debo reservarme

algo por lo cual pueda decir *esto*, es decir, esto que se halla aquí, o que me ha afectado de tal o cual manera, o que ha sido el sujeto de tales o cuales modificaciones. Por donde se echa de ver que considero cuando menos su posición con respecto a los demás cuerpos, o su causalidad con relación a las impresiones que me ha producido, o su naturaleza de sujeto de determinados accidentes. Así, pues, como la idea de substancia finita en general envuelve relación a ciertos accidentes en general, así la de substancia en particular la envuelve a accidentes particulares.

27. Dicha relación la encontramos en nuestro modo de concebir la substancia corpórea; no es fácil asegurar si la envuelve también en su naturaleza misma. Ésta no la conocemos, y al querer examinarla nos hallamos sobre un terreno distinto; se presentan a nuestra consideración las cuestiones sobre la esencia de los cuerpos.

28. La identidad de la substancia corpórea bajo sus diversas transformaciones tampoco podemos asegurar hasta qué punto continúa. Los partidarios de la filosofía corpuscular consideran todas las transformaciones como simples movimientos locales, y todas las variaciones que vemos en los cuerpos, como simples resultados de la diferente posición de las moléculas entre sí. Leibniz resuelve la materia en una infinidad de mónadas, que no son los átomos de Epicuro, pero que conducen también a la invariabilidad

substancial de los cuerpos, los cuales, según él, no son más que el conjunto de substancias indivisibles llamadas mónadas. Los aristotélicos creían que de las mudanzas de los cuerpos, unas eran accidentales, como la de figura, movimiento, densidad, calor, frío, etc., etc.; otras substanciales, como el tránsito de la madera a ceniza. Pero en medio de esta variedad de sistemas es notable el acuerdo en admitir algo permanente sujeto de las mudanzas. Con respecto a los atomistas y a Leibniz es claro que admitían la identidad del sujeto; y por lo que toca a los aristotélicos, aunque la mudanza que inducía una forma substancial diferente de la primera transformaba substancialmente el ser, de suerte que, después de la mudanza de la forma substancial, no podía decirse que el uno era substancialmente el otro, no obstante, opinaban que había un sujeto común en esas mismas transformaciones substanciales, que ellos llamaban *materia prima*. Tan claro, tan evidente es que en medio de las transformaciones del mundo corpóreo hay algo permanente, que se encuentra reconocida esta verdad en todos los sistemas filosóficos.

29. Si esta substancia corpórea es una realidad, como lo es en efecto, es necesario que no sólo exista, sino que sea algo determinado. A esta determinación substancial del cuerpo, a esto que le constituye tal cosa y que le distingue en su íntima naturaleza, en su esencia, de todos los demás cuerpos de otras especies, a esto llamaban los aristotélicos forma substancial; y al sujeto de esa forma, de esa actualidad, a

ese sujeto común a todos los cuerpos, le apellidaban *materia prima*, que era una pura potencia, una especie de medio entre el puro nada y el ser en acto.

30. Sobre estos puntos se ha disputado desde que hay escuelas filosóficas y es probable que se disputará en adelante, pero siempre con escaso fruto. Del mundo corpóreo conocemos su existencia, conocemos sus relaciones con nosotros, conocemos sus propiedades y sus leyes en cuanto está sujeto a nuestra observación; pero a su íntima naturaleza no alcanzan nuestros sentidos, no llegan nuestros instrumentos. A medida que adelanta el hombre en sagacidad de observación y fuerza y delicadeza de instrumentos descubre nuevos misterios y ve que las barreras que él creía un *non plus ultra* se retiran más allá, en la inmensidad de un océano. ¿Las alcanzará algún día? ¿Podrá dar la vuelta a ese mundo científico? ¿Está reservado al porvenir un conocimiento de la íntima naturaleza del sujeto de esa infinidad de fenómenos que nos asombran? Difícil es creerlo. El telescopio, a medida que se perfecciona, extiende los límites del universo y parece caminar a lo infinitamente grande; la perfección del microscopio, siguiendo la dirección opuesta, parece caminar hacia lo infinitamente pequeño. ¿Dónde están los límites? Es probable que el encontrarlos no es permitido al débil mortal mientras habita sobre la tierra. El espíritu humano, tan activo, tan fecundo, se lanza sucesivamente hacia los dos extremos; pero cuando se lisonjea de llegar al

último confín siente que algo le detiene antes de alcanzar el objeto de sus nobles deseos: es la cadena que le une al cuerpo mortal y que no le permite el libre vuelo de los espíritus puros.

CAPÍTULO VI

Substancialidad del yo humano

SUMARIO. — Cómo se halla la unidad en los cuerpos. La unidad del yo. Su permanencia.

31. Al considerar las substancias corpóreas no hemos encontrado la perfecta unidad; todas cuantas se sujetan a nuestros sentidos se resuelven en muchas otras, que a su vez son substancias también, resultando que los cuerpos más bien son agregados de substancias que una sola substancia. La unidad no la encontramos en ellos; nosotros se la atribuímos, o en cuanto forman un lazo común de nuestras sensaciones, o en cuanto esas diversas substancias las consideramos subordinadas a una que las vivifica y dirige. Así las partes de un cuerpo animado constituyen una especie de unidad en cuanto están subordinadas al principio que las anima.

32. De aquí no debemos inferir que la unidad verdadera no existe ni aun en los mismos cuerpos; si pudiésemos conocer su esencia misma, la hallaríamos, sin duda, ya sea en las mónadas excogitadas por

Leibniz, ya en otra cosa más o menos semejante. Aunque este conocimiento de las esencias nos falte, sin embargo el raciocinio nos conduce a esta unidad. Lo compuesto se forma de partes; si éste a su vez se compone de otras, y así sucesivamente, al fin hemos de llegar a algo que no se descompone: allí está lo indivisible, o mejor, la verdadera unidad. Este raciocinio vale aun suponiendo que la materia es divisible hasta lo infinito. La divisibilidad hasta lo infinito supondría infinidad de partes en que se podría dividir: estas partes, pues, existirían; esos elementos infinitésimos serían reales, en ellos estaría la unidad.

33. Independientemente del mundo corpóreo encontramos la idea de substancia, su aplicación real, su unidad perfecta, en nosotros mismos, en el testimonio de nuestra conciencia. Ésta nos cerciora de que pensamos, de que deseamos, de que sentimos, de que experimentamos una infinidad de afecciones, las unas sujetas a nuestra voluntad y como hijas de la actividad que hay allá en el fondo de nosotros mismos; otras independientes de nosotros, que nos vienen sin nuestra voluntad, a veces contra ella, y cuya reproducción no está siempre en nuestra mano.

Ese flujo y reflujo de ideas, de voliciones y sentimientos, tienen un punto en que se enlazan, un sujeto que los recibe, que los recuerda, que los combina, que los busca o los evita, ese ser de que tenemos conciencia íntima, que los filósofos han dado en llamar el *yo*. Éste es uno, idéntico bajo todas las transformaciones; y esa unidad, esa identidad es para

nosotros un hecho indisputable, un hecho atestiguado por la conciencia. ¿Quién sería capaz de hacernos dudar que el *yo* que piensa en este momento es el mismo que pensaba ayer y años atrás? No obstante la variedad de los pensamientos y deseos; a pesar del cambio de opiniones y voluntad y de la oposición de unos actos con otros, ¿quién nos quitaría la convicción profunda, incontrastable, de que somos nosotros mismos quienes lo experimentamos, de que hay algo aquí dentro que sirve de sujeto a todo?

34. Si en nosotros no hubiese algo permanente en medio de tanta variedad, la conciencia del *yo* sería imposible. Entonces no habría en nosotros más que una sucesión de fenómenos inconexos, y, por tanto, serían imposibles la memoria y la combinación. El pensamiento es un absurdo si no hay algo que piense, permaneciendo idéntico bajo la variedad de las formas del pensar. En nosotros, pues, hay un sujeto simple que todo lo enlaza, en el cual se verifican esas mudanzas; hay, pues, una substancia. En ella hay una unidad; esa unidad, que no encontramos en las substancias corpóreas sino después de haber recorrido una serie infinita de descomposiciones, se nos presenta en la substancia espiritual en el primer momento, como un simple hecho interno, sin el cual son absurdos todos los fenómenos que sentimos en nuestro interior y nos es imposible toda experiencia del mundo externo. Sin la unidad del *yo* no hay sensaciones, y sin éstas nada podemos experimentar de los seres que nos rodean.

CAPÍTULO VII

Relaciones de la proposición «yo pienso» con la substancialidad del yo

SUMARIO. — Los fenómenos internos se distinguen individualmente. También los semejantes. Observaciones sobre el *recuerdo*. Todos los fenómenos pasan en nuestro interior para no volver. Sin sujeto formarían una serie sin ley ni lazo. Sin la substancialidad del alma no se podría decir: yo pensaba, yo pienso; sino: había pensamiento, hay pensamiento.

35. Si no admitimos que el alma es substancia, la proposición *yo pienso* carece de sentido. Entonces la filosofía pierde su punto de apoyo; todo cuanto experimentamos en nuestro interior es una serie de fenómenos inconexos, incapaz de ser observada y de estar sometida a ninguna regla.

36. Mi pensamiento de ahora no es individualmente mi pensamiento de ayer; como mi pensamiento de mañana no será mi pensamiento de hoy; estos pensamientos considerados en sí, con precisión de un sujeto en el cual se hallen, no tienen nada que ver el uno con el otro: quizás versan sobre obje-

tos sin ninguna relación, quizás son contradictorios; quizás el pensamiento de hoy es negación del de ayer.

37. Lo mismo se verifica en todos los pensamientos, en todos los actos de voluntad, en todos los sentimientos, en todas las representaciones imaginarias, en todas las sensaciones y en general en todo cuanto experimento en mí mismo. Fijando la consideración en todas las afecciones internas, sean las que fueren, no veo en ellas más que una serie de fenómenos, una especie de río de existencias que pasan y desaparecen, unas para no volver, otras para reaparecer de nuevo en tiempo diferente y ofreciéndome *expresamente* esta diferencia. La reaparición no es individual, sino de semejanza; esto es, que la afección repetida no es la misma que antes hubo, sino otra semejante. Cuando la afección vuelve tengo conciencia de su actualidad en el momento presente y conciencia de su actualidad en un tiempo anterior: esta doble conciencia, que constituye el recuerdo, me hace distinguir entre las dos afecciones e implica necesariamente el juicio de que la una no es la otra. La afección recordante (permítaseme la expresión) que se identificase con la afección recordada no sería recuerdo: una cosa se *presenta* a sí misma, mas no se *recuerda*.

38. Luego en nuestro interior todo pasa para no volver: el flujo es real, el reflujo no es más que aparente; lo que deja de ser no vuelve a ser jamás;

habrá una cosa semejante, pero no la misma; lo que fué pasó, y el tiempo no vuelve atrás.

39. Luego la serie de los fenómenos internos, considerados en sí solos y prescindiendo de un sujeto en que residan, es por necesidad inconexa, y no hay medio para subordinar sus términos a una ley ni a ningún lazo.

40. Sin embargo, esta ley existe en todos nuestros actos intelectuales; una razón sin leyes que la gobiernen es el mayor de los absurdos; este lazo se encuentra en todas nuestras afecciones: el flujo de ellas, con su distinción y sus diferencias y semejanzas, es un hecho presente a nuestro interior, hecho al cual estamos sometidos como a una condición primitiva e indeclinable de nuestra existencia.

41. La proposición *yo pienso,* incluyéndose en la palabra *pensar* todas las afecciones internas, no se refiere tan sólo a fenómenos aislados, sino que implica por necesidad un punto en que se enlazan, al cual llamamos el *yo.* Si este punto no existe, si no es uno, si no es idéntico, el pensamiento de hoy no tiene ningún lazo con el de ayer, siendo dos cosas distintas, que se hallan en tiempos diversos y que quizás son contradictorias: cuando hoy digo *yo pienso* y entiendo decir que este *yo* es el mismo de la proposición *yo pensaba ayer,* mi lenguaje es absurdo; si no hay más que los puros fenómenos, los dos pensamientos sin un punto de enlace, el *yo* no es nada, no

puedo decir *yo pensaba, yo pienso;* debo decir *había* pensamiento, *hay* pensamiento. Si entonces se me pregunta *dónde,* en *quién,* deberé responder que no hay dónde, que no hay quién; deberé negar el supuesto y limitarme a repetir: *había* pensamiento, *hay* pensamiento.

42. Para decir *yo* es necesario suponer una realidad permanente: realidad, porque lo que no es real es nada; permanente, porque lo que pasa desaparece, deja de ser y no puede servir de punto para unir nada.

CAPÍTULO VIII

Consideraciones sobre la intuición que el alma tiene o puede tener de sí misma

SUMARIO. — Existencia de cierta intuición. Cómo se implica en todas las afecciones internas. Su unidad probada por la misma variedad. Si esto se negase se negaría el testimonio de la conciencia. Conocemos el alma como objeto. Conjeturas sobre la posibilidad de otras intuiciones. El alma sola separada.

43. La realidad permanente del *yo*, considerada en sí misma y prescindiendo de las cosas que pasan en ella, es un hecho que sentimos en nuestro interior y expresamos en todas nuestras palabras. Si a esta presencia, esta experiencia íntima, se la quiere llamar intuición del alma, nosotros tenemos intuición de nuestra alma. Esta intuición se halla reproducida en todas las intuiciones particulares y en general en todas las afecciones internas, porque, si bien son fenómenos aislados, implican la intuición del *yo*, por lo mismo que implican conciencia de sí propio.

44. La misma variedad de los fenómenos aislados, lejos de probar nada contra la unidad de la in-

tuición del *yo*, la confirma hasta la evidencia. Si concebimos un pensamiento solo, fijo, idéntico, no necesitamos tanto de unirle la idea de un sujeto en que resida; pero cuando hay muchedumbre de fenómenos diversos, y aun contradictorios en su coexistencia, debemos referirlos a una cosa constante, so pena de convertir el mundo interno en un caos absoluto.

45. Hay, pues, cierta intuición del alma en sí misma; esto es, hay una presencia de sentimiento de su unidad entre la muchedumbre, de su identidad entre la diversidad, de su permanencia entre la sucesión, de su duración constante entre la aparición y desaparición de los fenómenos. O es necesario admitir esto, o renunciar a la legitimidad del testimonio de toda conciencia, lo que produciría el escepticismo más completo que ha existido jamás, extendiéndole a los dos mundos externo e interno.

46. Encontramos, pues, que los conceptos indeterminados de *ser, unidad, permanencia, sujeto de modificaciones* se hallan realizados en nuestro interior: esta realización nos la asegura la conciencia y nos la confirma el análisis lógico de la serie de los fenómenos en sus relaciones con un punto de enlace.

47. *Ser, uno, permanente, sujeto de modificaciones* incluye todo cuanto se encierra en la idea de subs-

tancia finita: esto lo encontramos en el alma, con la experiencia lo sentimos, nos afecta íntimamente; si a esto se lo quiere llamar intuición, la tenemos de la substancialidad del alma.

48. El sujeto pensante no sólo se siente a sí propio, sino que se conoce como un objeto real, al cual aplica por medio de la reflexión las ideas indeterminadas de ser, unidad, permanencia, sujeto de modificaciones. Luego el alma puede ser un verdadero predicado en proposiciones que tengan el doble apoyo de la conciencia y de la lógica.

49. Puede preguntarse si nosotros tenemos otra intuición del alma que la que acabamos de explicar; a esto respondo que no, mientras estamos en esta vida; pero pregunto al mismo tiempo si es cierto que en esta materia haya otra intuición posible que la del sentido íntimo. Acostumbrados a las intuiciones sensibles que implican la extensión en el espacio preguntamos qué es el alma en sí misma, y parece que no quedamos satisfechos porque no vemos su retrato. Abstrayéndonos del orden de la sensibilidad, levantándonos a la esfera intelectual pura, ¿quién sabe si podríamos decir que no hay otra intuición del alma que la que tenemos ahora; que ella, en sí misma, en su entidad una, simple, es esta misma fuerza que sentimos; que esta misma fuerza es el sujeto de las modificaciones, que es la substancia, sin que sea preciso excogitar otro fondo muerto, digámoslo así, en que resida esta fuerza? ¿Por qué la misma fuerza

no podrá ser subsistente? ¿Por qué debemos imaginar otro *substratum* en el cual se apoye? Y si esto fuese así, si fuese aplicable a la substancia del alma lo que pensaba de todas las substancias el gran Leibniz, haciendo consistir la idea de substancia en la idea de fuerza, ¿por qué no podríamos decir que la presencia de sentido íntimo, la conciencia de sí propia, es toda la intuición que el alma puede tener de sí misma?

50. Me preguntáis qué *es* el alma separada del cuerpo, qué sentirá de sí, qué conocerá de sí cuando se hallará *sola*. ¿Acaso en la actualidad no siente y no conoce *sola*? ¿Acaso los órganos de que se vale sienten ni piensan? ¿Sabe por ventura de qué manera se sirve de ellos, ni sabría que se sirve de ellos sino por la experiencia? ¿No se halla sola en las profundidades de su actividad, con sus pensamientos, con sus actos de voluntad, con sus sentimientos, con su alegría, con su tristeza, con sus placeres, con sus dolores? Enhorabuena dígase que tal vez no nos formamos ideas bastante claras del *modo* de conciencia que tendremos de nosotros mismos después de esta vida; dígase que quizás son posibles otras intuiciones de nosotros mismos; pero no se pinte como una cosa inconcebible el alma sola; dejadme el pensamiento, la voluntad, el sentimiento, todo presente en lo íntimo de mi conciencia: para hallarme a mí propio no necesito más; dadme comunicación con otros seres que me afecten o a quienes yo afecte, que me transmitan sus pensamientos y sus voluntades, que me

causen placeres o dolores, y no necesito nada más para tener un mundo que concibo muy bien: me falta el conocimiento de la calidad de los pormenores, no de su posibilidad; el alma muda de estado, no de naturaleza.

CAPÍTULO IX

Examen de la opinión de Kant sobre los argumentos con que se prueba la substancialidad del alma

SUMARIO. — Motivo personal de su opinión. Mala exposición del argumento. Cómo debe presentarse. Cómo aplica aquí su errada teoría sobre las categorías puras. Dos sentidos de la palabra *sujeto*. Ninguno es exclusivo al tratar del alma. No se necesita la intuición sensible. Su falso supuesto sobre el argumento psicológico. No se prescinde de la experiencia. Contradicción de Kant cuando confiesa la presencia del yo en todo pensamiento. La interrupción del pensamiento confirma la permanencia del alma. Demostración.

51. Los argumentos psicológicos en favor de la substancialidad del alma son meros paralogismos en la opinión de Kant, y si bien prueban una substancia ideal no pueden nunca conducir a una substancia real. Este filósofo, a más de las razones con que ataca la prueba psicológica de la substancialidad del alma, tenía una personal, que era muy poderosa para él, atendida la flaqueza del corazón humano: o debía poner en duda la substancialidad del alma, o consentir en la ruina de todo su sistema. «Sería, dice, un grande y hasta el único escollo de toda nuestra crítica la posi-

bilidad de demostrar *a priori* que todos los seres pensantes son substancias simples, y que, por consiguiente, tienen necesariamente la personalidad y la conciencia de su existencia separada de toda materia, porque de este modo habríamos dado un paso fuera del mundo sensible, habríamos entrado en el campo de los *nóumenos*, y nadie nos disputaría el derecho de desmontar este terreno, de edificar en él y tomar posesión del mismo, según que lo permitiría la fortuna de cada uno.» *(Dialéctica trascendental,* lib. 2.°, cap. I.)

52. En concepto de Kant el primer paralogismo de la psicología pura en favor de la substancialidad del alma es el siguiente: «Aquello cuya representación es la *substancia absoluta* de nuestros juicios y que no puede servir de determinación a otra cosa es substancia. El *yo*, como ser pensante, es la substancia absoluta de todos sus juicios posibles, y esta representación de sí mismo no puede ser el predicado de otra cosa; luego el yo como ser pensante es substancia.»

En estos términos presenta en la primera edición de su *Crítica* el discurso psicológico que se propone combatir; en la segunda edición, queriendo ser más claro, o quizás más obscuro, expresa el mismo raciocinio en otros términos: «Lo que no puede ser concebido sino como sujeto no existe sino como sujeto, y, por consiguiente, es substancia; es así que el ser pensante, considerado simplemente como tal, no puede ser pensado sino como sujeto; luego no existe sino

como tal, es decir, como substancia.» Preciso es confesar que si la psicología no tuviese expositores más claros que Kant, y en sus demostraciones hubiese de emplear las formas de que se vale este filósofo en los pasajes que se acaban de ver, haría muy escasos prosélitos, por la sencilla razón de que pocos entenderían su lenguaje. Estoy seguro que la mayoría de los lectores no queda convencida por los silogismos favorables a la substancialidad del alma tales como los presenta Kant: de este modo la posición del filósofo es muy ventajosa, porque debe probar que no tiene fuerza un argumento cuya fuerza en verdad no se ha sentido. Pero supongamos que un filósofo se digna descender del olimpo de las abstracciones incomprensibles, y no se desdeña de hablar el humilde lenguaje de los mortales, presentando el argumento psicológico bajo una forma más sencilla, ¿quién sabe si la convicción producida sería algo más difícil de destruir? Ensayémoslo.

53. Por substancia entiendo un ser o una realidad permanente, en la cual se verifican diferentes modificaciones, continuando ella idéntica a sí misma. Es así que en mi interior hay esa realidad, que, permaneciendo idéntica, tiene variedad de pensamientos, de actos de voluntad, de sentimientos, de sensaciones, como me lo atestigua la conciencia; luego esto que hay en mi interior es substancia.

Creo que se puede desafiar a todos los filósofos del mundo a que señalen en este silogismo una proposición falsa ni dudosa, o indiquen un vicio en la

consecuencia, si no quieren ponerse en abierta contradicción, por una parte con el testimonio de la conciencia, y por otra con todas las leyes de la razón humana.

54. Pretende Kant que el raciocinio en favor de la substancialidad del alma no es concluyente, porque las puras categorías, y por consiguiente la de la substancia, no tienen absolutamente ningún valor objetivo sino en cuanto son aplicadas a la diversidad de una intuición sometida a las mismas; esto es, que el concepto de substancia es una pura función lógica que no vale nada ni significa nada objetivamente sino en cuanto se refiere a cosas sensibles, y que tan pronto como sale de la esfera de la sensibilidad no puede conducir a ningún resultado. Es evidente que la substancialidad del alma no puede ser objeto de la intuición sensible; y, por consiguiente, aplicar al alma la idea de substancia es extender el concepto más de lo que permite su naturaleza. Menester es confesar que el raciocinio de Kant es concluyente si se admiten sus principios, y en esto tenemos una prueba de la necesidad de combatir ciertas teorías que a primera vista parecen inocentes por estar en el mundo de las abstracciones, pero que en realidad son funestísimas por los resultados a que conducen. Tal es el sistema de Kant sobre la falta de valor objetivo de las categorías puras, y por esto le he combatido (lib. 4.º, caps. XIII, XIV, XV, XVI, XXI y XXII) demostrando: 1.º Que los conceptos indeterminados y los principios generales que en ellos se fundan tienen

un valor objetivo fuera del campo de la experiencia sensible, con respecto a los seres que de ningún modo están sujetos a nuestra intuición. 2.° Que no es verdad que sólo tengamos intuición sensible, pues que conocemos intuitivamente un orden intelectual puro superior a la esfera de la sensibilidad. Con esta doctrina queda arruinado el argumento de Kant, porque se deshace el fundamento en que estriba.

55. El filósofo alemán parece que sentía el punto flaco de su discurso, y así es que procura exponer el argumento psicológico en términos tales que ofrezca un tránsito del orden ideal al real sin que se vea el punto que une cosas tan distantes. Su lenguaje es puramente ideológico: «Aquello cuya *representación* es la substancia absoluta de nuestros juicios y que no puede servir de *determinación* a otra cosa es substancia.» Nótese bien: define la substancia por la *representación* y por la incapacidad de servir de *determinación* a otra cosa, es decir, por atributos puramente ideológicos o dialécticos. La forma de que se vale en la segunda edición adolece del mismo defecto: «Lo que no puede ser *concebido* sino como *sujeto* no existe sino como sujeto, y por consiguiente es substancia.» ¿Por qué no nos dice que la substancia de que se trata aquí es un ser permanente en que se realicen las modificaciones sin dejar de ser idéntico a sí mismo? ¿Por qué nos habla sólo de la *representación*, del *concepto*, de la *determinación* o predicado? Porque le convenía presentar el argumento como un sofisma en que se hace tránsito de un

orden a otro muy diferente; le interesaba una forma obscura que le permitiese decir lo que sigue: «En la mayor se trata de un ser que en general puede ser concebido bajo todos los respectos, y, por consiguiente, tal que puede ser dado en intuición; en la menor no se habla del mismo ser sino en cuanto se considera a sí propio como sujeto, y únicamente con relación al pensamiento y a la unidad de la conciencia, mas no a la intuición por la cual la unidad sería dada como objeto al pensamiento; por consiguiente, la conclusión está sacada por el sofisma *figurae dictionis*, o por un falso raciocinio...

»El pensamiento presenta en las dos premisas un sentido totalmente diverso: en la mayor es considerado en relación a un objeto general, y tal, por consiguiente, que puede ser dado en intuición; pero en la menor no consiste sino en la relación a la conciencia de sí propio, donde no se piensa ningún objeto, sino que se encuentra uno representado a sí mismo con relación a sí, como sujeto, como la forma del pensamiento; en el primer caso se trata de cosas que no pueden ser pensadas sino como sujeto; en el segundo, por el contrario, no se habla ya de *cosas*, sino del pensamiento, pues que se hace abstracción de todo objeto, y en el pensamiento el yo sirve siempre de sujeto para la conciencia. No se puede, pues, llegar a la conclusión: yo no puedo existir sino como sujeto; sólo se tiene esta otra: yo no puedo, en el pensamiento de mi existencia, servirme de mí sino como sujeto del juicio; proposición idéntica que nada absolutamente dice sobre el modo de mi existencia.» In-

dignación causa que con semejante embrollo de ideas y de palabras se pretenda arrebatar al espíritu humano su existencia, pues que a esto equivale el negarle que sea substancia; indignación causa el que con una confusión tal se quiera hacer vacilar uno de los argumentos más claros, más evidentes, de fuerza más irresistible, que ofrecerse puedan a la razón humana. Yo pensaba ayer, yo pienso hoy; en toda la variedad de mis situaciones me hallo que soy el mismo, no otro; a esa realidad que permanece idéntica en medio de la diversidad la llamo mi alma; luego mi alma es una realidad permanente, sujeto de las modificaciones; luego es substancia. ¿Se puede encontrar nada más claro?

56. La psicología para demostrar la substancialidad del alma se vale, es cierto, de la idea general de substancia; mas para aplicar legítimamente esta idea al caso presente se apoya en un hecho experimentado, en el testimonio de la conciencia. ¿Qué quiere decirnos Kant cuando recuerda haber demostrado que el concepto de una cosa que puede existir en sí como sujeto, mas no como simple atributo, no trae consigo ninguna realidad objetiva? Cuando nos habla de *sujeto* ¿trata de sujeto real, es decir, sujeto de modificaciones? Entonces el alma es sujeto, pero no decimos que sea sujeto *únicamente*, sino que su realidad la concebimos bajo este aspecto, sin que por esto neguemos el que encierre en sí otros caracteres; por el contrario, reconocemos expresamente el de principio activo, lo cual implica algo más que simple su-

jeto de modificaciones, lo que más bien expresa una calidad pasiva que activa. Si por sujeto entiende Kant el sujeto lógico, entonces le negaremos que el alma haya de tener este carácter exclusivamente, de manera que no pueda con legitimidad lógica ser atributo o predicado de una proposición.

57. «No es posible saber, dice el filósofo alemán, si a dicho concepto puede corresponderle algún objeto en ninguna parte, pues que no se concibe la posibilidad de una tal manera de existir, y por consiguiente no resulta ningún conocimiento. Para que este concepto pueda designar bajo la denominación de substancia un objeto que pueda ser dado, que pueda convertirse en conocimiento, es preciso poner por fundamento una intuición constante, como condición indispensable de la realidad objetiva de un concepto, a saber, aquello por lo cual sólo el objeto es dado. Nosotros no tenemos absolutamente nada permanente en una intuición interna, porque el *yo* no es más que la conciencia de mi pensamiento; si, pues, nos detenemos en el pensamiento solo, nos falta la condición necesaria para aplicar el concepto de substancia, es decir, de un sujeto existente como ser pensante.» No cabe argumentación más sofística y vulgar: no admite Kant la substancialidad del alma porque no podemos tomar la misma substancia y presentársela en intuición sensible; pero entonces tampoco debiera hablarnos de los *conceptos intelectuales puros*, de las *funciones lógicas*, de las *ideas*, pues que todas estas cosas, como que se hallan fuera del orden

de la sensibilidad, no pueden sernos dadas en intuición sensible. Y, sin embargo, estas cosas existen realmente, como fenómenos internos, como hechos subjetivos, de los cuales habla Kant incesantemente, consagrando a ello la mayor parte de la *Crítica de la razón pura*. ¿Se dirá acaso que la idea pura de relación no significa nada porque no podemos presentar una relación abstracta en intuición sensible? ¿Se dirá que la idea de fuerza no significa nada porque no podemos presentarla en intuición sensible? ¿Se dirá que los principios de donde dimanan los fenómenos de la atracción, de la afinidad, de la electricidad, del magnetismo, del galvanismo, de la luz y de cuanto nos admira y encanta en la naturaleza no existen, no son cosas permanentes, que son palabras vacías, porque no podemos representarlos en intuición sensible? Este modo de argumentar es indigno de un filósofo. Podrá ser excusable que un hombre rudo, sólo acostumbrado a los fenómenos de la sensibilidad y que jamás ha descendido a las profundidades del alma en la esfera intelectual pura, al hablarse de un *espíritu*, de una *causa*, de una *substancia*, pregunte sencillamente *¿qué es esto?* y exija que se le exponga lo insensible bajo una forma sensible; pero quien se precia de enmendar la plana a todos los filósofos antiguos y modernos, quien desde la inaccesible altura de su sabiduría trata con desdén tan soberano todos los discursos que hasta entonces se habían mirado como concluyentes, debiera producir otros títulos de su superioridad que el decir: no se concibe la posibilidad de un tal modo de existencia;

no tenemos intuición interna de eso permanente de que habláis; el *yo* no es más que la conciencia de mi pensamiento. ¿Y qué? ¿Se necesita más que esta misma conciencia para demostrar lo que nos proponemos? En la variedad de los pensamientos, ¿la conciencia no es *una?* El pensamiento de ayer, el de hoy, el de mañana, ¿no se enlazan en un punto? Por diferentes y contradictorios que sean, ¿no pertenecen todos a una misma cosa, a esa *cosa* que llamamos el *yo* y que nos autoriza para decir: *yo,* que pienso ahora, soy el mismo que pensaba ayer y que pensaré mañana? ¿Se puede discurrir de una manera más clara, más convincente, que afirmando una permanencia real que sentimos tan profundamente atestiguada en lo íntimo de nuestra conciencia? Yo no veo, diréis, mi substancia, no tengo de ella una intuición; sólo siento mi conciencia; pues bien, esto basta; no se necesita más; esa conciencia que experimentáis, una entre la muchedumbre, idéntica entre la distinción, constante entre la variedad, permanente entre la sucesión de los fenómenos que aparecen y desaparecen; esa conciencia, que no es ninguno de vuestros pensamientos individuales, que dura siempre, cuando ellos pasan para no volver; esa conciencia os ofrece la substancialidad de vuestra alma; esa conciencia os la da en cierto modo en intuición, no en intuición de *sensaciones,* pero sí en intuición de *sentido íntimo* como una cosa que os afecta profundamente y de cuya presencia no podéis dudar, como no dudáis del placer y del dolor en el acto de experimentarlo.

58. Al atacar el argumento psicológico de la substancialidad del alma supone Kant que los que se valen de dicho argumento quieren probar la substancialidad del alma partiendo de las propiedades de la categoría pura y simple de substancia. A esta equivocación podría dar lugar la forma con que presenta Kant dicho argumento; pero ya hemos visto que esta forma, con premeditación o sin ella, está dispuesta del mejor modo para ofrecer puntos flacos a los ataques del filósofo. Ábranse por doquiera los tratados de psicología, y se verá que, si bien se emplea la idea general de substancia, no se hace uso de ella sin legitimarle con un hecho de experiencia; no se infiere de la categoría pura de la substancia que el alma sea substancia, sino que, establecida la idea de substancia como un tipo general, se escudriña el fondo de la conciencia para ver si allí se encuentra algo a que dicho tipo se pueda aplicar. Así lo acabo de hacer en los párrafos anteriores; y si Kant hubiese querido ser más exacto al dar cuenta de las opiniones de sus adversarios, no habría dicho que el primer raciocinio de la psicología racional no nos da sino una luz que se pretende nueva, cuando nos presenta el sujeto lógico constante del pensamiento como el conocimiento del sujeto real de la inherencia. «Lejos, dice, de que sea posible inferir estas propiedades de la categoría pura y simple de una substancia, por el contrario, la permanencia de un objeto dado no puede ser tomada en principio, sino partiendo de la experiencia, cuando queremos aplicarle el concepto empíricamente usual de una substancia.» Tiene razón el filósofo: las propiedades de la catego-

ría pura y simple de una substancia no pueden hacernos salir del orden ideal si no podemos apoyarnos en un hecho de experiencia; pero olvida una parte del argumento psicológico cuando añade que en el caso actual no hemos puesto en principio ninguna experiencia, y que sólo hemos concluído del concepto de la relación de todo pensamiento al yo como al sujeto común al cual este pensamiento se liga. La experiencia existe en esta misma conciencia de la relación de todos los pensamientos al yo, en este punto al cual todos se ligan; la relación al yo no es posible si el yo no es algo; los pensamientos no pueden ligarse en el yo si el yo es un puro nada. «Refiriendo, continúa Kant, el pensamiento al yo no podríamos establecer por una observación cierta una permanencia semejante; porque, si bien el yo se halla en el fondo de todo pensamiento, no obstante, ninguna intuición propia para distinguirle de todo otro objeto perceptible está ligada con esta representación.» Es cierto que el yo permanente no le percibimos de la misma manera que los objetos de las demás intuiciones; pero le percibimos con el sentido íntimo, con esa presencia de que no podemos dudar y que, según confiesa el mismo Kant, nos hace referir todos los pensamientos al yo como a un sujeto común en el cual se ligan.

59. «Se puede bien notar, dice, que esta representación (la del yo) se reproduce constantemente en todo pensamiento; pero no que ésta sea una intuición fija y permanente en la cual los pensamientos variables se sucedan.» En este pasaje hay una contradic-

BIBLIOTECA

ción evidente. La representación del yo se reproduce constantemente en todo pensamiento; es así que el yo, o no significa nada o significa una cosa idéntica a sí misma, porque si el yo que piensa ahora no es el yo que pensaba ayer, la palabra *yo* significa una cosa muy diversa de lo que entiende todo el mundo; luego si la representación del yo vuelve en todo pensamiento, el yo es el mismo en todo pensamiento; luego el yo es fijo, permanente, luego el yo es una substancia en que se suceden todos los pensamientos variables.

60. No alcanzo qué se puede replicar a este argumento fundado en las mismas palabras de Kant, donde consigna un fenómeno cuya existencia no podía poner en duda: a saber, la presencia del yo en todo pensamiento. Son ajenas de este lugar las cuestiones filosóficas sobre la no interrupción de la conciencia, esto es, si hay algún tiempo en que el alma no piense y en que no tenga conciencia de sí propia: muchos filósofos creen que hay en efecto esta interrupción, para lo cual se apoyan en la experiencia del sueño y de los accidentes de que volvemos sin ningún recuerdo; pero Leibniz opina que el pensamiento nunca se extingue del todo, que nunca hay una falta absoluta de conciencia, que nuestro pensamiento es una luz que despide a veces muy poco resplandor, pero que nunca se apaga del todo. Sea lo que fuere de estas opiniones, la permanencia de la substancia del alma queda fuera de duda, y es de notar que la interrupción en el pensamiento y en la conciencia, lejos de favorecer a los

adversarios de la permanencia del alma, los confunde de la manera más concluyente. Porque si en no suponiendo algo permanente es imposible concebir cómo se ligan en una conciencia muchos fenómenos continuados en una serie no interrumpida, todavía es más inconcebible cómo pueden ligarse si suponemos interrumpida dicha serie, interponiéndose un cierto espacio de tiempo entre la existencia de los fenómenos que se ligan.

61. Sean los pensamientos A, B, C, D continuados sin ningún intervalo de tiempo, y que pasan en la conciencia Q; si este Q no es algo, no se concibe cómo se pueden ligar los términos de la serie, y cómo, a pesar de la distinción y diversidad de los mismos, se puede encontrar en el fondo de todos ellos eso común, idéntico, que llamamos el *yo* y que nos autoriza a decir: yo que pienso el D soy el mismo que pensaba el C y el B y el A.

Pero si la conciencia es interrumpida, esto es, si entre el pensamiento C y el D han transcurrido algunas horas en que no había ningún pensamiento, ninguna conciencia, todavía es más inconcebible, porque en el fondo del pensamiento D se ha de encontrar el mismo yo del pensamiento C; todavía es más inconcebible porque al pensar D podemos decir: yo que pienso D soy el mismo que pensaba C y que he estado un cierto tiempo privado de pensar. Sin algo permanente, sin algo que dure entre la sucesión, ¿cómo se explica semejante enlace? ¿Y por ventura tratamos de hechos desconocidos? ¿Por ven-

tura no es esto lo que experimentamos todos los días al despertar? Si esto no es concluyente, neguemos la conciencia, neguemos la razón; no perdamos el tiempo hablando de filosofía.

CAPÍTULO X

Examen de la opinión de Kant sobre el argumento que él llama el paralogismo de la personalidad

SUMARIO. — Inexactitud en el uso de la palabra *persona*. Equivocada expresión de la identidad de conciencia. Identidad del yo con respecto a un observador extraño. Singular explicación de la transmisión de la conciencia. Metáfora del *lazo*. Para la transmisión no basta la sucesión. Se estrecha a Kant fijando más el estado de la cuestión. Confesión de Kant sobre la necesidad de la conciencia de la identidad. Consecuencias de no admitir esta necesidad por criterio legítimo.

62. El argumento fundado en el testimonio de la conciencia lo combate Kant de una manera particular, en el examen de lo que él llama *el paralogismo de la personalidad*. Lo propone en esta forma: «Lo que tiene conciencia de la identidad numérica de sí mismo en diferentes tiempos es por este mero hecho una persona; esto se verifica del alma; luego el alma es persona.» Con harta inexactitud emplea Kant la palabra *persona;* sabido es que para merecer este nombre no basta ser substancia inteligente, sino que se necesita el ser principio completo de las operaciones, independientemente de la agregación a otra

substancia y de la unión con un supuesto. Como quiera, el filósofo alemán entiende aquí por persona una substancia inteligente, y en este sentido se propone combatir el argumento con que se prueba la personalidad del alma.

63. «Si yo quiero, dice, conocer, por experiencia, la identidad numérica de un objeto externo, aplico mi atención a lo que hay de constante en el fenómeno, al que todo lo demás se refiere como una determinación a su sujeto, y noto la identidad del sujeto en el tiempo en que la determinación cambia. Yo soy un objeto del sentido interno, y el tiempo no es más que la forma del mismo sentido, por lo cual refiero todas mis determinaciones sucesivas, y cada una de ellas en particular, al mismo numéricamente idéntico, en todo tiempo, es decir, en la forma de la intuición interna de mí mismo. Según esto, la personalidad del alma no debería ser deducida o concluída sino como una proposición perfectamente idéntica de la conciencia en el tiempo; por cuya razón esta proposición vale *a priori,* porque no anuncia realmente otra cosa que esto: en todo tiempo en que yo tengo conciencia de mí mismo tengo conciencia de este tiempo como de una cosa que hace parte de la unidad de mí mismo. Así, tanto vale decir: todo este tiempo está en mí como unidad individual; o bien: yo me hallo en todo este tiempo con identidad numérica.»

Sería de desear que Kant nos explicase por qué el sentido íntimo de la identidad numérica puede ser

expresado con esta proposición: todo este tiempo se halla en mí como en una unidad individual; o con esta otra: en todo el tiempo en que yo tengo experiencia de mí mismo, yo tengo conciencia de este tiempo como de una cosa que hace parte de la unidad de mí mismo. Es cierto que la identidad numérica se siente en la diversidad del tiempo; mas no el que tengamos conciencia del tiempo como de una cosa que hace parte de nosotros. Aquí se trata de la conciencia de sí mismo tal como se halla en la generalidad de los hombres, quienes, lejos de considerar el tiempo como una cosa que hace parte de ellos, le miran como una especie de vaga extensión o sucesión en que duran ellos y todo lo variable.

Sabido es que aun entre los filósofos hay disputas sobre la verdadera naturaleza del tiempo, y que el considerarle como la forma del sentido interno es una opinión de Kant, de la cual no participan muchos otros, y que él mismo, según llevo probado (lib. 7.°, caps. XIII y XIV), explica muy mal y la prueba peor, por más que pretenda haber elevado su teoría a la región de las doctrinas incontestables. La identidad numérica de nosotros mismos la sentimos en la sucesión del tiempo, prescindiendo de que ésta sea una forma interna o externa, y hasta de que sea una ilusión o realidad; luego cuando el filósofo alemán, para atacar la solidez del argumento de la conciencia, se funda en su teoría del tiempo estriba en un supuesto que no tenemos ninguna necesidad de admitir, y además explica este sentimiento de identidad en términos que hasta él nadie había empleado. Si quiere

hacer entrar el tiempo en el sentimiento de la identidad numérica puede decir: yo me hallo en todo este tiempo con identidad numérica; o bien: ha pasado sobre mí todo este tiempo como en una unidad individual; pero no que tengamos conciencia del tiempo como de una cosa que hace parte de nosotros. Si nos atuviéramos a la conciencia, más bien nos inclinaríamos a creer que el tiempo es una especie de extensión sucesiva en que nosotros vivimos y que mide nuestra existencia.

64. «La identidad de la persona, continúa Kant, debe hallarse inevitablemente en mi propia conciencia; pero si yo me miro desde el punto de vista de otro (como objeto de su intuición externa), este observador extraño no me concibe sino en el tiempo, porque en la apercepción el tiempo no está propiamente representado sino en mí; luego del yo que él concede, y que acompaña todas las representaciones en todo tiempo en *mi* conciencia y con una perfecta identidad, no concluirá todavía a la permanencia objetiva de mí mismo. El tiempo en que me coloca el observador, no siendo el que se halla en mi propia sensibilidad, sino el que acompaña a la suya, resulta que la identidad que se liga necesariamente a mi conciencia no está ligada a la suya, es decir, a la intuición externa de mi sujeto.» Difícil es comprender bien lo que quiso decir Kant en este pasaje, y parece muy dudoso que lo entendiese él mismo: como quiera, veamos lo que se puede sacar de aquí contra la permanencia del alma.

Conviene el filósofo alemán en que la identidad de la persona se halla inevitablemente en nuestra conciencia; esto es, que el yo se halla a sí propio numéricamente idéntico en la diversidad del tiempo. Es verdad también que un observador extraño no concibe al yo sino en el tiempo; esto es, que si un hombre piensa en el alma de otro hombre, no la concebirá sino en el tiempo. Pero no se alcanza por qué dice Kant que el observador no inferirá de aquí la permanencia objetiva del alma observada. Lo que sucederá será lo siguiente: El hombre, al pensar en el alma de otro hombre, si cree que pasa en el interior del otro lo mismo que siente en sí mismo, inferirá que la otra alma es permanente, por la misma razón que afirma la permanencia de la propia. Es cierto que, no pudiendo entrar en la conciencia del otro, ésta no puede serle conocida sino por señales externas; pero si él llega a convencerse de que estas señales son suficientes para indicarle una serie de fenómenos de conciencia semejantes a los que experimenta en sí mismo, inferirá que el alma observada es tan permanente como la suya propia. ¿Qué quiere, pues, decirnos Kant cuando advierte que la identidad que se liga necesariamente con *mi* conciencia no está ligada con la del observador? ¿Quién duda de esta verdad? ¿Quién duda de que la percepción de la identidad con relación a la conciencia propia es muy diferente de cuando se refiere a la ajena? La identidad propia la tenemos atestiguada por la conciencia inmediata; la identidad ajena nos la indican una serie de fenómenos externos que nos inducen por dis-

curso y por analogía a la convicción de que fuera de nosotros hay seres semejantes a nosotros.

65. «La identidad de la conciencia de mí mismo en diferentes tiempos, prosigue Kant, no es más que una condición formal de mis pensamientos y de su enlace; pero no prueba la identidad numérica de mi sujeto, en que, a pesar de la identidad lógica del yo, puede realizarse un cambio tal que sea imposible conservar la identidad de este yo, lo que no impide el atribuirle siempre el yo idéntico que puede, sin embargo, conservar en todo otro estado, hasta en la metamorfosis del sujeto, el pensamiento del sujeto precedente y transmitirle al que viene después.» Esto es precisamente lo que debía explicarnos Kant, pues el fenómeno del sentimiento de la identidad en medio de la incesante variedad es lo que nos induce de una manera irresistible a creer que el yo es una cosa permanente. No es verdad que tengamos sólo identidad lógica del yo, pues no se trata del sujeto de una proposición, sino de un sujeto real, experimentado, sentido en lo más hondo de nuestra conciencia.

Este sentimiento de identidad Kant se imagina poder explicarle con mucha sencillez. Voy a ensayar si alcanzo a expresar su singular opinión de una manera inteligible. Sean los instantes de tiempo A, B, C, D, E . . . . . a que correspondan . . . *a, b, c, d, e* . . . pensamientos u otros fenómenos internos de cualquiera clase. En el instante A existe el pensamiento *a*. En el instante B sucede el pensamiento *b*. En el instante B el alma que exis-

tía en el tiempo A ya no existe. La del instante B es una cosa enteramente nueva: ya no es *a*, sino *b*. Lo mismo se verifica en todos los demás. Pero, ¿cómo es posible, me diréis, que en todos los instantes el alma se crea siempre la misma? Es muy sencillo: el sujeto *a* transmite el pensamiento al sujeto *b;* el *b* transmite el suyo y el de *a* al *c*. Nada permanece idéntico; pero la conciencia de la identidad siempre dura. Semejante hipótesis ¿no os parece admirable y sobre todo muy filosófica? ¿Qué cosa más clara y satisfactoria puede imaginarse?

El lector creerá tal vez que me estoy chanceando y que presento la opinión de Kant bajo un aspecto ridículo para combatirla con más facilidad; pues muy al contrario: la exposición que acabo de dar a la doctrina de Kant es todavía más seria de la que le da él mismo. He aquí sus palabras: «Una bola elástica que choca con otra, en línea recta, le comunica todo su movimiento y, por consiguiente, todo su estado (no considerando sino las posiciones en el espacio). Admitid ahora por analogía con estos cuerpos unas substancias tales que la una hiciese pasar a la otra las representaciones, con la conciencia que las acompaña; entonces puede concebirse toda una serie de representaciones semejantes, de las cuales la primera comunica su estado y la conciencia de su estado a la segunda; ésta, su propio estado, más el de la substancia precedente, a la tercera; ésta, del mismo modo, los estados de todas las substancias anteriores con el suyo propio y la conciencia que las acompaña: la última tendría, pues, conciencia de to-

dos los estados de las substancias que la han precedido, como de los suyos propios, porque, estados y conciencia de estos estados, todo le habría sido transmitido. Sin embargo, ella no habría sido la misma persona en todos esos estados.»

Kant, pretendiendo combatir el argumento psicológico fundado en la conciencia, trastorna, destruye el carácter de la conciencia; una conciencia transmitida no es verdadera conciencia, no es más que la simple noticia de un pensamiento precedente.

Estas substancias, que existirían sucesivamente y se transmitirían sus conciencias, ¿serían algo distinto del acto mismo de la conciencia o no? Si fuesen algo distinto deberíamos admitir un sujeto de la conciencia que en sí mismo y en cuanto sujeto no estaría sometido a la intuición sensible, y, por consiguiente, podríamos argüir *ad hominem* y oponerle a Kant la misma dificultad que él nos objetaba anteriormente (véase cap. IX). Si estas substancias transitorias no fuesen nada más que el acto mismo de la conciencia, resulta que, cuando deja de existir este acto, nada resta de la substancia, y por tanto nada queda transmisible.

La transmisión supone algo que se puede transmitir: si, pues, el acto de la conciencia se transmitiese, resultaría que él en sí sería algo permanente al través de la sucesión de las substancias; y he aquí una consecuencia bien extraña a que se hallará conducido el filósofo alemán con su teoría de las transmisiones. Todos los psicólogos habían dicho que la substancia del alma es permanente y que sus fenó-

menos son transitorios; ahora, por el contrario, tendremos que lo transitorio será la substancia y lo permanente el fenómeno, esto es, el acto de la conciencia que se irá transmitiendo.

66. Tal vez se responderá que por transmisión no se entiende comunicación de algo constante, sino la simple sucesión de fenómenos unidos entre sí por un lazo cualquiera; de este modo, suponiendo los instantes de tiempo A, B, C, D, los actos de conciencia *a, b, c, d* que les correspondan no serán propiamente idénticos en número, sino sucesivos, y estarán ligados entre sí. Pero esta réplica, con que se evita el reconocer la permanencia del acto de conciencia, tiene el inconveniente de no explicar nada y de hacer incomprensible cómo en el instante D, por ejemplo, puede haber conciencia de los actos *c, b, a,* y con una irresistible inclinación a creer que en el fondo hay algo numéricamente idéntico. Cuando *d* existe, ya no queda nada de *c;* no queda substancia, porque, por el supuesto, o no hay tal substancia o es una cosa transitoria; no queda acto de conciencia, porque el *d* es numéricamente distinto del *c,* y además hemos visto que no se puede admitir la permanencia del fenómeno; luego es absolutamente inexplicable, incomprensible, cómo en el acto *d* puede haber la representación del *c.*

67. Decir que los fenómenos están ligados con un lazo cualquiera es eludir la dificultad con un vano juego de palabras. ¿Qué significa aquí ligar, qué se

entiende por lazo? Éstas son metáforas que, si no carecen de sentido, deben expresar la permanencia de una *cosa* en la variedad de los fenómenos; la ligadura, el lazo, debe extenderse a las varias cosas que liga y enlaza: luego debe ser *común* a todas ellas; y a esto, sea lo que fuere, que permanece constante en la variedad, lo llamaremos substancia.

68. La simple sucesión de los fenómenos o actos de conciencia no basta para que se vaya transmitiendo la creencia de la identidad numérica; si esto bastase se seguiría que todos los hombres tendrían conciencia de los actos precedentes de los demás. Sean *a, b* dos actos sucesivos de conciencia: si para que el acto *b*, numéricamente distinto del *a*, represente identidad numérica de conciencia es bastante que el *b* suceda al *a*, como esta sucesión se encuentra entre los actos de conciencia de distintos hombres, resultará que todos tendremos conciencia de todos los actos de los demás. *Risum teneatis?* Y, sin embargo, consecuencia es absolutamente necesaria, y no puede eludirse con decir que el tiempo es una forma del sentido interno y que la sucesión se verifica en cada hombre en su respectivo sentido interno, y, por tanto, la sucesión de los fenómenos internos del uno está en un tiempo, en una forma diferente de la en que se hallan los del otro. Las palabras sentido interno *respectivo*, forma interna de *cada* hombre, significan algo si admitimos en nuestro interior una cosa permanente; pero si no hay más que fenómenos sucesivos, entonces la palabra *respectivo* expresa un

absurdo, porque no hay sentido interno respectivo si no hay nada a que se pueda referir. Puesto que el hombre M y el N no serán más que simple sucesión de fenómenos, y en *cada* uno no hay más que simple sucesión, tanta razón hay para que se enlacen los fenómenos de M entre sí como con los de N; luego, si en los de M hay una comunidad de conciencia, y para esto no hay más razón suficiente que la simple sucesión, esta comunidad deberá hallarse en todos, pues que para todos hay la misma razón suficiente.

69. Nótese bien que en toda esta argumentación prescindo de la naturaleza de la substancia del alma, y sólo me propongo demostrar que es necesario admitir algo constante en medio de la variedad de los fenómenos internos y común a todos ellos. Llámese a esto lazo, forma, acto de conciencia o como se quiera, ¿es algo real o no? Si no es real, quien lo expresa emplea una palabra vacía; si es algo real, está confesada la substancialidad del alma, pues que está confesada una realidad permanente en medio de la variedad de los fenómenos. Los que admitimos esta substancialidad no pretendemos que el alma pueda ser dada en intuición sensible, ni tampoco que podamos expresar en una definición exacta sus propiedades íntimas, prescindiendo de los fenómenos que en ella experimentamos; lo que decimos es que conocemos su existencia real, y su permanencia e identidad numérica, entre la sucesión y la diversidad de los fenómenos; luego, desde el momento que se confiesa que hay en nuestro interior algo real, permanente,

numéricamente idéntico en medio de la diversidad, se confiesa la substancialidad del alma que nosotros defendemos. Podrán suscitarse disputas sobre el carácter distintivo de esta naturaleza; sobre si es o no una fuerza, como pretendía Leibniz, o si su esencia consiste en el mismo pensar, como opinaba Descartes; pero estas cuestiones son ajenas de la que ahora ventilamos. ¿Hay algo real y permanente entre la variedad de los fenómenos internos? ¿Sí o no? Si no hay algo, la conciencia de la identidad numérica es absurda; si hay algo, queda demostrada la substancialidad del alma.

70. «Aunque la opinión, dice Kant, de algunos filósofos antiguos de que todo es transitorio y no hay nada constante en el mundo no sea sostenible desde que se admiten substancias, no se la puede refutar por la unidad de conciencia; porque nosotros no podemos ni aun juzgar por la conciencia, si como algo somos o no permanentes; porque no atribuímos a nuestro yo idéntico sino aquello de que tenemos conciencia, y así debemos necesariamente juzgar que somos precisamente los mismos en todas las duraciones de que tenemos conciencia.» Nótese bien: Kant reconoce expresamente que el juzgar que somos los mismos lo hacemos por necesidad; esto es, que la identidad del yo es para nosotros un hecho de conciencia necesario. Difícilmente se puede hacer una confesión más ingenua y concluyente para destruir los argumentos del filósofo alemán. Si estamos precisados a juzgarnos idénticos, si esto nos lo dice la

conciencia, ¿podremos negar ni poner en duda esta identidad si no queremos faltar al hecho fundamental de todas las investigaciones psicológicas y, por consiguiente, caer en el más completo escepticismo? Si no es valedero el testimonio de la conciencia, si no es seguro el juicio a que él nos impele por *necesidad*, ¿de qué podremos asirnos para no precipitarnos en el escepticismo más absoluto? ¿Dónde podremos buscar un cimiento sólido para levantar el edificio de nuestros conocimientos?

71. «Pero, continúa Kant, desde el punto de vista de un extraño no podemos tener por valedero este juicio, porque, no hallando en el alma otro fenómeno constante que la representación *yo*, que los acompaña y los une todos, no podemos jamás decidir si este yo (un simple pensamiento) no es tan pasajero como los otros pensamientos, que están respectivamente ligados por él.» Enhorabuena no se admita que la representación del yo, a pesar de representar esencialmente una identidad, no es valedera; dígase que, aunque transitoria, nos induce *necesariamente* a la ilusión de la permanencia; pero sáquense todas las consecuencias de esta doctrina y sosténgase que la razón humana no vale nada, absolutamente nada; dígase que el recuerdo es una pura ilusión, que, aunque por necesidad nos hallamos inducidos a creer que el pensamiento que tenemos ahora es un recuerdo de otro pensamiento anterior, todo esto es pura ilusión; que no estamos seguros de que haya la relación de recuerdo, y no sabemos más sino que en la actua-

lidad tenemos conciencia de un pensamiento que nos *parece* ligado con otro anterior; dígase que el valor de los raciocinios es nulo, porque todo enlace de ideas es imposible si nos falta la memoria, y si, a pesar de que una representación interna nos produce por necesidad un asenso, no debemos fiarnos del juicio que la necesidad nos arranque; dígase que todo cuanto pensamos, todo cuanto sentimos, todo cuanto queremos, todo cuanto experimentamos en nuestro interior, no puede servirnos para conocer nada, que estamos condenados a una impotencia completa de adquirir ninguna seguridad sobre nada, y que el lenguaje de todo filósofo deberá ser el siguiente: «Ahora me parece esto; tengo conciencia de esto; ignoro todo lo demás; experimento una necesidad de creer tal cosa, pero quizás esta creencia será una pura ilusión; nada sé del mundo externo; nada sé tampoco del mundo interno; todo conocimiento me está negado; yo mismo no soy nada más que una sucesión de fenómenos que pasan y desaparecen; una necesidad irresistible me impulsa a creer que estos fenómenos tienen un lazo común, pero este lazo no es nada, pues en desapareciendo un fenómeno nada queda de él; si confieso una realidad permanente, sea la que fuere, ya caigo en la substancialidad del alma, que me había propuesto no admitir; todo es ilusión, todo es nada, porque, no estando seguro ni aun de los hechos de conciencia, no estoy seguro de la ilusión misma.» ¿Quién tiene valor para arrostrar semejantes consecuencias?

CAPÍTULO XI

Simplicidad del alma

SUMARIO. — Qué se entiende por simple. Prueba del sentido íntimo en pro de la simplicidad del alma. Otra fundada en la misma naturaleza del pensamiento. Otra fundada en el acto de voluntad. Que el pensamiento no puede ser un producto de distintas substancias. Dilema fundado en la divisibilidad.

72. En los capítulos anteriores me he ceñido a probar la substancialidad del alma, para lo cual me bastaba demostrar, por el mismo testimonio de la conciencia, que hay dentro de nosotros una realidad permanente, sujeto de las modificaciones que experimentamos. Ahora voy a demostrar que esta substancia es simple.

Para proceder con buen método fijemos el sentido de la palabra *simple*. Cuando hay muchos seres reunidos que forman un conjunto, el resultado se llama compuesto; por manera que hay verdadera composición siempre que hay varios seres substancialmente distintos, pero unidos con un lazo; este lazo puede ser de diferentes especies, lo que da origen a la diversidad de compuestos. La simplicidad

se opone a la composición, de suerte que la idea de simplicidad excluye esencialmente la de composición; y como en esta última se comprende un *número* de cosas distintas que se reúnen para formar un todo, resulta que la idea de simplicidad excluye esencialmente la de número de cosas reunidas para formar un todo; luego lo simple es propiamente uno, y hay verdadera simplicidad en una substancia cuando ella no es un conjunto de substancias.

Al decir, pues, que la substancia del alma es simple significamos que no es un conjunto de substancias, sino que es una substancia.

73. Fijada con exactitud la idea de simplicidad, veamos si conviene a nuestra alma. Como el alma no nos es dada en intuición a la manera de las cosas sensibles, y sólo la conocemos por la presencia de sentido íntimo y por los fenómenos que experimentamos en el fondo de nuestra conciencia, debemos examinar estos dos manantiales para ver si encontramos en ellos la simplicidad.

Es un hecho incontestable que en todos nuestros actos, en todas nuestras afecciones internas, sentimos la identidad del yo (caps. VI, VII, VIII, IX y X). No hay identidad entre cosas distintas; y, por consiguiente, el sentido íntimo rechaza desde luego la multiplicidad del alma. Se dirá tal vez que esta identidad no existe entre las substancias distintas; pero que una substancia compuesta es idéntica consigo misma, y que quizás la identidad atestiguada por la conciencia no es más que la identidad de un compues-

to consigo mismo; pero esta réplica se desvanece con sólo atender al mismo testimonio de la conciencia. Lo que sentimos vario y múltiple no es el yo, sino lo que sucede en el yo; pensamos, queremos, sentimos cosas diferentes, pero la conciencia nos atestigua que quien las piensa, las quiere, las siente, es uno mismo: el yo. Luego con el solo testimonio de la conciencia está probada la simplicidad del alma, pues no de otro modo se puede explicar cómo sentimos dentro de nosotros esa unidad permanente entre la muchedumbre de fenómenos que se suceden en nuestro interior.

74. Prescindiendo del testimonio del sentido íntimo y ateniéndonos únicamente a la naturaleza de los fenómenos internos se puede demostrar que el sujeto de ellos es una substancia simple. Si esto no se verifica, la substancia pensante será compuesta de varias substancias; veamos lo que resulta en este supuesto. Sean las substancias componentes tres, por ejemplo, que llamaremos A, B, C: digo que este conjunto no puede pensar. Para demostrarlo hasta la última evidencia tomemos este juicio: el metal es cuerpo, y veamos si es posible que el conjunto de A, B, C forme dicho juicio. Supongamos que la representación del sujeto metal se halla en la substancia A; que la idea del predicado cuerpo está en la B, y la idea general de la relación del predicado con el sujeto, o la cópula *es*, se encuentra en C; ¿puede resultar un juicio? No; de ningún modo. A percibirá el metal; B, el cuerpo; C, la idea general de cópula, *es*. Cada una de estas substancias tendrá

conciencia de lo suyo, y como no la tendrá de la que hay en las demás, no formará juicio, que consiste esencialmente en la relación del predicado con el sujeto.

75. Si se dice que en cada una de las substancias se halla la representación de las tres cosas, tendremos tres juicios, y no resultará un solo ser pensante, sino tres.

Además, o cada una de las substancias A, B, C está compuesta de otras o no. Si no está compuesta, es simple, y nos hallamos con una substancia simple y perceptiva; entonces, ¿a qué poner tres bastando una? Si está compuesta, todavía se aumenta la dificultad, porque supongamos que A está formada de dos substancias que llamaremos *m, n:* la representación de metal que había en A tendremos que distribuirla en *m, n,* en cuyo caso, lejos de poder llegar a un juicio, no tendremos ni aun sujeto, pues que no será dable formar la representación de metal, supuesto que *m, n* se la tendrán repartida.

Si no es posible formar un juicio, ni aun idea de un término, es evidente que no se podrá raciocinar ni pensar de ningún modo: el raciocinio implica un enlace de juicios, pues que se trata de sacar una consecuencia ligada con las premisas.

76. Los actos de voluntad son también imposibles en una substancia compuesta; no hay voluntad cuando no hay conocimiento, y éste, como acabamos de ver, es inseparable de la simplicidad.

Pero todavía se puede esforzar más la demostración. El acto de voluntad implica una inclinación, tendencia o llámese como se quiera hacia un objeto conocido; supongamos que las dos substancias A, B, que componen la substancia que tiene voluntad, se reparten entre sí lo necesario para el acto de querer, de modo que el conocimiento del objeto querido se halle en A y la inclinación o tendencia esté en B; digo que semejante acto de voluntad es un absurdo. Para sentir la fuerza de esta verdad supongamos que se pretende formar un acto de voluntad con el conocimiento de un hombre y la inclinación de otro, hacia el objeto conocido; el puro conocimiento del uno no es acto de voluntad, y la inclinación del otro hacia un objeto es imposible si no tiene conocimiento del objeto a que se ha de inclinar: esto equivaldría a poner una relación sin un punto de referencia. Semejantes contradicciones debe admitir quien niegue la simplicidad de las substancias que quieren, porque o debe repartir entre las partes de las mismas la inclinación y el conocimiento, o debe concentrarlo todo en una, en cuyo caso las otras están de sobra.

Además, las substancias componentes de la substancia que quiere, o son simples o compuestas: si son simples, hemos llegado a substancias simples que entienden y quieren; si son compuestas, cada acto de voluntad será un conjunto de la acción de muchas partes, ¿y qué será un acto de voluntad que consiste en un conjunto?

77. La reunión que nosotros concebimos en substancias distintas es, o de yuxtaposición en el espacio, o de simultaneidad en el tiempo, o de concurso de fuerzas para producir un efecto común: la yuxtaposición en el espacio y la simultaneidad en el tiempo nada nos dicen para explicar ni el pensamiento, ni el acto de voluntad, ni ninguno de los fenómenos internos; el concurso de fuerzas para producir un efecto común tampoco puede servirnos para resolver el problema. En este supuesto deberíamos concebir los fenómenos internos como productos de una elaboración a que han concurrido varias substancias; admitamos por un momento semejante absurdo, tampoco se adelanta nada, porque entonces preguntaremos: ¿Dónde reside el fenómeno elaborado? Si en todas las substancias juntas, él en sí será una cosa compuesta, y la conciencia del mismo deberá ser también una cosa compuesta; ninguna de las substancias componentes podrá decir *yo* con respecto a dicho fenómeno; luego habrá multiplicidad de conciencias. Ahora bien; estas conciencias se reunirán en un punto para formar una conciencia común o no. Si se reúnen, el punto de reunión deberá ser una substancia simple, so pena de caer de nuevo en la multiplicidad de conciencias; si no se reúnen, las muchas conciencias internas de cada hombre se parecerán a las conciencias de distintos hombres, cada substancia pensará lo suyo, sin saber nada de lo que piensa la otra.

78. Por fin, esta divisibilidad de substancias y de conciencias o se llevará hasta lo infinito o no; si

lo primero, en vez de un ser pensante habrá infinitos en cada uno de nosotros; si no se lleva hasta lo infinito la divisibilidad, vamos a parar a substancias simples con pensamiento y con conciencia, que es precisamente lo que se proponían huir los adversarios. La misma divisibilidad infinita no los salva tampoco de la simplicidad; la división separa las partes, pero las supone distintas; luego la división infinita debe suponer una muchedumbre infinita de seres simples que hagan posible la división.

CAPÍTULO XII

Examen de la opinión de Kant sobre el argumento con que se prueba la simplicidad del alma

SUMARIO. — Sofisma de Kant. No es verdad que todo pensamiento resulte de muchas representaciones. Cómo en la diversidad de las representaciones hay la unidad. Semejanza del movimiento. Grosería de esta idea. Un ejemplo de la mecánica. Disparidad. Resultado en contra de los adversarios. Cómo podemos sacar de la experiencia la unidad del sujeto pensante. Valor de la experiencia. Su enlace con las verdades necesarias. Cómo la demostración se extiende a todos los sujetos pensantes. Indeterminación del conocimiento que tenemos del alma. Doctrina de Santo Tomás.

79. El argumento con que acabamos de probar la simplicidad del alma lo apellida Kant el segundo paralogismo de la psicología y lo propone en estos términos: «Aquello cuya acción no puede nunca ser concebida como el concurso de muchos agentes es simple; el alma o sujeto pensante se halla en este caso; luego el alma es simple.» Conviene el filósofo alemán en que este argumento no es un juego puramente sofístico, imaginado por algún dogmático para dar a sus aserciones una ligera apariencia de verdad, y confiesa

que es un raciocinio que parece desafiar el examen más atento y la reflexión más profunda. Sin embargo, él se lisonjea de poder reducirle a polvo, manifestando que este principal apoyo de la psicología racional es un cimiento falso, y que, por consiguiente, todo el edificio de esta ciencia se halla fundado en el aire.

80. Kant observa que el *nervus probandi* del argumento se halla en que muchas representaciones no pueden formar un pensamiento sino en cuanto están contenidas en la unidad absoluta del sujeto pensante; «pero nadie, dice, es capaz de probar *por conceptos* semejante proposición. En efecto, ¿por dónde comenzaremos la tarea? La proposición: «un pensamiento no puede ser sino el efecto de la unidad absoluta del ser pensante», no puede ser tratada analíticamente; la unidad del pensamiento (y todo pensamiento resulta de muchas representaciones) es colectiva; y en cuanto a los simples conceptos, del mismo modo puede referirse a la unidad colectiva de substancias que contribuyen a producir el pensamiento (así como que el movimiento de un cuerpo es el movimiento de todas las partes de este cuerpo) que a la unidad absoluta del sujeto. La necesidad de la suposición de una substancia simple no puede, por tanto, ser conocida por la regla de la identidad en un pensamiento compuesto; quien conozca la razón de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* tal como la hemos expuesto más arriba no osará afirmar que esta proposición deba ser conocida sintéticamente, y perfectamente *a priori* o por conceptos puros». Esta argumentación es un puro

sofisma que voy a desvanecer a la luz de la evidencia.

81. En primer lugar, no es exacto que todo pensamiento resulte de muchas representaciones; en la percepción de una idea simple, por ejemplo, ser, no hay muchas representaciones, luego flaquea por su base el argumento de Kant; pues que si encontramos un solo pensamiento que exija simplicidad, la tenemos ya demostrada; si el alma es simple para un caso no dejará de serlo para los otros.

82. Examinemos ahora cómo entra la diversidad de representaciones en los pensamientos que las admiten. Cuando éstas forman lo que se llama un pensamiento se reúnen, por decirlo así, en un punto que hace necesaria la unidad de la percepción y del sujeto que percibe. En el pensamiento apellidado juicio se combina variedad de representaciones, la del sujeto y la del predicado; pero estas varias representaciones no constituyen el pensamiento llamado juicio sino en cuanto se ofrecen enlazadas con la relación, que autoriza para afirmar o negar el predicado del sujeto; luego en el fondo de la diversidad hay la unidad, es decir, la relación; luego el pensamiento con que se percibe esta relación es uno, y, por tanto, la acción de percibir es esencialmente una, a pesar de la variedad de las representaciones.

83. No hay en nuestros pensamientos ningún orden sino en cuanto los comparamos unos con otros:

todos nuestros actos intelectuales se reducen a percepción de ideas y a comparación de las mismas; en la percepción hay simplicidad; en la comparación la hay también, pues no hay comparación de lo vario sino en cuanto lo vario se reduce a lo uno, esto es, a la relación que se percibe en la comparación. Luego en todo pensamiento hay unidad; luego el pensamiento no puede ser concebido jamás como el concurso de muchos agentes; luego queda demostrada esta proposición que Kant considera indemostrable: muchas representaciones no pueden formar un pensamiento sino en cuanto están contenidas en la unidad absoluta de un sujeto pensante.

84. Presentemos la misma demostración bajo una forma más rigurosa; supongamos que han de concurrir a la formación del pensamiento tres agentes: A, B, C; cada parte pondrá su contingente; a la primera supondremos que le corresponda *a*, a la segunda *b*, a la tercera *c;* el resultado del concurso será el conjunto compuesto de *a, b, c,* esto será el pensamiento; luego será triple; luego no puede constituir jamás un punto de comparación; luego, o es menester rechazar esta hipótesis o negar el pensamiento. El sofisma de Kant se funda, pues, en que atiende sólo a la diversidad de las representaciones y prescinde de la unidad que siempre se encuentra en la percepción de esta diversidad; así no es extraño que en el concepto del pensamiento no encuentre la unidad. Este concepto lo presenta incompleto o más bien falso; nos ofrece el pensamiento como un conjunto de las representa-

ciones, cuando debería ofrecérnosle como un punto simplicísimo en que las representaciones se reúnen para ser percibidas en la relación que entre sí tienen. La diversidad de las representaciones no forma un conjunto a la manera de los objetos sensibles; el pensamiento en que se conoce la relación de dos triángulos diversos no puede ser expresado por la suma de las figuras de los dos triángulos; es algo diferente de ellas; algo que está en medio de ellas, que las reúne comparándolas y que hace confluir su diversidad en la unidad de su relación.

85. El ejemplo que aduce Kant manifiesta la grosería de la idea con que concibe el carácter de la reunión de las representaciones para formar un pensamiento total. «La unidad del pensamiento, dice, es colectiva, y puede referirse a la unidad colectiva de muchas substancias, como el movimiento de un cuerpo es el movimiento compuesto de todas las partes de este cuerpo.» Aquí se presenta de bulto la equivocación de Kant: toma el conjunto de las representaciones por el pensamiento que se refiere a ellas; así no es extraño que no eche de ver la unidad implicada en la diversidad, supuesto que esta diversidad haya de ser pensada.

Para llevar la convicción hasta el último punto atengámonos al mismo ejemplo del movimiento; supongamos movido un cubo, y llamemos a sus ocho vértices A, B, C, D, E, F, G, H; todos se mueven, y el conjunto de sus movimientos, así como de los puntos que están entre ellos, forma el movimiento

total. En el resultado de este concurso de agentes ¿qué hay de común? Nada, sino la yuxtaposición en el espacio y la relación que van conservando con la velocidad igual del movimiento. Pero el movimiento del vértice H no es el del vértice A, como lo demuestra el que, si suponemos que el vértice A queda cortado del cubo y permanece quieto, el movimiento del vértice H podrá continuar sin ninguna alteración; luego los dos movimientos eran cosas absolutamente distintas. Es evidente que lo mismo se verifica respecto a los demás puntos; luego la unidad del movimiento compuesto es puramente facticia; lo que hay realmente es una multiplicidad de substancias y de movimientos, sin más lazo que una cosa puramente extrínseca: la relación de las posiciones en el espacio.

Troquemos ahora los vértices en representaciones y veamos lo que resulta. ¿Se las supone existentes sin más lazo que su coexistencia? Entonces no forman un pensamiento, sino un conjunto de fenómenos que podrá ser considerado como una *reunión* de cosas, pero no como un pensamiento; en tal caso el conjunto de todas las representaciones será semejante al conjunto de los movimientos, pero no producirá ningún resultado para el objeto que nos proponemos. Si a estas representaciones se les señala un punto de reunión, esto es, la relación bajo la cual son percibidas, tendremos ya pensamiento; pero ¿qué semejanza hay entre este acto *uno*, simplicísimo, y la totalidad de muchos puntos que se mueven?

86. Si Kant hubiese querido presentar un ejemplo más seductor, debía echar mano de una teoría mecánica, cuya aplicación al presente caso ofrecía, si no más dificultad, cuando menos una apariencia más engañosa: hablo de la resultante de un sistema de fuerzas y de su punto de aplicación.

Cuando muchas fuerzas obran sobre una línea, un plano o un sólido producen un efecto igual al de una fuerza única, que se llama resultante, la que tiene una dirección determinada y un punto de aplicación cual si fuera simple o si no hubiese dimanado de otras. ¿Por qué no se podría aplicar lo mismo al pensamiento? ¿Por qué, a pesar de ser una cosa simple, no podría ser el producto del concurso de varios agentes? Este ejemplo es más especioso, porque presenta el resultado de la composición concentrado todo en un punto; pero, bien examinado, tampoco prueba nada para el caso presente.

La disparidad está en que el pensamiento es un acto simple en sí mismo, y la resultante de las fuerzas lo es únicamente en su relación al efecto experimentado, único que nosotros podemos calcular. Cuando dos fuerzas se aplican a los dos extremos de una recta inflexible, el efecto es el mismo que si aplicásemos a un punto de la línea una fuerza sola igual a la suma de las componentes y en una distancia del punto de aplicación de las mismas inversamente proporcional al valor de cada una de ellas. Pero la unidad de este efecto depende de la cohesión de las partes, que, no permitiendo movimientos aislados, debe hacer refluir la fuerza en un solo punto; mas las fuerzas

componentes no dejan de ser distintas y de estar separadas, de tal suerte que, en el momento que cesase la cohesión, los puntos respectivos sentirían cada cual la acción de la fuerza que les corresponde y marcharían en la dirección y con la velocidad que ésta les imprimiese. Si mientras dura la cohesión fuese posible dar a cada una de las fuerzas componentes conciencia de la acción que están ejerciendo, habría dos conciencias realmente distintas, que no llegarían a formar una conciencia común y que no se reunirían en otra cosa que en la producción del efecto. Si el punto a que se aplican tuviese conciencia de la acción que experimenta, podría tener una conciencia semejante al de la acción de una fuerza sola, igual a la suma de las componentes, si desconociese el modo con que se le transmite la acción de éstas; pero desde que tuviese conciencia de la acción respectiva de las mismas sabría que el resultado se debe a la imposibilidad de que cada una de ellas produjese aisladamente el efecto respectivo. Por manera que si comparásemos el sujeto pensante a este punto de aplicación de las fuerzas, deberíamos atribuirle conciencia de la diversidad de origen de las representaciones que concurrirían a la producción del efecto total.

Se nos objetará tal vez que por el análisis mismo del ejemplo hemos proporcionado el triunfo a los adversarios de la simplicidad del alma, porque, merced a suposiciones arbitrarias, hemos venido a parar a un efecto simple, inherente a una cosa simple, y todo producido por el concurso de varios agentes; pero, si bien se reflexiona, el pretendido triunfo nunca había

estado más lejos que en el último caso a que nos conduce el análisis de las fuerzas. Porque para llegar a un resultado simple producido por el concurso de varias fuerzas necesitamos también un punto simple en el cual se concentre dicho resultado. Entonces, y precisamente sólo porque hemos llegado a esta simplicidad, podemos prescindir de las fuerzas componentes y considerar la resultante en la clase de un efecto simple producido por una fuerza simple e inherente también a un sujeto simple, que es el punto indivisible al cual se considera aplicada; luego, continuando la comparación, deberíamos también decir que, sea cual fuere el número de agentes que concurren a la producción del pensamiento, éste reside en un sujeto simple, en cuyo caso está confesada la simplicidad del alma. Es verdad que entonces se fingiría un cierto número de agentes que influirían sobre el alma para producir en ella el pensamiento; pero una vez producido ella sola sería el sujeto pensante, a la manera que el punto indivisible es el solo en que se reúne toda la fuerza de las componentes. Así nuestros adversarios no habrían ganado nada sino el cargar con la ridícula extravagancia del concurso de agentes para venir a parar a una substancia simple pensante, que es lo único cuya existencia nos proponíamos demostrar.

87. Pretende Kant que es imposible el sacar de la experiencia la unidad necesaria del sujeto pensante como condición de posibilidad de todo pensamiento, porque la experiencia no hace conocer ninguna necesidad, y el concepto de la unidad absoluta se halla en

una esfera muy diferente de la que conviene a este caso. Es cierto que la sola experiencia no nos hace conocer la necesidad, porque, limitándose a hechos particulares, todos contingentes, no se extiende a la razón universal de los objetos; pero no se verifica lo mismo de la experiencia considerada objetivamente, esto es, en cuanto al conocimiento de las razones generales de las cosas, porque si bien este conocimiento, considerado subjetivamente, como un acto individual, es un hecho contingente, sin embargo, en cuanto existe nos representa verdadera necesidad en ciertos objetos, a no ser que queramos renunciar a la certeza de todas las ciencias, inclusas las matemáticas.

Es claro que al hablar del pensamiento y del sujeto pensante no podemos desentendernos de la experiencia, pues que nos es imposible prescindir de la base de todas las investigaciones psicológicas, *yo pienso,* cuya proposición expresa un hecho de conciencia, un acto de experiencia interna; pero con esta experiencia se combina la idea de unidad en general, es decir, de la exclusión de la distinción y multiplicidad en el acto del pensamiento y en el sujeto pensante. Por manera que la demostración de la simplicidad del alma sigue los mismos trámites que cuantas no se limitan a un orden puramente ideal y que, por consiguiente, se forman de una premisa que contiene una verdad necesaria y de otra que consigna un hecho de experiencia. La premisa necesaria es aquí la misma definición de la unidad y simplicidad, y la otra expresa el hecho experimentado, esto es, la naturaleza

del pensamiento, tal como lo sentimos en nuestra conciencia.

88. De esta suerte la demostración de la simplicidad de los seres pensantes no se limita a los espíritus humanos, sino que se extiende a todos los sujetos donde se halle el hecho de conciencia. Cuando Kant nos oponga que no podemos extender esta demostración, porque entonces salimos del campo de la experiencia, le replicaremos con este raciocinio: Nuestra demostración se funda en la idea de unidad y en el hecho de conciencia; la idea de unidad es general, y de consiguiente vale para todos los casos; el hecho de conciencia es una cosa que se encuentra en todo ser pensante, pues el pensamiento no es concebible sin un sujeto que pueda decir *yo pienso;* luego procedemos legítimamente al extender la demostración de la simplicidad, a no ser que se pretenda dar a la palabra *pensar* una significación muy diversa de la que le damos todos, en cuyo caso salimos del terreno filosófico y entramos en una cuestión de palabras.

89. La idea de un ser pensante la hemos debido recibir de la experiencia que hallamos en nosotros mismos; esta idea la dilatamos o la restringimos aumentando o disminuyendo su perfección, pero en el fondo queda siempre la misma, y no concebimos el pensamiento en otro ser sin atribuirle algo semejante a lo que sentimos en nosotros. En este concepto tiene razón Kant cuando dice que, al querer representarnos

un ser pensante, debemos ponernos a nosotros mismos en lugar del objeto. Según el mismo filósofo, no exigimos para el pensamiento la unidad absoluta del sujeto sino porque sin esta unidad sería imposible decir yo pienso; pues que, si bien la totalidad del pensamiento puede estar distribuída entre muchos sujetos, el yo subjetivo no puede estar dividido ni repartido, y este *yo* le suponemos en todo pensamiento. La proposición *yo pienso* es el fundamento sobre el cual la psicología edifica sus conocimientos; esto lo confiesa Kant, y no se comprende por qué, admitiendo que esta proposición es la forma de la apercepción que se liga con toda experiencia y la precede, dice que no es experimental, como si no estuviese sujeto a verdadera experiencia tanto el pensamiento como su forma, cuando, si bien se considera, más bien debe ser experimentada la forma que el mismo pensamiento, supuesto que éste es distinto en cada caso, mientras la forma es idéntica en todos, porque ella en sí no es otra cosa que la conciencia de la unidad, idéntica en medio de la diversidad.

90. Al concebir esta unidad absoluta en el yo no concebimos una unidad lógica, como pretende Kant, sino una unidad real, supuesto que permanece la misma realmente entre la variedad del pensamiento. Cuando enunciamos esta unidad en la proposición *yo pienso* no hablamos de una forma en abstracto, común a todas las percepciones, sino de una cosa positiva que hay en nosotros y cuya realidad es indispensable para que el pensamiento sea posible.

91. Dice el filósofo alemán: «Esta condición subjetiva de todo conocimiento no sería justo convertirla en condición de la posibilidad de un conocimiento de los objetos, es decir, en un concepto del ser pensante en general, atendido que nosotros no podemos representarnos este ser sin ponernos a nosotros mismos en su lugar, con la fórmula de nuestra conciencia.» No creo que los psicólogos que han pretendido poder demostrar la simplicidad del alma se hayan lisonjeado de llegar a una idea perfecta de los seres pensantes, ni tampoco negado el que el tipo de esta idea lo sacamos de nuestra experiencia; lo que han pretendido es que la razón los conducía a inferir que había unidad absoluta de sujeto dondequiera que hubiese un ser pensante, aunque su pensamiento perteneciese a una escala más o menos perfecta que la nuestra.

92. Cuando Kant observa que el sujeto de la inherencia del pensamiento está sólo indicado de una manera trascendental sin que se descubran sus propiedades, y que por esto no conocemos la simplicidad del sujeto mismo, consigna un hecho que en algún modo se puede admitir, pero saca una consecuencia falsa. Es verdad que no conocemos la substancia del alma sino por la presencia del sentido íntimo y por su relación con los actos, y que, por consiguiente, ella en sí misma, con abstracción de todos los fenómenos que experimentamos, no nos es dada en intuición inmediata, y que cuando llegamos a este punto nos quedamos reducidos a la idea de un ser simple; pero

esta indeterminación y vaguedad en el conocimiento de la substancia del alma no nos impide el conocer su simplicidad, si ésta se halla atestiguada por el sentido íntimo y además por la naturaleza de los fenómenos que nos dan a conocer al sujeto pensante.

93. Creerán algunos que la indeterminación en el conocimiento de la substancia del alma es un hecho descubierto recientemente por el filósofo alemán; pero es fácil probar que este hecho había sido notado de muy antiguo, hallándose consignado de una manera muy especial y muy interesante en los escritos de Santo Tomás. Este metafísico eminente se propone la cuestión de si el alma intelectual se conoce a sí misma por su esencia: *utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam;* y después de varias consideraciones sobre la inteligencia y la inteligibilidad de los objetos, la resuelve con las siguientes notabilísimas palabras: «El entendimiento no se conoce, pues, a sí mismo por su esencia, sino por su acto, y esto de dos maneras: en particular, en cuanto Sortes o Platón percibe que tiene alma intelectual, por lo mismo que percibe que entiende, y en universal, en cuanto consideramos la naturaleza de la mente humana por el acto del entendimiento. El juicio y la eficacia de este conocimiento de la naturaleza del alma lo tenemos por derivación de la luz que nuestro entendimiento recibe de la verdad divina, la cual contiene la razón de todas las cosas, según lo dicho más arriba; de aquí es que San Agustín, en el libro 9.º *De Trinitate,* dice: «Vemos la

inviolable verdad, por la cual, en cuanto podemos, definimos perfectamente, no cuál es el alma de cada hombre, sino cuál debe ser, según las razones eternas.» Entre estos dos conocimientos hay una diferencia, porque para tener el primero basta la misma presencia del alma, que es principio del acto, con el cual el alma se percibe a sí misma, y así decimos que se conoce por su presencia; mas para el segundo conocimiento dicha presencia no basta, sino que se necesita una investigación diligente y sutil, y por esto muchos ignoran la naturaleza del alma y muchos erraron sobre ella, por lo cual dice San Agustín en el libro 10.º *De Trinitate:* «No se busque el alma a sí misma como para ver una cosa ausente, sino procure discernirse como una cosa presente, esto es, conocer lo que la diferencia de las otras cosas, en lo que consiste el conocer su esencia y su naturaleza» (1).

94. Aquí es de notar que Santo Tomás admite dos conocimientos del alma para sí misma: el de presencia, en cuanto la sentimos por lo mismo que pensa-

(1) «Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster, et hoc dupliciter. Uno quidem modo particulariter, secundum quod Sortes vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo in universali secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus. Sed verum est quod iudicium et efficacia huius cognitionis, per quam naturam animae cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est. Unde August. dicit in 9 de Trini. Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte quantum

mos, *percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere,* y después otro, que es el que sacamos del análisis del acto intelectual discurriendo por consideraciones generales, ateniéndonos a la luz que las razones eternas arrojan sobre este hecho de experiencia; he aquí, pues, cómo se hallan explicados en Santo Tomás el conocimiento de presencia o de conciencia contenido en la proposición *yo pienso,* y el general, que es el que se saca del acto mismo intelectual en sus relaciones con la unidad del sujeto que lo ejerce; este último conocimiento tiene algo de abstracto, de indeterminado, nadie lo niega; y cuando Kant nos lo hace notar no nos dice nada que no hubiese enseñado el santo Doctor cuando afirma expresamente que el alma no se conoce a sí misma por su esencia, sino por su acto: *non per essentiam suam sed per actum suum.* Todo cuanto se halla de verdad en la dilatada exposición de Kant sobre la limitación de nuestro conocimiento a los actos de con-

---

possumus deffinimus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat. Est autem differentia inter has duas cognitiones : nam ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam, et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animae ignorant, et multi etiam circa naturam animae erraverunt. Propter quod August. dicit 10 de Trinitate, de tali inquisitione mentis. Non velut absentem se quaerat mens cernere, sed praesentem quaerat discernere, id est cognoscere differentiam suam ab aliis rebus, quod est cognoscere quidditatem, et naturam suam.» (Pars 1.ª, quaest. 87, art. 1.)

ciencia y sobre la falta del conocimiento intuitivo de la misma substancia del alma, del sujeto trascendental del pensamiento, está expresado en aquellas lacónicas palabras: no por su esencia, sino por su acto.

CAPÍTULO XIII

Cómo la idea de substancia es aplicable a Dios

SUMARIO. — No es esencial a toda substancia el ser mudable. Cotejo de dos definiciones de las escuelas. Que puede existir una substancia inmutable. Cómo conviene a Dios toda la perfección encerrada en la idea de substancia.

95. En la idea de substancia, tal como nos la formamos por las cosas que nos rodean y por el testimonio de nuestra conciencia, hemos encontrado la relación a las mudanzas que en ella se verifican, como en un sujeto o recipiente. Pero ya hemos observado también que, a más de esta relación, había la negación de estar inherente a otro ser, como las modificaciones lo están a ella, cuya negación supone una perfección que exime de la necesidad de inherencia a que está sometidos los seres endebles y transitorios que apellidamos accidentes o modificaciones. Como nosotros no conocemos la íntima esencia de las substancias ignoramos lo que sea esta perfección; pero no podemos dudar que existe en la misma naturaleza del sujeto y que es independiente de las modificaciones

que le transforman. Así, pues, si en algo se ha de constituir la esencia misma de la substancia, ha de ser en esa perfección de que tenemos noticia, mas no conocimiento intuitivo; y, por tanto, cuando se define la substancia con relación a los accidentes, *quod substat accidentibus,* más bien se la define por el modo con que se nos presenta a nosotros, que por lo que ella es en sí misma.

96. De aquí resulta que, de las dos definiciones que a veces se daban en las escuelas, *ens per se subsistens,* un ente subsistente por sí mismo, *id quod substat accidentibus,* el sujeto de los accidentes, la primera es la más propia, porque se acerca más a expresar la cosa como es en sí. Aunque sea verdad que nosotros no conocemos las substancias finitas sino en cuanto se nos revelan por los accidentes, y hasta nuestro mismo espíritu no se conozca a sí propio sino por sus actos, la razón nos dice que las cosas para ser conocidas es necesario que existan, y que para que nuestro entendimiento halle en las mismas algo permanente es preciso que ese algo esté en ellas. Nuestro conocimiento no es productivo de sus objetos; para que sean conocidos es necesario que existan.

97. Estas consideraciones nos manifiestan la posibilidad de que exista una substancia no sujeta a modificaciones ni a mudanzas de ninguna clase, y que esta substancia, lejos de perder el carácter de tal, por su inmutabilidad, le poseería en un grado mucho

más perfecto. La perfección de la substancia no está en las mudanzas, sino en lo permanente que encierra; no está en tener una sucesión de modificaciones inherentes a ella, sino en existir de tal modo que no necesite estar adherida a otro ser. La substancia que reuniese esa permanencia, esa perfección que le diese fuerza para existir por sí misma, y que al propio tiempo no tuviese ninguna modificación, no experimentase ninguna mudanza, sería la substancia por excelencia, infinitamente superior a todas las demás. Esta substancia es Dios.

98. Ahora es fácil resolver la cuestión, si cuando la idea de substancia es aplicada a Dios se la entiende en el mismo sentido que al aplicarla a las criaturas, o, hablando en términos de las escuelas, si se toma en sentido unívoco o análogo.

99. En la idea de toda substancia entra la de un ser; lo que no existe no puede ser substancia. En cuanto concebimos el ser como una realidad, como contrapuesto a la nada, la idea de ser conviene a Dios y a las criaturas: Dios es, es decir, Dios es una cosa real, no la nada. Pero si de esta idea general, tal como nosotros la concebimos, en oposición con la nada, pasamos a su realización en los objetos, al modo, por decirlo así, con que se la aplica, entonces encontramos la diferencia que va de lo contingente a lo necesario, de lo finito a lo infinito. Aunque no vemos intuitivamente al ser infinito, ni la esencia de los seres finitos, no obstante conocemos con

toda evidencia que la palabra *ser* aplicada a lo infinito significa una cosa muy diferente de cuando se la aplica a lo finito.

100. En la idea de substancia entra la de una cosa permanente; esta permanencia conviene también a Dios; el ser infinito es permanente por esencia.

101. En las substancias que nos rodean hallamos esa permanencia combinada con la sucesión de las modificaciones que las afectan; estas mudanzas son imposibles en Dios. Esta cualidad de relación a las modificaciones es característica de las substancias finitas.

102. Las substancias no están inherentes a otras, como las modificaciones lo están a ellas; esta no inherencia conviene también a la substancia divina.

103. Las substancias deben encerrar algo en sí que las exima de la necesidad de la inherencia, que las eleve sobre los seres que se suceden con tanta rapidez, y que en su existencia han menester siempre de otro que los sustente; esta perfección se halla en la substancia divina, ser por esencia, piélago de perfección.

104. Resulta de este análisis que todo cuanto se encierra de perfección en la idea de substancia puede aplicarse al ser infinito, y que lo único que de esta idea no se le puede aplicar es lo que supone negación, imperfección.

CAPÍTULO XIV

Una aclaración importante y un resumen

SUMARIO. — Cómo se entiende que la substancia es subsistente por sí misma. Dos relaciones: negación de inherencia y negación de dependencia. Se fijan las ideas sobre este punto. Resumen.

105. Cuando se dice que la substancia es un ser subsistente por sí mismo no se entiende que sea un ser que absolutamente no haya necesitado de otro para su existencia. El confundir estas dos cosas es dar pie a una monstruosa confusión de ideas, y nace a su vez de otra confusión no menos monstruosa, de la relación de causa y efecto con la relación de substancia y accidente.

106. La relación de causa y efecto está en que la causa da el ser al efecto, y la relación de substancia y accidente está en que la substancia sirve de sujeto al accidente. Tanta diferencia va de una cosa a otra, que no sólo la razón nos las muestra distintas, sino que a cada paso la experiencia nos las ofrece separadas. Nuestra alma es sujeto de muchos acci-

dentes en cuya producción no tiene ella ninguna parte; antes, por el contrario, se opone a esta producción en cuanto le es posible. Tales son todas las sensaciones dolorosas, todas las impresiones desagradables, todos los pensamientos importunos que nos ocurren a pesar nuestro y cuando quisiéramos pensar en otra cosa. Entonces es el alma sujeto y no causa; se halla en ella la razón de substancia con respecto a cosas en que, lejos de ser causa, es sólo paciente. Si no me engaño, este ejemplo es concluyente del todo para demostrar la existencia de una línea divisoria entre el carácter de causalidad y el de substancia, y el de efecto y accidente.

107. El ser subsistente por sí mismo significa cierta exclusión: si ésta se refiere a la causalidad, ser subsistente por sí mismo, significa ser no causado; si dicha exclusión se refiere a la inherencia, ser subsistente por sí mismo, significa ser no inherente a otro, como lo están los accidentes a la substancia. Cuando se define la substancia un ser subsistente por sí mismo se entiende en el segundo sentido, no en el primero, y esta distinción basta para derribar todo el sistema de Spinosa y de todos los panteístas, sea cual fuere el aspecto bajo el cual presenten su error.

108. Para entrar desembarazadamente en la cuestión del panteísmo resumamos en pocas palabras lo que la razón y la experiencia nos dicen sobre la substancia.

1.º En nuestro interior hay un ser uno, simple,

idéntico, permanente, sujeto de los fenómenos que experimentamos.

2.° En lo exterior hay objetos que conservan algo constante en medio de la variedad de sus fenómenos.

3.° En la idea de substancia entran las de ser, permanencia, no inherencia a otro en clase de modificación.

4.° La relación de sujeto a sus modificaciones se halla en todas las substancias finitas.

5.° La relación a modificaciones no es inseparable de las ideas de ser, permanencia y no inherencia a otro.

6.° Una substancia inmutable no implica ninguna contradicción.

7.° Subsistente por sí mismo no es lo mismo que independiente de otro ser. No debe confundirse la relación de causa y efecto con la de substancia y accidente.

8.° La *no inherencia* a otro ser es característico de la substancia; pero esta idea negativa se ha de fundar en una cosa positiva: en una *fuerza* de subsistir por sí mismo, para no necesitar de estar adherido a otro.

CAPÍTULO XV

El panteísmo examinado en el orden de las ideas

SUMARIO. — Dos métodos: la idea y la experiencia. Una pregunta a los panteístas. Sobre la palabra substancia. El ser necesario no excluye la existencia de los contingentes. Experiencia fundada en las mismas ideas. Tampoco excluye la substancia de los contingentes. Prueba. Principal sofisma de los panteístas. Clave de la solución.

109. La idea de substancia y todas sus aplicaciones, así al mundo externo como al interno, de ningún modo nos conducen a inferir la existencia de una substancia *única;* por el contrario, la razón, de acuerdo con la experiencia, nos obliga a reconocer *muchedumbre* de substancias. ¿Por qué deberíamos admitir una substancia única? Examinemos a fondo esta cuestión, una de las más capitales de la filosofía y que desde muy antiguo ha dado ocasión a los errores más funestos.

110. Los sostenedores de la substancia única, o se han de fundar en la misma idea de la substancia o en la experiencia; nuestro espíritu no tiene otros re-

cursos que sus ideas primitivas o la enseñanza de la experiencia. Empecemos por el método *a priori* o por el que se funda en la idea.

111. ¿Qué entendéis por substancia?, les preguntaremos. Si por substancia entendéis un ser subsistente por sí mismo, y por esta subsistencia significáis que no necesita de ningún otro para existir, que no lo ha necesitado nunca, entonces habláis de un ser *no causado*, de un ser necesario que tiene en sí propio la razón suficiente y necesaria de su existencia. Si decís que este ser es único, o que no hay otro de su clase, convenimos con vosotros; sólo os advertiremos que tomáis el nombre de substancia en un sentido impropio. Pero en el fondo la diferencia estará en el nombre; y para entendernos perfectamente sólo nos será necesario saber que por substancia entendéis un ser absolutamente necesario, y por tanto absolutamente independiente. Pero si afirmáis que este ser es único, en tal sentido que nada hay ni puede haber fuera de él, entonces afirmáis gratuitamente, y os exigimos prueba de lo que afirmáis.

¿Por qué el ser necesario excluiría la posibilidad de los demás seres? ¿No es más legítimo el deducir que en él se contiene la razón de la posibilidad y de la existencia de los mismos? El ser que tenga en sí la necesidad de existir ha de estar dotado de actividad, y el término de la actividad en lo exterior es la producción. ¿Por qué de esta producción no podrán resultar otros seres? Por lo mismo de ser producidos serán distintos del que los produce.

112. Sin salir de nuestras ideas encontramos la contingencia y la multiplicidad. La experiencia nos enseña que en nosotros mismos hay una sucesión continua de formas: estas apariencias algo son, no pueden ser un puro nada, pues deben ser algo, siquiera como apariencias. En ellas vemos un continuo tránsito del no ser al ser y del ser al no ser; luego hay producción de algo que no es necesario, puesto que es y deja de ser; luego hay algo fuera del ser que se quiere suponer único. Este argumento se funda en los fenómenos puramente internos, y así vale, aun contra los idealistas, contra los que quitan al mundo externo toda realidad y lo reducen sólo a meras apariencias, a simples fenómenos de nuestro espíritu. Esas apariencias existen por lo menos como apariencias; ellas, pues, son algo, ellas son contingentes, ellas no son, pues, el ser necesario. Luego fuera de éste hay algo que no es él; luego es insostenible el sistema que afirma la existencia de un ser único.

La idea de un ser absolutamente independiente por razón de su absoluta necesidad no excluye la existencia de los seres contingentes; sólo manifiesta que el ser necesario es único entre los necesarios, mas no único entre los seres.

113. Tampoco se sigue de la idea del ser necesario el que no pueda haber seres contingentes causados, y, sin embargo, subsistentes por sí mismos, en el sentido de que no están inherentes a otros como modificaciones. El no ser causado y el no estar inherente son cosas muy distintas: la primera trae con-

sigo a la segunda, mas no la segunda a la primera. Todo ser no causado ha de estar libre de la inherencia, pues por lo mismo que no es causado es necesario y encierra en sí cuanto ha menester para no estar inherente a otro. Por lo mismo que es necesario es absolutamente independiente de los demás, lo que no se verificaría si los necesitase como la modificación necesita la substancia. Pero no todo lo que no es inherente ha de ser no causado, pues su causa puede haberle hecho tal que no necesite de estar inherente a otro ser como modificación. Entonces dependerá de otro, como el efecto de su causa, no como accidente de su substancia: habrá entre ellos la relación de causalidad, mas no la de substancia, cosas muy diferentes, como hemos explicado más arriba (cap. XIV).

114. Jamás los panteístas llegarán a probar que porque una cosa no sea modificación haya de ser no causada, y esto es precisamente lo que deberían demostrar para sacar triunfante su sistema. Una vez demostrado que todo lo que subsiste en sí es no causado tendrían probado también que todo lo que subsiste en sí es necesario. Y como el ser necesario ha de ser único, tendrían probado también que no hay más que una substancia.

115. La clave del sistema panteísta es ésta: confundir la no inherencia con la independencia absoluta, y la clave para desvanecer todos sus argumentos es distinguir constantemente estas cosas. Todo lo no

causado es substancia, mas no toda substancia es incausada. Todo lo no causado es necesario, y por tanto no inherente; mas no toda substancia es necesaria. La substancia finita no es inherente a otro ser, pero es causada por otro ser. No puede existir sin él, es verdad; pero esta dependencia no es la de la modificación a la substancia, sino del efecto a la causa.

La causa da el ser al efecto, la substancia sustenta al accidente; la causa no es modificada por el efecto, la substancia es modificada por el accidente. Estas ideas son claras, distintas; con ellas se debe estrechar al panteísmo en todas sus transformaciones; quien así lo haga conseguirá lo que Menelao con el viejo Proteo: reducirle a su forma primitiva, al ateísmo puro. Ésta es su naturaleza; éste debe ser su nombre. Muchos de los erróneos sistemas que turban al mundo de las ideas se fundan en un equívoco; para acabar con ellos es necesario fijarse en el punto que le aclara y no salir de allí. El equívoco se presentará de diferentes maneras, pero conviene no dejarse alucinar ni confundir: volver siempre a la misma distinción y estrecharle con ella. El pasaje del poeta inmortal en el lugar aludido podría tomarse como un mito de un excelente método para desbaratar sofismas. «Echaos sobre él, decía la diosa Idotea a Menelao y sus compañeros; cogedle, y, a pesar de todos sus esfuerzos para escaparos, no le soltéis, continuad estrechándole fuertemente. Todo lo imitará: agua, fuego, reptil, tomará todas las formas; pero apretadle más, redoblad sus ligaduras. Cuando habrá vuelto a *ser lo que era* suspended vues-

tros esfuerzos y dadle libertad.» (*Odisea*, canto 4.º) Así será el panteísmo: hablará de materia, de espíritu, de realidad de fenómenos, del yo, del no yo, de subsistencia y no subsistencia, de necesario y de contingente; pero no salgáis de las ideas fundamentales, conducidle a ellas; al fin volverá a su forma primitiva, y cuando haya vuelto a ella, entonces soltadle, mostrándole a los pueblos tal cual es, diciéndoles: «Vedle en su horrible deformidad; siempre ha sido lo que es ahora; a pesar de todas sus transformaciones, no es más que el ateísmo.»

CAPÍTULO XVI

El panteísmo examinado en el orden de los hechos externos

SUMARIO. — Multiplicidad en el mundo externo. Legitimidad del criterio de los sentidos para la multiplicidad. La extensión encierra esencialmente multiplicidad. Necesidad del idealismo en el panteísmo. La doctrina de Descartes sobre la extensión es contraria al panteísmo. La extensión no puede ser atributo ni modificación de una substancia simple. Argumento concluyente contra Spinosa.

116. Si en la región de las ideas es insostenible el panteísmo, no lo es menos en el campo de la experiencia. Ésta, lejos de conducirnos a la exclusiva unidad de la substancia, nos muestra por todas partes la multiplicidad.

117. Hay unidad cuando no hay división, cuando en la cosa una no se pueden distinguir otras distintas, cuando no cabe en ella un juicio negativo. Nada de esto observamos ni en el mundo externo ni en el interno; antes una experiencia constante nos ofrece todo lo contrario.

118. En el mundo externo la división es visible, palpable; no hay más que unidad de orden, la dirección a un fin: fuera de esto, todo es multiplicidad. El único medio por el cual estamos en comunicación con el mundo externo son los sentidos, y éstos encuentran la multiplicidad en todas partes: sensaciones distintas en números diferentes en especie, graduadas de mil modos diversos, distribuídas entre infinitos grupos, que, si bien se enlazan en tal o cual punto, se pueden dividir y se dividen en otros mil.

119. La multiplicidad está tan atestiguada por la experiencia de los sentidos como la existencia misma de los objetos. Si para lo primero les negamos el crédito, sería preciso negárselo para lo segundo. No sólo nos dicen que hay tal cuerpo, sino que del mismo modo nos cercioran de que un cuerpo no es el otro. No conocemos con más certeza que a una sensación le corresponda en lo exterior un objeto, que la distinción entre los dos objetos de distintas sensaciones.

Decir que los sentidos no son buenos jueces en esta materia, porque ellos se limitan a la simple sensación, y por lo mismo no sirven para juzgar de los objetos, es apelar al idealismo; pues que con la misma razón se podría afirmar que los sentidos, limitándose, como se limitan, a la simple sensación, no bastan a cerciorarnos de la existencia de los objetos respectivos.

120. Todo lo que sea establecer la unidad fuera de nosotros es destruir el mundo corpóreo. La idea

de la extensión se opone a la unidad. En lo extenso unas partes no son las otras. Esto es evidente, y quien lo ponga en duda combate la certeza de la misma geometría. Si el mundo es algo real, es extenso; si no es extenso, no podemos asegurar que sea nada real. Con igual seguridad conocemos la extensión que la existencia. Esta existencia misma nos es manifestada por la extensión ofrecida a nuestras sensaciones. Si, pues, esta extensión no existe, las sensaciones son un mero fenómeno interno, una pura ilusión, en cuanto les atribuímos correspondencia en lo exterior.

121. El argumento que acabo de proponer es, si no me engaño, uno de los más concluyentes contra Spinosa, quien con la unidad de substancia admite la extensión, como uno de sus atributos. Lo extenso es esencialmente múltiple; siempre lleva consigo la distinción entre sus partes; siempre se puede hacer el juicio negativo, «la parte A no es la parte B». El panteísmo no puede deshacerse de este argumento sino salvándose en el idealismo puro, y en este concepto tal vez Fichte y Hegel han sido más lógicos de lo que algunos creen. Quien quiera sostener la exclusiva unidad de substancia es preciso que convierta el mundo externo en meros fenómenos, cuya única realidad se cifra en presentarse así a nosotros. Esto es absorber el mundo en el yo y concentrar la realidad en la idea; pero esta absorción y concentración, en medio de su obscuridad, son una consecuencia lógica, necesaria, del principio establecido. Hay absurdo, pero hay al menos la consecuencia de la absurdidad.

122. Los que llaman a Spinosa discípulo de Descartes no han advertido que entre los dos sistemas hay una contradicción necesaria. El argumento que acabo de proponer, fundado en la extensión, si bien es concluyente en todos los supuestos, lo es más, si cabe, admitiendo con Descartes que la esencia de los cuerpos consiste en la extensión. En este caso las varias partes de la extensión se distinguen esencialmente, pues cada parte constituye una esencia. La multiplicidad esencial y substancial de los cuerpos será tanta cuanta sea la multiplicidad de la extensión.

123. Si se quisiere sostener que la extensión no es la misma esencia de los cuerpos, sino un atributo o una modificación, ya se hable de una determinación fundada en la esencia, ya de una determinación accidental, pretendiendo además que esta modificación o atributo puede pertenecer a la substancia única, preguntaremos si esta substancia en sí misma, prescindiendo de la extensión, es simple o compuesta. Si es compuesta, hay en ella la multiplicidad, y por tanto cae Spinosa en la opinión común, es decir, de un mundo corpóreo compuesto de muchas partes, de las que no tendrá la una más derecho que la otra a ser una verdadera substancia. Entonces, pues, no habrá substancia única, sino un compuesto de muchas, y el universo corpóreo no podrá llamarse una substancia sino en el sentido en que se llama comúnmente, uno, no tomando la unidad en sentido riguroso, sino en cuanto todas sus partes están entre sí enlazadas y dispuestas con cierto orden para conspirar a un mismo fin. Si

la substancia, sujeto de la extensión, es simple, resulta una substancia simple determinada o modificada por la extensión, una substancia simple extensa, lo que es contradictorio. No puede concebirse que una cosa sea modificación de otra sin que la modifique; esto es lo que expresan las palabras mismas. Una modificación modifica, dando a la cosa modificada la forma de la modificación, aplicándose a sí propia a la cosa modificada. La extensión no puede modificar sino haciendo a la cosa modificada extensa, y el ser extenso o tener extensión son expresiones absolutamente idénticas. Luego repugna el que una substancia simple tenga por una de sus modificaciones la extensión; luego el sistema de Spinosa es absurdo.

CAPÍTULO XVII

El panteísmo examinado en el orden de los hechos internos

SUMARIO. — El panteísmo está en contradicción con la distinción entre el *yo* y el *no yo*. Es contrario a la experiencia de la comunicación de los espíritus. Absurdo de una conciencia única. Sentido común. Sentido íntimo. Individualidad de la conciencia.

124. La multiplicidad de las substancias no está menos atestiguada por la conciencia de nosotros mismos, o sea del mundo interno. Por de pronto encontramos en nosotros algo uno, indivisible, que permanece siempre lo mismo en medio de todas las transformaciones de nuestro ser. Esa unidad del yo es indispensable para el enlace de todos los fenómenos en un punto; sin ella es imposible todo recuerdo, toda combinación, toda conciencia; nuestro propio ser se desvanece, no es más que una serie de fenómenos inconexos. Pero de esta unidad, que es preciso tomar como un hecho íntimo, que la conciencia pone a cubierto de toda duda y a cuya convicción nos es imposible resistir, nace el conocimiento de la multiplicidad. Hay algo que nos afecta, y este algo no somos nos-

otros. Nuestra voluntad, nuestra actividad, son impotentes para resistir otras actividades que obran sobre nosotros; hay algo, pues, que no somos nosotros, que es independiente de nosotros. Hay algo que no es una modificación nuestra, pues que muchísimas veces no nos afecta, no nos modifica. Este algo es una realidad, porque la nada no puede afectar. Este algo no es inherente a nosotros; está, pues, en sí o en alguna cosa que no es nosotros. Hay, pues, una substancia que no es nuestra substancia; y el *yo* y el *no yo,* que tanto ruido mete en la filosofía alemana, lejos de conducir a la unidad de la substancia, conduce a la multiplicidad, y, por consiguiente, destruye el panteísmo atrincherado en el idealismo.

125. Desde el primer paso nos encontramos cuando menos con la dualidad, con el yo y el no yo; pero llevando más allá la observación encontramos una asombrosa multiplicidad.

Nuestro espíritu no está solo: la conciencia de lo que estamos experimentando todos los días nos atestigua la comunicación con otros espíritus, que como el nuestro tienen una conciencia de sí propios, que como el nuestro tienen una esfera de actividad, que como el nuestro se hallan sometidos a actividades ajenas, sin su voluntad y a veces contra su propia voluntad. El yo y el no yo, que existe para nuestra conciencia, existe para las demás; y lo que en nosotros solos era la dualidad se convierte en asombrosa multiplicidad, por medio de la repetición del mismo hecho que hemos experimentado en nosotros.

126. Atribuir esta variedad de conciencias a un mismo ser, tomarlas como modificaciones de una misma substancia, como revelaciones de ella misma a sus propios ojos, es una aserción gratuita y, sobre gratuita, absurda.

Con entera confianza se puede retar al primer filósofo del mundo a que señale una razón, no diré satisfactoria, pero ni aun especiosa, para probar que dos conciencias individuales pertenecen a una conciencia común o son conciencias de un mismo ser.

127. En primer lugar esta doctrina se halla en contradicción con el sentido común y es rechazada con fuerza irresistible por el sentido íntimo de cada hombre. El sentimiento de nuestra existencia anda siempre acompañado del sentimiento de nuestra distinción con respecto a nuestros semejantes. No sólo estamos ciertos que existimos, sino también de que somos una cosa distinta de los demás, y si en algo está profundamente marcado el sentimiento de esta distinción es en lo que toca a los fenómenos de nuestra conciencia. Jamás en ningún tiempo ni país, en ninguna fase de la sociedad, se llegará a persuadir a los hombres que la conciencia de todos sus actos e impresiones pertenece a un mismo ser en que se enlacen las conciencias individuales. Mala filosofía la que comienza por luchar con la humanidad y por ponerse en abierta contradicción con un sentimiento irresistible de la naturaleza.

128. La idea misma de conciencia excluye esa monstruosidad, por la cual las conciencias individuales se quieren transformar en modificaciones de una conciencia universal. La conciencia, esto es, el sentimiento íntimo de lo que experimenta un ser es esencialmente individual, es, por decirlo así, incomunicable a todo otro. A los demás les damos conocimiento de nuestra conciencia, mas no la conciencia misma. Ésta es una intuición o un sentimiento, pero siempre tal que se consuma en lo más íntimo, en lo más recóndito, en lo más propio de nuestro ser. ¿Qué será, pues, esta conciencia si no nos pertenece, si no es nuestra como individuos, si no es nada de lo que creemos y sólo es propiedad de un ser que no conocemos, que no sabemos lo que es y del cual nosotros no somos más que un fenómeno, una modificación pasajera? ¿Dónde estará la unidad de la conciencia en medio de tanta diversidad, y oposición, y exclusión recíproca de ellas? Este ser modificado con tantas conciencias no tendrá ninguna, pues no se podrá dar cuenta a sí propio de lo que experimenta.

CAPÍTULO XVIII

Sistema panteísta de Fichte

SUMARIO. — Legítimo sentido de la proposición: *yo soy*. Extrañas deducciones de Fichte. Se tantea una explicación racional. No la consienten las palabras de Fichte. Las proposiciones: yo soy yo; A = A. El panteísmo idealista expresamente consignado. El yo sin conciencia. Fichte elude la dificultad. Dilema contra su doctrina. Nuevas pruebas del panteísmo de Fichte. Cómo diviniza al yo. Aclaración fundamental. Cómo Fichte saca del yo el mundo externo. Absurdidad de esta doctrina.

129. Voy a cumplir lo prometido (lib. 1.º, capítulo VII) sobre la exposición e impugnación del sistema de Fichte. Ya hemos visto en el lugar citado las formas cabalísticas empleadas por el filósofo alemán para llegar ni más ni menos que a un resultado tan sencillo como es el principio de Descartes: yo pienso, luego soy. El lector no podrá figurarse que sobre este hecho de conciencia se pretenda fundar el panteísmo, y que el espíritu humano, por encontrarse a sí propio, haya de tener la arrogancia de que nada existe sino él mismo; que todo cuanto hay sale de él mismo, y lo que es todavía más singular, que él mismo se pro-

duce a sí mismo. Para creer que semejantes cosas están escritas es necesario leerlas, por cuya razón, al exponer el sistema de Fichte, copiaré sus mismas palabras.

Así, aun cuando haya de sufrir algún tanto el habla castellana, y el lector se fatigue un poco en descifrar enigmas, tendrá una idea del fondo y de la forma del sistema, lo cual no se lograría si, queriendo extractarle, le despojásemos de su extravagante originalidad, que, si cabe, resalta todavía más en la forma que en el fondo.

130. «Este acto, es decir, X = yo soy, no descansa sobre ningún principio más elevado.» *(Doctrina de la ciencia,* 1.ª parte, § 1.º)

Esto es verdad hasta cierto punto, en cuanto significa que en la simple serie de los hechos de conciencia vamos a parar a nuestra propia existencia, como al último término que no nos consiente ir más allá. El acto reflejo con que percibimos nuestra existencia está expresado por la proposición: yo soy, o yo existo; pero esta proposición por sí sola no nos dice nada sobre la naturaleza del yo y está muy lejos de probarnos nuestra absoluta independencia. Por el contrario, desde el momento que comencemos a reflexionar se nos ofrecerán hechos internos que nos inclinarán a creer que nuestro ser depende de otro, y a medida que continuaremos reflexionando adquiriremos de esta verdad una convicción profunda, nacida de una demostración rigurosa.

De ningún modo se puede afirmar que el acto *yo*

soy no dependa de un principio más elevado, si se entiende que el acto no nace de ningún *principio de acción* y que él por sí solo produzca la existencia. Esto, a más de ser abiertamente contrario al sentido común, carece de toda razón en que estribe, y se opone a las nociones más fundamentales de una buena filosofía.

131. Fichte opina de otro modo, y, sin saber por qué, deduce de la proposición citada las consecuencias que verá el curioso lector: «Luego (el acto, yo soy) es el principio puesto absolutamente, siendo a sí propio su fundamento, de un cierto acto del espíritu humano (se verá, por el conjunto de la *Doctrina de la ciencia*, que se debe decir de todo acto del espíritu humano). Su verdadero carácter es el puro carácter de la actividad en sí, haciendo abstracción de las condiciones empíricas que le son particulares.» No es mucho descubrimiento que el carácter de un *acto* sea la *actividad;* bien que este carácter no es *puro,* pues en nosotros ningún acto es pura actividad, sino *tal* ejercicio de actividad.

«Así, continúa, para el yo, ponerse a sí mismo es lo que constituye la pura actividad. — Él yo se pone a sí mismo y existe en virtud de esta simple acción; y, recíprocamente, el yo existe y pone su ser, simplemente en virtud de su ser. — Él es al mismo tiempo el agente y el producto de la acción; lo que obra y lo que es producido por la acción; en él la acción y el hecho son una sola y misma cosa, y por esto, *yo soy* es la expresión de un acto, pero también del

solo acto posible, como se verá por toda la *Doctrina de la ciencia.*»

Comprenda quien pueda lo que significa el ser a un mismo tiempo producente y producido, principio y término de la acción, causa y efecto de la misma; comprenda quien pueda lo que significa el existir en virtud de una simple acción y el ejercer esta acción en virtud de la existencia. Si esto no son contradicciones, no sé dónde podrán encontrarse. En Dios, ser infinito, la esencia, la existencia y la acción se identifican; pero no se dice que la acción *produzca* su ser, que se *ponga* con su acción; se dice, sí, que existe por necesidad, y que por lo mismo es imposible que haya sido producido pasando del no ser al ser.

132. Ocurre una explicación racional de la algarabía de Fichte, explicación que si fuera admisible tampoco excusaría al filósofo de haber expresado cosas muy sencillas con palabras contradictorias; como quiera hela aquí: El alma es una actividad; su esencia consiste en el pensamiento, y por esto se manifiesta a sus propios ojos encontrándose a sí misma en el acto de la conciencia. En este sentido se puede decir que el alma se pone, esto es, se conoce a sí propia, se toma como un sujeto de una proposición, al cual aplica el predicado de la existencia. El alma es principio de su acto de conciencia, y así es producente; ella misma está presentada en el acto de conciencia como un objeto, por lo cual se podrá decir, aunque inexactamente, que en el orden ideal es producida, y de este modo será bajo diferentes aspec-

tos el principio y el término de una acción. Esta exposición más o menos fundada sería cuando menos razonable, inteligible siquiera, y su base, el constituir la esencia del alma en el pensamiento, tendría en su favor el voto de Descartes. Así, aunque no salvásemos las palabras de Fichte salvaríamos al menos sus ideas. Mas, por desgracia, el filósofo ha tenido buen cuidado de cerrarnos esta salida, sus palabras no pueden ser más terminantes.

«Examinemos todavía la proposición: *yo soy yo.*

»El yo es puesto absolutamente: si se admite que el yo que ocupa en la proposición precedente el lugar del sujeto formal designa el yo puesto absolutamente, y que el yo que se encuentra en el lugar del predicado designa el yo *existente,* el juicio que tiene un valor absoluto afirma que ambos son completamente una misma cosa o puestos absolutamente; el yo existe porque se ha puesto a sí mismo.»

Todo juicio implica identidad del predicado con el sujeto; pero en la proposición: yo soy yo, la identidad está no sólo implicada, sino explícitamente consignada, por cuya razón pertenece a la clase de las que se llaman idénticas, porque su predicado no explica nada de la idea del sujeto, sólo la repite. ¿De dónde saca, pues, Fichte que el yo existe porque se ha puesto a sí mismo? Hasta aquí no tenemos sino que el yo diciendo: yo soy yo, se afirma a sí mismo, y así se *pone* como sujeto y predicado de una proposición; pero es más claro que la luz del día que poner *afirmando* no es poner *produciendo;* por el contrario, el sentido común y la razón enseñan que

para la legitimidad de la afirmación es necesaria la existencia de la cosa afirmada. Confundir estas ideas, tomando *afirmar* por poner *produciendo,* es una monstruosidad inconcebible.

133. Explicando esto en una nota añade Fichte lo siguiente: «Lo mismo se verifica relativamente a la forma lógica de toda proposición. En la ecuación A = A, la primera A es lo que es puesto en el yo, sea absolutamente como el yo mismo, sea sobre un fundamento cualquiera, como todo no yo determinado. El yo representa en ésta el papel de sujeto absoluto, por lo cual se llama a la primera A sujeto. La segunda A designa el yo haciéndose a sí mismo objeto de la reflexión, como puesto en sí, porque él ha puesto este objeto en sí. El yo que juzga hace un predicado de alguna cosa, no propiamente de A, sino de sí mismo, porque en sí mismo halla la A, y por esto la segunda A se llama predicado. Así, en la proposición A = B, A es lo que es puesto en el momento en que la proposición es enunciada, y B lo que era puesto anteriormente; la palabra *es* expresa el tránsito del yo, del acto de poner a la reflexión sobre lo que es puesto.»

¿Qué quiere decir Fichte con ese embrollo de ideas y de lenguaje? ¿Querrá significar que en esta proposición el yo es sujeto y predicado según los diferentes aspectos bajo los que se le considera? ¿Querrá decir que el yo en cuanto ocupa el lugar de sujeto expresa simplemente la existencia, y que como predicado se ofrece cual un objeto de reflexión?

¿Qué entiende por la palabra poner? Si entiende producir de nuevo, ¿cómo es posible que una cosa que no es se produzca a sí misma? Si entiende manifestarse, de suerte que el objeto manifestado pueda servir de término lógico de una proposición, entonces ¿por qué dice que el yo existe porque se pone a sí mismo? Pero sigamos al filósofo alemán en sus peregrinas deducciones.

134. «El yo de la primera acepción y el de la segunda deben ser puestos como absolutamente idénticos el uno con el otro; luego se puede convertir la proposición precedente y decir: el yo se pone a sí mismo absolutamente porque existe, se pone a sí mismo por el simple hecho de su existencia, y existe simplemente porque es puesto.»

Sin haber definido la palabra poner, sin haber dicho nada más que lo que sabe todo el mundo: que el yo es el yo, infiere que el yo existe porque se pone, y se pone porque existe; identifica la existencia con el poner, sin reparar que eran necesarios cuando menos algunos preliminares para atreverse a combatir de este modo el sentido común y la doctrina de todos los filósofos, incluso Descartes, que para la operación exigen la existencia, y reputan por contradictorio que una cosa pueda ser activa sin existir. Pensaba Leibniz que nada hay ni puede haber sin razón suficiente; pero, gracias al autor de la *Doctrina de la ciencia*, podremos poblar el mundo de los seres finitos o infinitos que nos viniere en talante; y cuando se nos pregunte de dónde han salido diremos

que se han puesto; y si se nos importuna preguntándonos por qué se han puesto, diremos porque existen; y si todavía se nos exige que digamos por qué existen, responderemos: porque se han puesto; de manera que pasaremos del poner al existir y del existir al poner sin peligro de vernos jamás confundidos.

135. Esta filosofía, que, como se echa de ver, no tiene nada de luminosa, le dejaba satisfecho a su autor hasta el punto de proseguir con admirable serenidad diciendo: «Estas observaciones *aclaran completamente* el sentido en que empleamos aquí la palabra *yo*, y nos suministran una explicación *limpia y lúcida* del yo como sujeto absoluto. El yo sujeto absoluto es *este ser que existe simplemente porque se pone a sí mismo como existente*. Es en cuanto se supone, y en cuanto es, en tanto se pone. El yo existe, pues, absoluta y necesariamente para el yo. Lo que no existe para sí mismo no es yo.» El panteísmo idealista no puede ser establecido de una manera más explícita y al propio tiempo más gratuita: se asombra uno de tener que ocuparse seriamente de tamañas extravagancias. Pero ellas meten ruido porque son desconocidas, y así conviene presentarlas al lector tales como son, aun a riesgo de fatigarle.

136. Fichte cuidará de aclarar sus ideas, con el bien entendido que cada aclaración añade nuevos grados a su obscuridad. Dejémosle continuar:

«Aclaración. —¿Qué era yo, se preguntará, antes que tuviese conciencia de mí mismo? La respuesta

es natural: yo no existía, porque no era yo; el yo no existe sino en cuanto tiene conciencia de sí mismo.—Proponer esta cuestión es confundir el yo como *sujeto* con el yo como *objeto* de la reflexión del sujeto absoluto, y esto es una inconsecuencia: el yo se pone a sí mismo; se percibe en este caso bajo la forma de la representación, y sólo entonces es alguna cosa, un objeto; bajo esta forma la conciencia percibe un *substratum* que *es,* bien que sin conciencia real, y que además es concebido bajo *forma corpórea.* Esta manera de ser es la que se considera cuando se pregunta qué es el yo, es decir, el *substratum* de la conciencia; pero entonces, sin advertirlo, se concibe el sujeto absoluto, como teniendo intuición de este *substratum;* y así, casi sin notarlo, se tiene a la vista aquello de que se quería prescindir, y se cae en contradicción. No se puede pensar nada sin pensar su yo, como teniendo conciencia de sí mismo no se puede jamás hacer abstracción de su conciencia; por consiguiente, no es dable responder a semejantes cuestiones, porque no es posible suponerlas cuando se entiende uno consigo mismo.»

Que antes de tener conciencia de sí propio el yo no existe como objeto de su reflexión es una verdad palpable; antes de pensarse a sí mismo no se piensa a sí mismo. ¿Quién lo duda? Pero la dificultad está en si el yo es algo, independientemente de su propia reflexión o de su objetividad para sí mismo; esto es, si en el yo se encuentra algo más que el ser pensado por sí mismo. La cuestión no es contradictoria, sino que se ofrece naturalmente a la razón y al sentido

común, porque tanto la razón como el sentido común se resisten a tomar por cosas idénticas: ser conocido y existir, conocerse y producirse. No se trata en la actualidad de si tenemos o no idea clara del *substratum* de la conciencia; pero es curioso lo que nota el filósofo alemán, de que cuando no concebimos al yo como objeto de reflexión lo concebimos bajo una forma corpórea. Esto es confundir la imaginación con las ideas, cosas muy diferentes, como he demostrado en otro lugar (lib. 4.º, desde el cap. I hasta el X).

137. Resulta de la doctrina de Fichte que la existencia del yo consiste en ponerse a sí mismo por medio de la conciencia, y que si ésta no existiese el yo no existiría. En tal caso, ser y conocerse es una misma cosa. Aunque podrían pedirse a Fichte las pruebas de una aserción tan extravagante, me limitaré a insistir en la dificultad que él mismo se propone y que elude confundiendo las ideas. ¿Qué sería el yo si no tuviese conciencia de sí mismo? Si existir es tener conciencia, cuando no hay conciencia no hay existencia. Responde Fichte que el yo sin conciencia no es el yo, en cuyo caso no existe; pero que la objeción supone una cosa imposible, cual es el prescindir de la conciencia. «Nada se puede pensar, dice, sin pensar su yo, como teniendo conciencia de sí propio; no se puede jamás hacer abstracción de su conciencia.» Repito que con estas palabras no se suelta la dificultad, se la elude. Prescindo ahora de si la conciencia es lo mismo que la existencia; pero lo cierto es que nosotros concebimos un instante en que el

yo no tenga conciencia de sí mismo. Este concepto ¿ha sido realizado nunca? Esto es, ¿ha habido un instante en que el yo no haya tenido conciencia de sí propio? ¿Sí o no? Admitiendo dicho instante admitimos también que en el mismo instante el yo no existía; luego no ha podido existir nunca, a no ser que conceda Fichte que el yo dependa de un ser superior y, por tanto, admita la doctrina de la creación. Si no admitimos dicho instante el yo ha existido siempre y con conciencia de sí propio; luego el yo es una inteligencia eterna e inmutable, luego es Dios. Este argumento no tiene salida para Fichte. Aquí no cabe la distinción entre el yo como sujeto y como objeto; se trata del yo con conciencia, con esa conciencia en que el filósofo alemán hace consistir su existencia, y de esto se pregunta si ha existido siempre o no; en el primer caso, el yo es Dios; en el segundo, o se debe reconocer la creación o admitir que un ser que no existe se da la existencia a sí mismo.

138. Fichte no retrocede ante la primera consecuencia, y, aunque no llama Dios al yo, le concede sus atributos: «Si el yo no existe sino en cuanto se pone, no existe sino cuando se pone, y no se pone sino cuando existe. — *El yo es para el yo.* — Pero si él se pone a sí mismo absolutamente en cuanto existe, se pone *necesariamente* y existe *necesariamente* para el yo; *yo no existo sino para mí;* pero *para mí existo necesariamente* (diciendo *para mí* yo pongo mi ser).

»Ponerse a sí mismo y ser son, hablando del yo, completamente idénticos. La proposición: yo soy, por-

que me he puesto a mí mismo, se puede expresar así: yo soy absolutamente porque soy.

»El yo poniéndose y el yo existiendo son completamente idénticos: son una sola y misma cosa. El yo es aquello por lo cual se pone, y él se pone aquello que es. Así yo soy absolutamente lo que soy.

»La expresión inmediata del acto que acabamos de desenvolver sería la fórmula siguiente: yo soy absolutamente; es decir, yo soy absolutamente porque soy para mí, y soy absolutamente lo que soy para mí.

»Si se quisiese que precediera a la ciencia del conocimiento la enunciación de este acto, he aquí, a poca diferencia, en qué términos debería ser expresado: el yo pone primitiva y absolutamente su propio ser.» *(Ciencia del conocimiento,* 1.ª parte, § 1.º)

En tan extravagante lenguaje sólo resulta claro un hecho, y es, el panteísmo profesado abiertamente por Fichte, la divinización del yo, y, por consiguiente, la absorción de toda realidad en el yo. El yo deja de ser un espíritu limitado, es una realidad infinita. Fichte no lo niega: «El yo se determina a sí mismo, se concede al yo la totalidad absoluta de la realidad, porque es puesto absolutamente como realidad, y *ninguna negación es puesta en él.*» (2.ª parte, § 4.º, letra B.)

«Hay realidad puesta en el yo; por consiguiente, el yo debe ser puesto respecto a la realidad como *totalidad absoluta* (es decir, como una suma que comprende todas las demás sumas y puede ser la medida de todas), y hasta primitiva y absolutamente si la síntesis que acabamos de exponer problemática-

mente es posible, y la contradicción debe ser resuelta de una manera satisfactoria.

»Así, el yo pone absolutamente y sin ninguna condición posible *la totalidad absoluta de la realidad* como una suma sobre la cual es absolutamente imposible que haya una mayor, y este *máximum absoluto* de la realidad él le pone en *sí mismo;* todo lo que es puesto en el yo es realidad, y *todo lo que es realidad es puesto en el yo*... ... ...

... ...

... ...

... ...

»La noción de la realidad es idéntica a la de actividad; toda realidad está puesta en el yo, es decir, toda actividad es puesta en él; y recíprocamente, toda realidad en el yo, es decir, el yo, no es más que actividad; él no es yo sino en cuanto es activo, y en cuanto no es activo es el *no yo*.» (Ibíd., letra D.)

«No hay realidad sino en el entendimiento; él es la facultad de lo real; lo ideal se hace real en él.» (2.ª parte: Deducción de la representación, § 3.º)

«El yo no es sino lo que él se pone, es infinito, es decir, se pone infinito...

»Sin la infinidad del yo, sin una facultad productiva cuya tendencia sea ilimitada e ilimitable, no podría explicarse la posibilidad de la representación.» (2.ª parte: Deducción de la representación, páginas 148 y 152.)

139. Demos una ojeada a ese conjunto de delirios. La psicología parte de un hecho fundamental:

el testimonio de la conciencia. El espíritu humano no puede pensar sin hallarse a sí propio; el punto de partida de sus investigaciones psicológicas es la proposición: yo pienso; en ella se encuentra la identidad de que nos habla Fichte: el yo es el yo. Todo pensamiento desde el momento que existe se siente sometido a una ley; la percepción de toda cosa lleva consigo la percepción explícita o implícita de la identidad de la misma cosa. En este sentido la fórmula más simple en que podemos expresar la ley primera de nuestra percepción es ésta: A es A, pero fórmula tan estéril como simple; de suerte que no se alcanza por qué se pretende levantar sobre ella nada menos que un sistema filosófico. En el fondo de esta fórmula, supuesto que se la enuncie, está envuelta la existencia del yo enunciante; no se puede enunciar que A es A si no hay un ser en que se ponga la relación de la identidad. Por lo mismo que la proposición A = A es verdadera, es necesario suponer un A o un ser donde exista. Una verdad puramente ideal sin fundamento en una verdad real es un absurdo, como demostramos y explicamos largamente en otro lugar (lib. 4.º, caps. XXIII, XXIV, XXV, XXVI y XXVII, y lib. 5.º, caps. VII y VIII).

140. Pero la existencia de una verdad ideal *en cuanto está representada en nosotros,* es decir, en cuanto es un hecho de nuestra conciencia, no es necesaria, sino hipotética, existe mientras existe; mas cuando existe puede no existir, y cuando no existe puede existir. De la existencia no se puede inferir la

necesidad; el testimonio de la conciencia se limita a cerciorarnos del hecho; pero en esta misma conciencia no encontramos ningún indicio de que este hecho sea necesario, de que no haya dependido de un agente superior; muy al contrario, el sentimiento de nuestra debilidad, la brevedad del tiempo a que se extienden los recuerdos de nuestra conciencia, la interrupción natural y periódica que en ella experimentamos durante el sueño, todo manifiesta que el hecho de la conciencia no es necesario, y que el ser que lo experimenta ha comenzado de poco tiempo atrás su existencia y que podría perderla siempre que dejase de conservársela el ser infinito. El yo que sentimos en nosotros se conoce a sí propio, se afirma; esta palabra *ponerse* no puede significar nada racional, sino que el yo afirma su existencia; pero este conocer no es producirse; quien asienta semejante monstruosidad tiene obligación de probarla.

141. En verdad que se necesita toda la serenidad de Fichte para pretender convertir en ciencia un conjunto de absurdos y extravagancias tales como acabamos de ver. Estaba reservado a los tiempos modernos el tener que ocuparse seriamente de un sistema cuya existencia creerán con dificultad los que lean la historia de las aberraciones del espíritu humano. El sistema de Fichte está juzgado por todos los hombres pensadores, y para hacerle caer en el olvido no hay medio más seguro que exponerlo a los ojos del lector juicioso.

142. Establecida la existencia necesaria y absoluta del yo se propone Fichte demostrar que del yo sale el no yo, es decir, todo lo que no es el yo. «El no yo no puede ser puesto sino en tanto que en el yo (en la conciencia idéntica) hay puesto un yo al cual pueda ser opuesto. El no yo debe ser opuesto en la conciencia idéntica; por consiguiente, el yo debe ser puesto allí en cuanto debe ser puesto allí el no yo... ...

... ...

»Si yo = yo, todo lo que es puesto es puesto en el yo... ... ...

... ...

El yo y el no yo son ambos *igualmente productos de acciones primitivas del yo,* y la conciencia misma es un producto semejante de la primera acción originaria del yo: el acto por el cual el yo se pone a sí mismo.»

He aquí, pues, que el *no yo,* es decir, eso que llamamos mundo externo y todo cuanto no es el yo, nace, según Fichte, del yo; la distinción entre una cosa y otra es una ilusión pura, un juego de relaciones con que el yo se concibe como no yo en cuanto se limita; pero tanto el yo como el no yo son cosas absolutamente idénticas. «El yo y el no yo, en cuanto son puestos idénticos y opuestos por la noción de la limitación recíproca, son algo en el yo (accidentes) como substancias divisibles puestas por el yo, sujeto absoluto, ilimitable, al cual nada es idéntico y nada es opuesto. — Por lo cual todos los juicios cuyo sujeto lógico es el yo limitable o determinable, o alguna cosa que defina el yo, deben ser limitados o definidos

por alguna cosa más elevada; pero todos los juicios cuyo sujeto lógico es el yo absolutamente ilimitable no pueden ser determinados por nada más elevado, porque el yo absoluto no es determinado por nada, ellos son fundados y definidos absolutamente por sí mismos.» (1.ª parte, § 3.º) He aquí el último resultado del sistema de Fichte, el yo convertido en un ser absoluto que no es determinado por nada superior, en un sujeto ilimitado e ilimitable, en un ser infinito, en Dios.

De este sujeto absoluto dimana todo. «En cuanto el yo se pone como infinito no se dirige más que sobre el yo, y su actividad es el fundamento y forma de todo ser; el yo es, pues, infinito en cuanto su actividad vuelve sobre sí mismo, y bajo este aspecto su actividad es infinita, porque su producto es infinito (producto infinito, actividad infinita; actividad infinita, producto infinito); aquí hay un círculo, mas no vicioso; esto es un círculo del que la razón no puede salir, porque expresa lo que es *absolutamente cierto para sí mismo;* producto, actividad, agente son una sola y misma cosa, y no los distinguimos sino para expresarnos; esto es, únicamente la pura actividad del yo, únicamente el puro *yo que es infinito;* la actividad pura es la que no tiene ningún objeto que vuelve constantemente sobre ella misma.

»En cuanto el yo se pone límites y se pone en estos límites, su facultad de poner no se dirige inmediatamente sobre sí mismo; se dirige sobre un no yo que debe serle opuesto... ... ...
... ...»

¿Cómo resumiremos esta doctrina? Con las mismas palabras de Fichte: «En cuanto el yo es absoluto es infinito e ilimitado, él *pone todo lo que existe*, y *lo que él no pone no existe para él*, y fuera *de él no hay nada*. Todo lo que él pone lo pone como el yo, y él pone el yo como todo lo que él pone; por consiguiente, el yo bajo este aspecto abraza en sí toda realidad, es decir, una realidad infinita e ilimitada. En cuanto el yo se opone un no yo pone necesariamente límites y se pone a sí mismo en estos límites. Él reparte entre el yo y el no yo la totalidad de lo que es puesto en general.» (3.ª parte: Principios del conocimiento práctico, § 5.º, II, pág. 199.)

143. Así destruye Fichte en pocas palabras la realidad del mundo externo, convirtiéndole en una modificación o desarrollo de la actividad del yo. ¿Será necesario detenerse más en impugnar una doctrina tan monstruosa y que se establece sin ninguna prueba? Creo que no: mayormente cuando tenga asentada sobre principios sólidos la demostración de la existencia de un mundo externo, y llevo explicados el origen y carácter de los hechos de conciencia sin necesidad de recurrir a tan absurdas extravagancias (libs. 2.º, 3.º y 4.º).

CAPÍTULO XIX

Relaciones del sistema de Fichte con las doctrinas de Kant

SUMARIO. — Las doctrinas de Kant sobre el espacio y el tiempo conducen al idealismo. Pasajes de Kant donde hace salir del yo el no yo. Opinión de Rosenkranz sobre la trascendencia de las doctrinas de Kant. Cómo se equivocan muchos considerando a Kant como el restaurador del espiritualismo. Cuán dañosos son sus escritos.

144. Ya llevo explicado (lib. 3.º, cap. XVII) cómo el sistema de Kant conduce al de Fichte; cuando se asienta un principio peligroso nunca falta un autor bastante atrevido para sacar las consecuencias, sean cuales fueren. El autor de la *Doctrina de la ciencia,* extraviado por las doctrinas de Kant, establece un panteísmo el más extravagante que hasta ahora se ha excogitado. Al concluir su obra dice que ha conducido al lector al punto donde Kant le toma; más bien hubiera podido decir que toma al lector donde Kant le deja. El autor de la *Crítica de la razón pura,* convirtiendo el espacio en un hecho puramente subjetivo, destruye la realidad de la extensión y abre la puerta a los que quieren hacer surgir del yo la na-

turaleza toda; y haciendo del tiempo una simple forma del sentido interno induce a considerar la sucesión de los fenómenos en el tiempo, como meras modificaciones del *yo* a cuya forma se refieren.

145. Pero, ¿es por ventura necesario el andar en busca de deducciones, cuando el mismo filósofo, en medio de su obscuridad y de su lenguaje enigmático, no deja de consignar de la manera más terminante esta monstruosa doctrina? Oigámosle cómo habla en su *Lógica trascendental,* sección tercera, donde se propone explicar la relación del entendimiento a los objetos en general y a la posibilidad de conocerlos *a priori:* «El orden y la regularidad en los fenómenos, eso que nosotros llamamos naturaleza, *es, pues, nuestra propia obra:* nosotros no la encontraríamos allí si nosotros no la hubiésemos puesto por la naturaleza de nuestro espíritu, porque esta unidad natural debe ser una unidad necesaria, es decir, una cierta unidad *a priori* del enlace de los fenómenos; pero ¿cómo podríamos nosotros producir una unidad sintética *a priori* si no hubiese en los manantiales primitivos de nuestro espíritu razones subjetivas de semejante unidad *a priori,* y si estas condiciones subjetivas no fuesen al mismo tiempo *valederas objetivamente,* ya que ellas son los fundamentos de la posibilidad de conocer en general un objeto en la experiencia?» ¿Quién no ve bosquejado en estas palabras el sistema de Fichte que hace nacer del yo el *no yo,* es decir, el mundo, y que no da más valor a la naturaleza que el que puede recibir del mismo yo?

146. Todavía está más expreso el autor de la *Crítica de la razón pura;* he aquí cómo explica la naturaleza y las atribuciones del entendimiento: «Hemos definido más arriba el entendimiento de diferentes maneras, le hemos llamado una espontaneidad del conocimiento (por oposición a la receptividad de la sensibilidad), una facultad de pensar, o bien una facultad de los conceptos o de los juicios; definiciones todas que bien explicadas no son más que una sola. Ahora podemos caracterizarle como la *facultad de las reglas.* Este signo es más fecundo y se acerca más a la esencia de la cosa: la sensibilidad nos da formas (de la intuición) y el entendimiento reglas. Éste se aplica siempre a observar los fenómenos para hallar en ellos alguna regla. Las reglas si son objetivas (si, por consiguiente, se ligan necesariamente al conocimiento del objeto) se llaman leyes. Aunque nosotros conozcamos muchas leyes por experiencia, estas leyes, sin embargo, no son más que determinaciones particulares de otras leyes superiores, entre las cuales las más elevadas (a las que todas las demás están sometidas) *proceden a priori del entendimiento mismo* y no son tomadas de la experiencia, antes al contrario, dan a los fenómenos su legitimidad y deben por esta misma razón hacer posible la experiencia. El entendimiento, pues, no es simplemente una facultad de hacerse reglas comparando fenómenos; es *hasta la legislación para la naturaleza; es decir, que sin el entendimiento no habría naturaleza* o unidad sintética de la diversidad de los fenómenos, según ciertas reglas. Porque los fenómenos como tales no pueden exis-

tir fuera de nosotros; por el contrario, sólo existen en nuestra sensibilidad; pero ésta, como objeto del conocimiento en una experiencia, con todo lo que ella puede contener, no es posible sino en la unidad de la apercepción. La unidad de la apercepción es el fundamento trascendental de la legitimidad necesaria de todos los fenómenos en una experiencia; esta misma unidad de la apercepción con relación a la diversidad de las representaciones (para determinarla partiendo de una sola) es la regla, y la facultad de estas reglas es el entendimiento. Todos los fenómenos, pues, como experiencias posibles están *a priori* en el entendimiento, y de él sacan su posibilidad formal, del mismo modo que están a título de puras intuiciones en la sensibilidad, y no son posibles sino por ella con relación a la forma.»

En la *Idea sumaria de la legitimidad y de la única posibilidad de la deducción de los conceptos intelectuales puros* pretende Kant no sólo que los objetos de nuestro conocimiento no son cosas en sí, sino que es imposible que lo sean, so pena de que no podamos tener conceptos *a priori*. Y añade que la representación misma de todos estos fenómenos, por consiguiente, todos los objetos de que podemos ocuparnos, están todos en el yo, es decir, son determinaciones de *mi yo idéntico*, lo cual expresa la necesidad de una unidad universal de estas determinaciones en una sola y misma apercepción.

147. De los pasajes anteriores se infiere con toda claridad que el sistema de Fichte, o sea el panteísmo

idealista, que lo reduce todo a modificaciones del yo, se halla de acuerdo con los principios establecidos en la *Crítica de la razón pura,* y aun se le encuentra expresamente consignado, por más que no forme el objeto principal de la obra. En obsequio de la imparcialidad no puedo menos de recordar lo que llevo dicho en la nota tercera al libro tercero [cap. XVII], sobre las explicaciones con que el filósofo alemán procura rechazar estas consecuencias. Allí puede ver el lector las mismas palabras de Kant, y dejo a su buen juicio el fallar sobre la solidez de la defensa.

148. Como quiera, mi opinión sobre el enlace del moderno panteísmo con la *Crítica de la razón pura* está confirmada por los mismos alemanes: «De allí, de aquellas profundidades, dice Mr. de Rosenkranz hablando de la *Crítica de la razón pura,* los resultados de la estética y de la lógica trascendental reciben para los grandes problemas de la teología, de la cosmología, de la moral, de la psicología, una importancia nueva y que no sospechan siquiera los sentidos groseros de la mayor parte de sus aficionados. Ellos no conocen nada del encadenamiento que une la Teoría de la ciencia de Fichte, el Sistema del idealismo trascendental de Schelling, la Fenomenología y la Lógica de Hegel, la Metafísica de Herbart, con la Crítica de Kant...

... ...

»Puede decirse en particular que los ingleses y los franceses no entenderán nada el desarrollo de la filosofía alemana después de Kant hasta que habrán penetrado la *Crítica de la razón pura,* porque *nosotros*

los alemanes dirigimos siempre allí nuestras miradas...

... ...

»Así como para orientarse en el laberinto de las calles de una gran ciudad sirven las casas, los palacios, los templos, pero más aún las torres que lo dominan todo, así en la filosofía contemporánea, en el enredo de sus querellas, no se puede dar un solo paso seguro si no se tiene fija la vista sobre la *Crítica* de Kant. Fichte, Schelling, Hegel y Herbart hicieron de esta obra su gran centro de operaciones tanto para el ataque como para la defensa.» (Prefacio a la edición de Leipzig de 1838.)

149. No quiero decir con esto que los filósofos alemanes posteriores a Kant no hayan añadido algo a la *Crítica de la razón pura;* ya tengo observado (lib. 1.º, cap. VII) que la mayor obscuridad que se encuentra en las obras de Fichte depende de que fué más allá que Kant, prescindiendo de toda objetividad, así externa como interna, y colocándose en no sé qué acto primitivo puro, de donde quiere que salga todo; a diferencia del autor de la *Crítica de la razón pura,* cuyos trabajos no anonadaban tan absolutamente la objetividad del mundo interior, por cuyo motivo sus observaciones son menos incomprensibles y aun ofrecen acá y acullá algunos puntos luminosos, sólo me he propuesto manifestar la trascendencia funesta de las obras de Kant, para prevenir a los incautos que, juzgándole de oídas, se inclinan a considerarle como el restaurador del espiritualismo y de la sana filosofía, cuando en realidad es el fundador de las escuelas más

disolventes que nos ofrece la historia del espíritu humano; y aun sería uno de los escritores más peligrosos que existieron jamás si la obscuridad de sus conceptos, aumentada todavía con la obscuridad de la expresión, no hiciese insoportable su lectura a la inmensa mayoría, aun de los versados en los estudios filosóficos.

CAPÍTULO XX

Contradicción del panteísmo con los hechos primordiales del espíritu humano

SUMARIO. — Contradicción del panteísmo con la idea del número. Con la de distinción. Con los juicios negativos. Con la idea de relación. Con el sentido usual del principio de contradicción. Con la idea de contingencia. Con la de finito e infinito. Con la de orden. Con la de libertad de albedrío. Con los sentimientos del corazón.

150. No sé cómo puede inclinarse al panteísmo ningún filósofo que haya meditado sobre el espíritu humano. Cuanto más se profundiza en ese *yo*, de donde se quiere sacar tan absurdo sistema, tanto más se descubre la contradicción en que se halla el panteísmo con respecto a las ideas y a los hechos más primordiales de nuestro espíritu. Voy a desenvolver esta observación en una reseña, que podrá ser muy breve a causa de versar sobre puntos examinados ya largamente en sus lugares respectivos.

151. Ya hemos visto (lib. 6.º, cap. V) que la idea de número se encuentra en todos los entendi-

mientos, y la experiencia nos enseña que la empleamos explícita o implícitamente en casi todas nuestras palabras. Apenas hablamos sin usar del plural, y éste no significa nada si no presupone la idea del número. El panteísmo reduce todo lo existente a la unidad absoluta; la multiplicidad, o no existe realmente o se limita a fenómenos que, a juicio de algunos partidarios de dicho sistema, no contienen realidad de ninguna especie y que, en opinión de todos los panteístas, no pueden contener ninguna realidad substancial. Según ellos, pues, la idea de número o carece de toda correspondencia en la realidad, o se refiere tan sólo a modos de ser, a varias manifestaciones del mismo ser, y por tanto no se extiende a los seres mismos, pues que en dicho sistema no hay más que un ser solo. Si esto es así, ¿cómo es que la idea de número existe en nuestro entendimiento? ¿Cómo es que concebimos no sólo muchos modos de ser, sino muchos seres? En el sistema de los panteístas no sólo hay multiplicidad de seres, sino que es imposible que la haya. ¿Por qué, pues, habrá en nuestro entendimiento este vicio radical que nos induce por necesidad a concebir posible la multiplicidad de *cosas*, cuando esta multiplicidad es absurda? ¿Por qué este defecto ideal se hallará confirmado por la experiencia, la cual también por necesidad nos induce a creer que hay muchas *cosas* distintas?

152. En el sistema panteísta nuestro entendimiento no será más que una modificación, una manifestación de la substancia única; así será inexplicable

ese desacuerdo entre el fenómeno y la realidad; ese error necesario a que un fenómeno de la substancia nos induce con respecto a la misma substancia. Siendo nosotros una pura manifestación de la unidad, ¿por qué hallamos en nosotros como un hecho primitivo la idea de la multiplicidad? ¿Por qué esa contradicción continua entre el ser y sus apariencias? Si todos somos una misma unidad, ¿de dónde nos viene la idea del número? Si los fenómenos de la experiencia no son más que evoluciones, por decirlo así, de esta misma unidad, ¿por qué nos sentimos irresistiblemente inclinados a poner multiplicidad en los fenómenos y a multiplicar las *cosas* en que suceden?

153. La idea de distinción, opuesta a la de identidad, es también fundamental en nuestro espíritu (lib. 5.º, caps. IX y X); sin embargo, el panteísmo no le otorga ninguna correspondencia en la realidad. Si no hay más que un ser, si todo es idéntico, no hay nada distinto; la idea de distinción es una pura quimera. En el sistema panteísta la distinción no sólo no existe, sino que es imposible; luego la idea de distinción es absurda; luego uno de los hechos primitivos de nuestro espíritu es una contradicción.

154. Los juicios negativos forman una buena parte del caudal de nuestro entendimiento (lib. 5.º, cap. IX): el panteísmo los destruye. En este sistema nunca puede ser verdadera la proposición A no es B, porque si todo es idéntico no se podrá negar una cosa

de otra, no habrá cosas distintas, no habrá *una* y *otra*, todo será uno; el juicio negativo deberá limitarse a lo siguiente: en realidad A es lo mismo que B; sólo hay la apariencia de la distinción; B es el mismo A, que es o se *presenta* de diferente modo.

155. La idea de relación es también absurda en el sistema panteísta: no hay *relación* sin extremo de *referencia*, y no hay referencia sin distinción. Según los panteístas, el sujeto referido y el extremo de la referencia son absolutamente idénticos; no hay, pues, relaciones verdaderas, sino aparentes, y así nos encontramos con otro hecho primitivo de nuestro entendimiento radicalmente absurdo, porque está en contradicción con la realidad y hasta con la posibilidad.

156. El sostén de todos nuestros conocimientos, el principio de contradicción: es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo, carece de sentido, no tiene ninguna aplicación real ni posible, si se admite la doctrina panteísta. Cuando decimos que es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo, entendemos que hay posibilidad de un *no ser;* por manera que en nuestro entendimiento la idea de ser no es exclusiva de la del no ser sino con respecto a una misma cosa y a un mismo tiempo. Si no hay más que un ser solo, y es imposible todo ser que no sea el mismo, resulta que la idea de no ser es absolutamente contradictoria y que todas las proposiciones en que se la expresa son absurdas. En tal caso no hay ni puede haber más que un ser que lo es todo; a él no

se le puede aplicar nunca la negación de ser; esta negación, pues, será absolutamente absurda, y, por consiguiente, hallamos en nuestro entendimiento otra idea absolutamente contradictoria.

157. La idea de contingencia es también contradictoria admitido el panteísmo: todo lo que puede ser es, y todo lo que no existe es imposible; luego, cuando nosotros distinguimos la contingencia de la necesidad, estamos en contradicción con la realidad y la posibilidad. Henos aquí, pues, con otra ilusión primordial de nuestro espíritu, la cual nos ofrece como posible y aun existente lo que en sí mismo es absurdo.

158. Las ideas de finito e infinito tampoco pueden coexistir en el sistema panteísta. Una de ellas es contradictoria; si el ser único es infinito no hay ni puede haber nada finito, luego la oposición entre lo finito y lo infinito es una quimera de nuestro espíritu a la que nada corresponde en la realidad. No habrá más que una sola cosa: ésta será o finita o infinita; en ambos casos uno de los extremos desaparece, una de las ideas es contradictoria, pues que está en oposición con una necesidad absoluta.

159. El sistema de la unidad absoluta destruye la idea del orden: en esta idea se encierra la disposición de cosas distintas, distribuídas de la manera conveniente para conspirar a un fin. En faltando la distinción no hay orden, y la distinción es imposible si hay unidad absoluta. Ello es, sin embargo, que una de las

ideas fundamentales de nuestro espíritu es la del orden; la unidad literaria, la artística y en general la de toda belleza sensible es unidad de orden; substituid a ésta la unidad absoluta y se anonadan todas las bellezas de la imaginación; el arte es absorbido por el caos.

160. Excusado es añadir que el panteísmo mata la libertad de albedrío, esa libertad de que tenemos conciencia tan clara, tan viva, y que acompaña todos los momentos de nuestra existencia. En este monstruoso sistema la unidad absoluta es inseparable de la necesidad absoluta; lo existente y lo posible se confunden; nada de lo que es puede dejar de ser; nada de lo que no es puede ser. La acción nacerá de la substancia única en un desarrollo espontáneo, entendiéndose por espontaneidad la ausencia de una causa externa; pero esta acción no podrá menos de haber existido, será, por decirlo así, una irradiación de la substancia única, a la manera que la luz brota de los cuerpos luminosos. Sin libertad de albedrío el mérito es un absurdo; un ser que obra por necesidad absoluta no puede tener mérito ni demérito. Entonces son inútiles las leyes, los premios y castigos, y la historia de los individuos como de la humanidad entera se reduce a la historia de las fases de la substancia única, que se va desenvolviendo eternamente con sujeción a condiciones absolutamente necesarias, que no tienen más fundamento que ella misma.

161. El panteísmo no sólo mata la libertad de albedrío, sino que hace incomprensibles todas las afec-

ciones que se refieren a *otro*. Si no hay más que un ser, ¿qué significan los sentimientos de amor, de respeto, de gratitud y, en general, todos cuantos suponen una persona distinta del *yo* que los experimenta? Estas afecciones, por más que supongan término distinto, no lo tendrán, y aunque parezcan proceder de principios diferentes nacerán de uno solo. El hombre que ama a un hombre y aborrece a otro será el mismo *yo* que se ama y se aborrece a sí mismo; las apariencias indicarán diversidad y oposición, pero en el fondo no habrá más que unidad, identidad. ¿Quién es capaz de devorar semejantes absurdos?

162. Así, el panteísmo, después de haber destruído al hombre intelectual, aniquila al hombre moral; después de haber declarado contradictorias las ideas más fundamentales de nuestro espíritu, nos arrebata el hecho más precioso de nuestra conciencia: la libertad de albedrío; hasta destruye los sentimientos del corazón; negando nuestra individualidad nos arroja a todos en el hondo abismo de la substancia única, del ser absoluto, confundiéndonos, identificándonos con él, disolviendo así nuestra existencia propia como se disipan las moléculas de un grano de polvo en la inmensidad del espacio.

CAPÍTULO XXI

Rápida ojeada sobre los principales argumentos de los panteístas

SUMARIO. — Ciencia. Ente. Substancia. Infinito. Confusión de los panteístas en estas ideas. Origen del mal y su remedio.

163. Los argumentos principales en que se apoya el panteísmo se fundan en la unidad de la ciencia, la universalidad de la idea del ser, lo absoluto y exclusivo de la de substancia, lo absoluto y exclusivo de la noción de lo infinito.

164. La ciencia debe ser una, dicen los panteístas, y no puede serlo completamente si no hay unidad de ser. La ciencia debe ser cierta, y no puede haber certeza absoluta si no hay identidad del ser que conoce con la cosa conocida.

La solución de estas dificultades consiste en negar las proposiciones gratuitas en que estriban.

No es exacto que la ciencia humana deba ser una, ni es verdad que para la unidad de la ciencia se necesite la unidad del ser. Ambas proposiciones deben pro-

barlas los panteístas: para triunfar en la discusión no basta afirmar; lejos de que ninguna esté debidamente probada, la razón y la experiencia enseñan todo lo contrario. No es necesario repetir aquí lo que llevo expuesto largamente al tratar de la posibilidad y existencia de la ciencia trascendental, así en el orden intelectual absoluto como en el humano (lib. 1.°, caps. IV, V, VI y VII).

La segunda proposición que exige la identidad del sujeto que conoce con el objeto conocido tampoco necesito combatirla aquí. En el lugar correspondiente he manifestado que el sistema de la identidad universal no sirve para explicar el problema de la representación, y he probado con razones incontestables que, a más de las representaciones de identidad, hay las de causalidad e idealidad (lib. 1.°, desde el cap. VIII hasta el XV). El valor objetivo de las ideas en cuanto distintas de los objetos también lo tengo demostrado fundándome en la unidad de conciencia (lib. 1.°, cap. XXV).

Las doctrinas de Kant, que conducen a convertir el mundo externo en un hecho puramente subjetivo y que, por tanto, dan origen al idealismo trascendental de Fichte, están refutadas en el libro 2.°, donde se demuestra la objetividad de las sensaciones; en el 3.°, donde se manifiesta la realidad de la extensión, y en el 7.°, donde se prueba que el tiempo no es una pura forma del sentido interno.

165. El argumento fundado en la idea de la universalidad del ente, esto es, en que no puede haber

más que un ser, porque la idea de ser es absoluta y lo abraza todo, es un sofisma en que se hace tránsito del orden ideal al real, convirtiéndose en un ser absoluto una idea abstracta e indeterminada. Para formar concepto cabal de dicha idea y de sus relaciones con la realidad véase lo que se dijo en el libro 5.º al tratar de la idea del ente.

166. Spinosa, Fichte, Cousin, Krause y cuantos han enseñado el panteísmo, bajo una u otra forma, todos parten de una errada definición de la substancia. Nunca se puede encarecer demasiado la necesidad de adquirir ideas claras y distintas sobre esta definición, porque es indudable que aquí se encuentra el origen del error de los panteístas y el secreto para no dejarles adelantar un solo paso. Cuando se profundizan bien los principios se sorprende uno al contemplar en su desnudez la insubsistencia de sistemas que tanto ruido meten en las escuelas filosóficas. No se pierdan nunca de vista las doctrinas resumidas en el capítulo XIV.

167. Con la importancia y trascendencia de la definición de la substancia compite la de la noción de lo infinito. Es increíble lo que se abusa de esta palabra, sin cuidarse de explicar ni sus diferentes sentidos, ni su origen, ni la legitimidad de sus aplicaciones. Todos cuantos argumentos pretenden fundar los panteístas en la idea de lo infinito se desvanecen como el humo si se comprenden a fondo el carácter, origen y aplicaciones de dicha idea (véase todo el libro 13).

168. Terminaré con una observación. Estoy profundamente convencido de que los sistemas más funestos en filosofía nacen en buena parte de la confusión de las ideas, de la superficialidad con que se examinan los puntos más fundamentales de la ontología, ideología y psicología. Mi idea dominante en la presente obra es prevenir este daño, por cuya razón me extiendo tanto en la parte de *filosofía fundamental,* prescindiendo en cuanto me es posible de las cuestiones secundarias. Éstas se resuelven por sí mismas y bien cuando se tiene un conocimiento claro y exacto de las ideas fundamentales de la ciencia humana.

NOTA. — No ignoro que algunos filósofos modernos, y muy particularmente M. Cousin, tratan de sincerarse de la acusación de panteísmo, explicando a su manera los pasajes de sus obras donde se halla profesado este error. No siéndome posible extenderme en una cuestión que exigiría la inserción y cotejo de largos pasajes, me contentaré con remitir al lector a lo que tengo dicho en el cuerpo de la obra, y con respecto a M. Cousin, a los trozos que llevo citados en mis *Cartas a un escéptico en materia de religión* (carta X). Sea como fuere, los impugnadores de M. Cousin no tienen la culpa de que este filósofo se valiese de palabras tan claras y terminantes que a ningún hombre de sano juicio le podía quedar ninguna duda de que contenían lisa y llanamente la profesión del panteísmo. Dejando, pues, a este filósofo la responsabilidad de sus intenciones, me contentaré con rogar encarecidamente a nuestros jóvenes que no juzguen con ligereza sobre las disputas que se agitan en el vecino reino, cuyo ruido llega hasta nosotros por órganos no siempre fieles, y que se abstengan de dar fe a los que se empeñan en persuadirles que las alarmas de los hombres de sanas doctrinas en materias filosóficas carecen de fundamento.

LIBRO DÉCIMO

NECESIDAD Y CAUSALIDAD

CAPÍTULO I

Necesidad

SUMARIO. — Noción fundamental. Diversas aplicaciones. Necesidad e imposibilidad son ideas correlativas. Dos órdenes de necesidad. Cómo la existencia debe contenerse en la idea del ser necesario. Defecto del raciocinio de Descartes. Demostración de la existencia de un ser necesario. Resumen.

1. Los seres se dividen en dos clases: necesarios y contingentes; el necesario es el que no puede menos de ser, el contingente es el que puede ser y dejar de ser. En estas definiciones está dicho todo; pero su laconismo no permite que se entienda fácilmente todo lo que se expresa en ellas. La necesidad y la contingencia se refieren a diferentes aspectos, los que pueden dar lugar a consideraciones muy diversas. Esto exige que analicemos con detención las ideas expresadas.

COLABORADOR BIBLIOTECAS · SOBRE

2. ¿Qué se entiende por necesidad? En general se llama necesario lo que no puede menos de ser; pero la expresión *no puede* se toma en diferentes sentidos: moral, como cuando se dice: no puedo menos de cumplir este deber; físico, como en esta proposición: un paralítico no puede moverse; metafísico, como en esta otra: el triángulo no puede ser un cuadrilátero. En el primer ejemplo el obstáculo se funda en la ley; en el segundo nace de la naturaleza; en el tercero surge de la misma esencia de las cosas. En todos los supuestos la necesidad envuelve la imposibilidad de lo contrario, y según es la imposibilidad resulta la necesidad.

3. De esto se sigue que las ideas de necesidad e imposibilidad son correlativas, y que lo metafísicamente necesario es aquello cuyo opuesto es metafísicamente imposible. La imposibilidad consiste en la exclusión de una cosa por otra: así, «un triángulo circular es imposible» significa lo mismo que «la naturaleza del triángulo excluye la del círculo». En toda imposibilidad, pues, hay un extremo negado, como en toda necesidad hay un extremo afirmado; lo metafísicamente necesario es aquello cuyo opuesto es contradictorio; la existencia de lo absurdo es imposible, la no existencia de lo necesario es absurda. Es contradictorio que un triángulo tenga cuatro lados, y es absurdo que un triángulo no tenga tres ángulos.

4. En el orden puramente ideal vemos muchas necesidades sin ninguna relación a la existencia;

tales son, por ejemplo, todas las verdades geométricas. Aun en el orden real concebimos muchas necesidades hipotéticas en los seres contingentes; tales son las que resultan cuando les aplicamos principios absolutos en alguna hipótesis suministrada por la experiencia. El principio de contradicción sirve en infinitos casos para fundar una cierta necesidad aun en los seres contingentes. No hay necesidad absoluta de que existan seres extensos; pero en el supuesto de que existan es necesario que tengan las propiedades consiguientes a la extensión.

5. En ninguno de los seres finitos puede hallarse una necesidad absoluta: la única que les conviene es la hipotética. La relación de sus atributos esenciales es necesaria; pero como su esencia no existe por necesidad, todo lo que en ella se encuentra de necesario lo es sólo hipotéticamente, es decir, en el supuesto de que existan.

6. Debemos, pues, distinguir dos necesidades: una absoluta, otra hipotética. Ésta se refiere a las esencias de las cosas, prescindiendo de su existencia, aunque implicándola como una condición, y suponiendo otra necesaria, como un fundamento de posibilidad (lib. 4.º, caps. XXIII, XXIV, XXV, XXVI y XXVII); aquélla se refiere a la existencia misma de la cosa. Lo necesario absolutamente es aquello cuya existencia es absolutamente necesaria.

7. En la esencia del ser necesario ha de estar la existencia: su idea debe envolver la del existir, no sólo lógico y concebido, sino también realizado.

8. Podemos concebir la existencia del ser necesario distinto de su esencia; pero la razón de esto se halla en la imperfección de la idea; en que ésta para nosotros no es intuitiva, sino discursiva, y, por consiguiente, podemos distinguir entre el orden lógico y el real.

Aquí se encuentra el defecto del raciocinio de Descartes cuando pretende demostrar la existencia de Dios fundándose en que el predicado existencia está incluído en la idea de un ser necesario e infinito. La idea de ser necesario envuelve la existencia, mas no real, sino lógica o concebida, pues que teniendo la idea del ser necesario nos resta todavía la dificultad de si le corresponde algún objeto; el predicado conviene al sujeto en el modo que se pone el mismo sujeto, y como éste no es puesto sino en un orden puramente ideal, el predicado es también puramente ideal.

9. Con sola la idea del ser necesario no se puede demostrar su realidad; pero ésta es demostrable hasta la última evidencia introduciendo en el raciocinio otros elementos que la experiencia nos proporciona.

Existe algo: cuando menos nosotros, cuando menos esta percepción que en este acto sentimos, cuando menos la apariencia de esta percepción. Prescindo ahora de todas las cuestiones que se agitan entre los dogmáticos y los escépticos; sólo pongo un dato que nadie me puede negar, siquiera se lleve el escepticismo

hasta la última exageración. Cuando digo que existe algo, sólo entiendo afirmar que no todo es puro nada.

Si existe algo, ha existido siempre algo, y no es designable un momento en el cual se hubiese podido decir con verdad: no hay nada. Si hubiese un momento designable de un nada universal, ahora no existiría nada, jamás hubiera podido haber nada. Finjamos la nada universal y absoluta, pregunto: ¿De la nada puede salir algo? Es evidente que no; luego en el supuesto de la nada universal la realidad es absurda.

10. Luego ha existido siempre algo, sin causa, sin condición de la cual dependiese; luego hay un ser necesario. La existencia de éste es puesta siempre sin relación a ninguna hipótesis; luego su *no ser* es siempre excluído bajo todas las condiciones; luego su no existencia es contradictoria; luego existe un *ser* absolutamente necesario, esto es, un ser cuyo *no ser* implica contradicción.

11. Resumiendo la doctrina que precede podemos decir:

1.° Tenemos la idea de un ser necesario.

2.° De su idea sola no sacamos su existencia.

3.° Para demostrar la existencia de un ser necesario nos basta saber que existe algo.

4.° El conocimiento de que existe algo lo tenemos por experiencia, la cual nos presenta, cuando no otra cosa, la existencia de nuestro propio pensamiento.

CAPÍTULO II

Lo incondicional

SUMARIO. — Definiciones. Se prueba la existencia de lo incondicional. Imposibilidad de una serie infinita de términos condicionales.

12. En las escuelas modernas se emplean frecuentemente las palabras de condicional e incondicional; como las ideas que con estos nombres se expresan tienen mucha analogía con las explicadas en el capítulo anterior las expondré con brevedad aquí.

13. Lo condicional es lo que depende de una condición, esto es, aquello que se pone, *si* se pone otra cosa, que se apellida condición. Si el sol está en el horizonte hay luz: la luz es lo condicional, el sol su condición. Lo incondicional es lo que no supone condición, como lo expresa el mismo nombre.

14. El universo es un conjunto de seres condicionales, así lo manifiesta la experiencia, tanto exterior como interior. ¿Existe algo incondicional? Sí.

15. Representando el universo por una serie A, B, C, D, E, F... tendremos que la condición de F estará en E, la de E en D, la de D en C, y así sucesivamente; si no hay algo incondicional este retroceso se extenderá hasta lo infinito; resultará, pues, una serie infinita de términos condicionales.

Para llegar a un término cualquiera, por ejemplo, B, habrá sido necesario pasar por las infinitas condiciones que le preceden: la serie infinita habrá sido agotada, esto es, contradictoria. Y como lo que se dice de B puede decirse de A y de cualquiera de los términos anteriores o posteriores, resulta que todos son imposibles: luego la serie es absurda.

16. En la serie supuesta todo es condicional, no hay nada incondicional, y, sin embargo, la existencia de su totalidad sucesiva es necesaria. Luego la serie en sí misma es incondicional; luego un conjunto de términos condicionales es incondicional, a pesar de que se supone imposible señalar nada, fuera de la serie, que sea incondicional. ¿Quién puede devorar semejante absurdo?

17. Formulemos con más precisión el argumento. Tomando en la serie tres términos cualesquiera: A. . . F. . . N, se pueden formar las siguientes proposiciones:

Si A existe, existirán F y N.

Si N existe, existieron F y A.

Si F existe, existió A y existirá N.

Dificultades: 1.ª ¿De dónde procede el enlace de unas condiciones con otras?

2.ª ¿Por qué se ha debido poner ninguna de ellas?

18. Admitiendo un ser necesario, incondicional, donde se halla la condición de cuanto existe, todo queda explicado. A la primera dificultad se responde que el enlace de las condiciones *condicionales* depende de la condición *incondicional*. A la segunda se contesta que la condición primitiva no ha menester de otra condición, supuesto que es un ser necesario. El preguntar *por qué* se ha debido poner es caer en contradicción; por lo mismo que es incondicional no tiene *porque*, la razón de su existencia está en ella misma.

19. Pero si no admitimos nada necesario, nada incondicional, son inexplicables tanto la existencia de los términos como su enlace. Existirán infinitos términos, necesariamente enlazados, sin razón suficiente externa ni interna. No habrá más razón para existir el universo que para no existir: ser y nada serán indiferentes, y no se concibe por qué ha debido prevalecer la existencia. Para la nada es evidente que no se necesita nada; ¿por qué, pues, no hay una nada absoluta y eterna?

20. Cuanto más se pondere la necesidad del enlace de unas condiciones con otras, tanto más se fortalece la dificultad propuesta, porque si se dice que

una condición no puede existir sin la otra, con mayor razón preguntaremos por qué no se necesita una condición primitiva para el conjunto de las condiciones, o sea la totalidad de la serie.

21. Luego lo condicional supone lo incondicional; luego, siéndonos dado lo primero, podemos inferir lo segundo. Es así que lo condicional nos es dado tanto en el mundo externo como en el interno; luego existe un ser incondicional, de cuya existencia no hay la razón en ninguna parte fuera de él mismo.

CAPÍTULO III

Inmutabilidad del ser necesario e incondicional

SUMARIO. — A su estado le repugna el *no* estado. Aclaración. Dificultad. Solución. Ficción de varios seres incondicionales y de su acción recíproca. Que dicho ser no es perfectible. Cómo contiene todas las perfecciones reales y posibles.

22. Lo absolutamente necesario e incondicional es inmutable. Porque su existencia *es*, o, hablando el lenguaje moderno, *es puesta* absolutamente, sin ninguna condición, por necesidad intrínseca, y con esta existencia se halla también puesto su *estado*. Prescindimos ahora de la naturaleza de dicho estado, y de si es tal o cual perfección, en este o aquel grado, finito o infinito. Siendo puesta incondicionalmente su existencia es puesto incondicionalmente su estado; luego, así como su *no existencia* es contradictoria (cap. I), también es contradictorio su *no estado*. La mudanza no es otra cosa que el tránsito de un estado a otro estado, que implica el *no estado* del primero; luego la mudanza en lo necesario es contradictoria.

23. Aclaremos y precisemos más estas ideas. Llamemos E al ser necesario e incondicional. Como E es puesto absolutamente sin ninguna condición por necesidad intrínseca, el *no* E será contradictorio. El ser E no es abstracto, sino real, y, por consiguiente, tiene tales o cuales perfecciones, como inteligencia, voluntad, actividad u otras cualesquiera, y estas perfecciones las tiene en un cierto grado, prescindiendo ahora de que sea grande o pequeño, finito o infinito. Con la existencia absoluta E se hallará puesto un estado de perfección, que llamaremos N. ¿Qué es lo que ha determinado el estado N? Por el supuesto no puede haberlo determinado nada, pues el estado es incondicional. Luego, si hay absoluta y necesariamente el estado N, será contradictorio el *no* N. Luego la mudanza con que E debería pasar de N a *no* N es contradictoria.

24. Pero admitamos por un momento la mudanza en el ser necesario y salida de su propio seno. Como la razón de la mudanza será necesaria y eterna deberemos admitir una serie infinita de evoluciones; henos aquí, pues, cayendo de nuevo en la imposibilidad de conciliar la infinidad de la serie con la existencia de un término cualquiera (cap. II).

25. Resulta demostrado que el ser necesario e incondicional no puede sufrir ninguna mudanza que le haga perder su estado primitivo.

El ser necesario no puede perder nada, no puede pasar de N a *no* N; pero ¿quién sabe si sería posible

que sin perder N y sin pasar a *no* N adquiriese algo que se reuniese con N de un modo u otro? Más claro: dado N, es contradictorio el *no* N; pero dado N, ¿será contradictorio el N + P, expresando P una perfección cualquiera o un grado de la misma? Esto es imposible, porque P, que viene de nuevo, deberá salir de N; luego en N estaba todo lo que hay en P; luego no ha habido mudanza; luego el suponerla es contradictorio.

26. Se replicará que P estaba en N virtualmente, y que el nuevo estado sólo añade una nueva forma. Pero ¿esta forma como tal encierra algo *nuevo* en realidad? ¿Sí o no? Si no encierra nada, no hay mudanza; si encierra, o se hallaba en N o no; si se hallaba, no hay mudanza; si no se hallaba, ¿de dónde ha salido?

27. Para eludir esta demostración se pueden fingir varios seres necesarios, influyendo los unos sobre los otros y causándose recíprocamente las mudanzas: así parece explicarse de dónde salen los *nuevos* estados. Pero, a más de que estas ficciones son evidentemente cavilaciones infundadas y que están en contradicción con los principios de la ontología, todavía se las puede desvanecer con una razón concluyente.

Sean A, B, C, D los seres necesarios e incondicionales: cada cual es puesto absolutamente y con un estado primitivo que llamaremos respectivamente *a, b, c, d*. Entonces resulta que, tomando las cosas en su estado primitivo, el conjunto de las existen-

cias se hallará con un conjunto de estados, necesarios e incondicionales, que podremos representar en esta fórmula: (A^a, B^b, C^c, D^d) [1]. La expresión representa un estado primitivo, necesario, incondicional; ahora pregunto: ¿De dónde salen las mudanzas? Todo es incondicional, ¿cómo se introduce lo condicional, lo mudable?

28. Si se finge que en los estados primitivos *a, b, c, d* se podría tal vez implicar la acción recíproca y primitiva de A, B, C, D entre sí, no se debilita por esto la fuerza de la dificultad. Porque las acciones respectivas, como primitivas y absolutas, producirán primitiva y absolutamente un resultado en sus términos respectivos. Este resultado será primitivamente necesario y estará contenido en la fórmula [1]. Luego la fórmula no sufre ninguna variación con la suposición nueva; luego no ha habido mudanza de ninguna clase.

29. Imaginando que la acción recíproca no supone un estado primitivo, sino que es una serie sucesiva de estados, caemos en la serie infinita y, por consiguiente, en la imposibilidad de llegar a ningún término de ella, no suponiendo agotado lo infinito (capítulo II).

30. Además, siendo distintas las esencias de los seres necesarios e incondicionales A, B, C, D, ¿qué razón hay para fingirlos en relación de actividad? ¿Cuál es el fundamento de esta relación, si los cuatro

son necesarios, incondicionales y, por tanto, independientes los unos de los otros?

31. Pero dejemos semejantes absurdos y prosigamos en el análisis de la idea de un ser necesario e incondicional. La inmutabilidad excluye la perfectibilidad, por manera que, o es preciso suponer primitivamente en el ser necesario el colmo de la perfección, o admitir que no le puede alcanzar nunca. La perfectibilidad es uno de los caracteres de lo contingente que mejora su modo de ser por una serie de transformaciones; lo absolutamente necesario es lo que es y no puede ser otra cosa.

32. Lo contingente debe dimanar de lo necesario; lo condicional, de lo incondicional; luego todas las perfecciones, sean del orden que fueren, se han de hallar en el ser necesario e incondicional: luego en él han de estar, cuando menos *virtualmente,* todas las perfecciones de la realidad que existe, y ha de tener *formalmente* todas las que no implican imperfección (lib. 8.º, desde el cap. XV hasta el fin).

33. La posibilidad de lo no existente ha de tener un fundamento (lib. 4.º, desde el cap. XXIII hasta el XXVIII, y lib. 5.º, caps. VII y VIII); las perfecciones posibles han de existir en un ser real si la idea de ellas ha de ser posible; luego la escala infinita de las perfecciones, a más de las existentes que concebimos en el orden de la posibilidad pura, se hallan realizadas en el ser necesario e incondicional.

CAPÍTULO IV

Ideas de causa y efecto

SUMARIO. — Noción y existencia de la noticia de la causalidad. Tenemos idea de causa. Qué se contiene en ella. Axiomas.

34. Nosotros tenemos la idea de causa: así lo muestra el uso continuo que estamos haciendo de la misma. Esta idea no la poseen sólo los filósofos, es patrimonio de la humanidad. Pero ¿qué entendemos por causa? Todo aquello que hace pasar algo del no ser al ser; así como efecto es todo aquello que pasa del no ser al ser. Prescindo ahora de si lo que pasa del no ser al ser es substancia o accidente y del modo con que la causa influye en este tránsito: así se comprende en la definición toda clase de causas y toda especie de causalidad.

35. En la idea de causa entra:

1.° La idea de ser.

2.° La relación a lo que pasa del no ser al ser, como de condición a condicional.

En la de efecto entran:

1.° La de ser.

2.° La del tránsito del no ser al ser.

3.° La relación a la causa, como de lo condicional a la condición.

36. Axioma 1.°: La nada no puede ser causa; o en otros términos: toda causa es un ser o existe.

37. Digo que esto es un axioma, porque no se puede demostrar por qué el predicado de existencia está contenido evidentemente en la idea de causa. Lo que es causa es; si no es no es causa. Afirmar la causa y negar que sea es afirmar y negar a un mismo tiempo. Luego la proposición establecida es un axioma. Para convencernos de su verdad nos basta atender a las ideas de causa y de ser, y vemos evidentemente la de ser contenida en la de causa. La explicación que he dado no debe ser mirada como una demostración, sino como una aclaración, para que se comparasen mejor las dos ideas. Quien las compare como es debido no necesitará demostración, lo verá por intuición, lo que constituye el carácter del axioma.

38. Axioma 2.°: No hay efecto sin causa.

39. Para comprender el sentido de este axioma conviene advertir que aquí la palabra *efecto* significa únicamente lo que pasa del no ser al ser, prescindiendo de que sea causado o no; pues si por efecto se entendiese aquí una cosa causada, el axioma sería una proposición idéntica e inútil. Así, substituyendo en

vez de efecto su significado, diría: «No hay cosa causada sin ser causada», lo que es mucha verdad, pero de nada sirve. El sentido, pues, es el siguiente: «Todo lo que pasa del no ser al ser necesita algo distinto de sí que produzca este tránsito.»

40. Digo que esta proposición es un axioma, y bastará para convencernos de ello el fijar la atención sobre las ideas que en la misma se contienen. Consideremos una cosa que es y trasladémonos al tiempo en que no fué. Prescindamos de todo lo que no sea ella misma, no supongamos ningún otro ser que la pueda haber producido o que tome parte en su producción; yo afirmo que vemos evidentemente que el tránsito al ser no se hará jamás. De la idea pura del no ser del objeto no sólo nos es imposible hacer salir el objeto, sino que vemos evidentemente que no saldrá jamás. No hay ser, no hay acción, no hay producción de ninguna clase: hay la pura nada; ¿de dónde saldrá el ser? Intuitivamente se nos presenta, pues, la verdad de la proposición: en la pura idea del no ser por sí sola no sólo no vemos la posible aparición del ser, sino que vemos la imposibilidad de la aparición. Son ideas que se excluyen: el no ser no es posible sino con la exclusión del ser, y viceversa.

41. Si pensamos una acción productiva, o la referimos a la cosa que del no ser ha de pasar al ser, o a otra distinta de ella. Si lo primero, caemos en contradicción; suponemos acción y no la suponemos, porque no hay acción en el puro nada. Suponemos

que la cosa es causa antes de ser, y nos hallamos en contradicción con el axioma 1.º (36). Si lo segundo, pensamos ya la causa, pues causa no es otra cosa que lo que produce el tránsito del no ser al ser.

42. El dicho común *ex nihilo nihil fit* es una verdad si se la entiende en el sentido del axioma 2.º

CAPÍTULO V

Origen de la noción de causalidad

SUMARIO. — Que existen causas y efectos. Testimonio de nuestra conciencia. La idea de causa no es simple. Actividad. De dónde nace su idea. Idea de la creación es la de causalidad perfectísima.

43. ¿Hay en el mundo alguna causa y algún efecto? Esto equivale a preguntar si en el mundo hay alguna mudanza. Toda mudanza envuelve un tránsito del no ser al ser. La más ligera mudanza no es concebible sin este tránsito. Todo lo que se muda es de *otra* manera después de mudado que antes de mudarse; luego tiene este modo de ser que antes no tenía. Este modo *antes* no existía, *ahora* existe: ha pasado, pues, del no ser al ser.

44. Aun cuando no estuviéramos en relación con el mundo externo, y se limitara nuestro espíritu a los solos hechos internos, a la sola conciencia del yo y de sus modificaciones, sabríamos que hay tránsito del no ser al ser, por el testimonio de la sucesiva aparición de nuevas percepciones, de nuevos afectos. Dentro de nosotros mismos experimentamos ese flujo

y reflujo de modificaciones que pasan del no ser al ser, del ser al no ser.

45. Por lo dicho se ve que las ideas de causa y efecto suponen un orden de seres contingentes, real o posible. Si no hubiese más que seres necesarios e inmutables, no habría causas y efectos.

46. He dicho (cap. IV) que en la idea de causa entran la de ser y la de la relación con el no ser que ha pasado o pasa al ser. La idea de causa, pues, no es idea simple, es compuesta de las dos indicadas. Para constituirla no basta la de ser, pues podemos concebir ser sin concebir causa. Lo que la idea de causa añade a la de ser es algo distinto de la idea de ser, algo no incluído en ella, y se llama causalidad, fuerza, virtud productiva, actividad u otros nombres semejantes; todos expresan la relación de un ser para realizar en otro el tránsito de un no ser al ser.

47. En la idea de causalidad se incluye otra idea simple, que, si bien acompaña la idea de ser, no se confunde con ella. Si se la quiere apellidar una modificación de la misma idea de ser no me opondré a ello.

48. ¿De dónde nace la idea de causalidad? Parece que la sola intuición de la idea del ser no basta a engendrarla. La idea de ser es simple, nada expresa sino ser; en ella, pues, no encontramos ninguna relación con el tránsito del no ser al ser.

49. ¿Nace tal vez de la experiencia? Aquí es necesario distinguir entre la idea misma de la causalidad y el conocimiento de la existencia de la causa. La experiencia nos manifiesta la sucesión de los seres, es decir, su tránsito del no ser al ser, y viceversa. Hemos notado que en la intuición del no ser con relación al ser vemos la imposibilidad de un tránsito, a no mediar un ser que lo ejecute; luego la certeza de la existencia de la causa nace de la experiencia combinada con la intuición de las ideas de no ser y ser.

50. Si esta experiencia no existiese, no sabríamos si la causalidad es posible, porque en la idea del ser, tal como nosotros la tenemos, no vemos la de fuerza: podríamos concebir tal vez la fuerza, pero ignorando si le corresponde alguna realidad. Así tendríamos la *noción* de la fuerza, mas no la *noticia* de su existencia, ni aun la seguridad de su posibilidad.

51. Pero, si bien se considera, esta falta de experiencia es un supuesto imposible, pues un ser inteligente limitado, por lo mismo que reúne la inteligencia con la limitación, siente la sucesión de sus percepciones, y por tanto experimenta en sí propio el tránsito de un no ser al ser. Y como, por otra parte, siente también su fuerza de combinar las ideas, siente en sí mismo la existencia de la causalidad, de una fuerza productiva de sus reflexiones.

52. El ejercicio de nuestra voluntad, así con respecto a los actos internos como externos, nos da

también conocimiento de la dependencia de unas cosas respecto de otras; así como las impresiones que recibimos sin nuestra voluntad y a pesar de ella nos confirman en la misma convicción. Sin esta experiencia veríamos la sucesión de los fenómenos, mas no conoceríamos sus relaciones de causalidad, porque es claro que la inclinación a señalar como causa de un fenómeno lo que ha sucedido antes que él supone la idea de causa y el conocimiento de la dependencia de los fenómenos en la relación de causas y efectos.

53. Dicen algunos que el hombre no tiene ninguna idea de la creación, y con esto, sin advertirlo, vienen a suponer que tampoco la tenemos de ninguna causa. Por creación se entiende el tránsito de una substancia del no ser al ser, en virtud de la acción productiva de otra substancia. Yo sostengo que esto no es más que la idea de causalidad en su grado superior, es decir, aplicada a la producción de la substancia; es así que la idea de causa la tenemos, luego la idea de creación no es una idea nueva, inconcebible, sino una perfección de una idea común a toda la humanidad. Hemos visto que en la idea de causa entra el producir un tránsito del no ser al ser; a todos los seres activos se les atribuye esta virtud, pero con la diferencia que, en tratándose de las causas finitas, sólo se les concede una fuerza productiva de modificaciones, así como al ser infinito se le reconoce la fuerza productiva de las substancias.

54. Aquí parece verificarse lo mismo que en los demás ramos de los conocimientos filosóficos: la idea de la esencia pertenece a la razón, la noticia de la existencia depende de la experiencia. La primera es independiente de la segunda, y se puede discurrir sobre ella con sólo la condición de la existencia, es decir, con un postulado (lib. 5.º, caps. VII y VIII). Este postulado lo tenemos siempre, cuando no en otra cosa, en los fenómenos de nuestra conciencia.

CAPÍTULO VI

Se formula y demuestra el principio de causalidad

SUMARIO. — Sentido del principio. Pequeña serie : no A, A. Orden de los conceptos. Aclaración. Parangón de las dos doctrinas opuestas. Los sensualistas.

55. El principio de causalidad, o sea esta proposición: todo lo que comienza ha de tener una causa, ha sido puesto en duda en los últimos tiempos, por lo cual es necesario dejarle a cubierto de todo género de ataques. Creo posible conseguirlo presentando la doctrina de los capítulos anteriores bajo un punto de vista luminoso que destierre todas las dudas y acabe con todas las dificultades. Ruego al lector que me siga con atención por algunos momentos en el raciocinio que voy a presentarle.

56. Tomemos un ser cualquiera, que llamaremos A. Para que se le pueda aplicar el principio de causalidad es preciso que haya comenzado a ser y que antes no existiese, porque si no suponemos este comienzo, A debiera haber existido siempre.

Tenemos, pues, que hay una duración asignable en que no había A y en que había *no* A. Y que así en el orden de la duración ha habido una pequeña serie de dos términos: *no* A, A. Comenzar es pasar del primer término *no* A al A. El principio de causalidad dice que no es posible el tránsito del primer término al segundo sin que intervenga un tercer término, B, que debe ser algo real.

57. ¿Qué representa el término *no* A por sí solo? La pura negación del A, el puro nada de A. En el concepto del *no* A en vez de encontrar el A vemos su término contradictorio, por manera que, lejos de estar incluído el segundo en el primero, se excluyen y hacen verdadera absolutamente esta proposición: es imposible que no A y A existan a un mismo tiempo. Así, del concepto *no* A es imposible que salga jamás el A; y, por consiguiente, si no hay un término real, para hacer el tránsito, nunca se puede pasar del no A al A, ni aun en el orden puramente ideal.

58. Nótese bien que no quiero decir que concibiendo el no A, de suerte que se negase el A como conocido, fuera imposible concebir el A, pues es evidente que quien concibiese el *no* A ya concebiría el A, y aun podría concebirle enteramente solo con sólo quitar la negación, sino que en el supuesto de que hubiese un concepto del no A, absoluto, acomodado al *no* A, absoluto objetivo, jamás saldría de este concepto el A, y, si bien se reflexiona, no habría ni

siquiera concepto, pues que el pensamiento de negación pura no es pensamiento, no es concepto. Así habría una ausencia absoluta de concepto, y en el orden puramente ideal nos hallaríamos en el primer término de la serie, en la negación pura: *no* A, sin ningún medio para pasar al segundo: A.

59. Los que niegan, pues, el principio de causalidad conciben el tránsito del no A al A sin ninguna razón, sin ningún intermedio: ellos, que niegan la creación, admiten una cosa mil veces más incomprensible que la creación. ¿De dónde infieren la posibilidad de este tránsito? No de la experiencia, porque ésta no les ofrece sino sucesión, y por tanto ninguna aparición absoluta, a la manera que ellos fingen; no de la razón, pues que ésta no alcanza a hacer salir de una pura negación un concepto positivo.

60. ¿Cómo se pasa del no A al A? Los que reconocen el principio de causalidad dicen que se pasa con la acción de B, que llaman causa. Si se trata de producir una substancia hacen intervenir la acción de un ser en quien suponen un poder infinito. Pero los que niegan el principio de causalidad no pueden responder nada a dicha pregunta, sino que se pasa del no A al A absolutamente. Fingen el instante M, en que A no existía, y luego el instante N, en que A existe. ¿Por qué? No alegan razón ninguna: sin saber cómo, ha surgido de la nada el A sin la acción de nada. Esto es una contradicción manifiesta.

61. El principio de causalidad se funda en las ideas puras de ser y no ser. Puesto el *no ser* solo vemos evidentemente que no puede comenzar el ser. El principio es, pues, puramente ontológico; los que apelan a *solas* razones de experiencia para establecerle o combatirle plantean mal la cuestión: la sacan de su verdadero terreno; confunden la *noticia* de la causalidad con la *noción* o idea de la causalidad.

Los filósofos que no salgan del orden sensible no pueden afianzar sólidamente este principio, por cuya razón sólo han caído en el error o en la duda sobre este punto los que no admiten más ideas que las sensaciones, y debieran haber caído en la misma duda todos los sensualistas si hubiesen sido bastante lógicos para sacar las últimas consecuencias de su doctrina.

CAPÍTULO VII

El principio de la precedencia

SUMARIO. — Análisis de este principio. Cómo conduce a una cosa preexistente. Opinión de Galluppi. Observaciones. Dudas sobre el valor de esta demostración. Parece no demostrar el principio de causalidad, sino el de sucesión. Cómo se auxilian estos dos principios. Nuevas aclaraciones. Se manifiesta el valor de esta prueba. Cómo viene a parar a las ideas de ser y no ser.

62. El tránsito del no ser al ser implica sucesión: para concebir que algo *comienza* es preciso concebir que este algo no *existía*. La serie no A, A, carece de sentido en faltando uno cualquiera de los términos, y éstos, como contradictorios, no pueden existir a un mismo tiempo.

63. Imaginemos la nada absoluta. El primer término, no A, está solo. Toda existencia está negada: nada se puede afirmar sin contradecir al supuesto. Entonces no hay tiempo, porque siendo éste la sucesión de las cosas, o del ser y no ser (lib. 7.º), no puede existir cuando no se puede suceder nada, por no haber nada. Si suponemos que algo comienza establecemos la

serie no A, A, en cuyo caso imaginamos dos instantes diferentes, M, N, a que corresponden respectivamente los términos de la serie, en esta forma:

no A, A
M N

Y se podrá decir con verdad: M no es N. ¿Qué significa esta proposición? Ya que el tiempo y en general ninguna duración se distingue de las cosas que duran (lib. 7.º, caps. IV y V), N no puede representar sino la existencia de A con relación a no A; así como M tampoco representará sino el no A con relación al A. De esto se sigue que en el concepto de A, en cuanto comienza, se incluye la relación al no A, sin lo cual no puede ser concebido como *comenzado*.

64. Suponiendo al menos una inteligencia para conocer esta relación es concebible lo que se acaba de explicar, porque esta inteligencia referiría el no A y el A a su duración propia, sucesivamente si esta duración fuese sucesiva, como la nuestra, de otro modo si esta duración no fuese sucesiva. Pero si no hay nada absolutamente la serie no A, A, es inconcebible, pues la relación del A, en cuanto comienza, carece de término de comparación, real o pensado, a no ser que finjamos un tiempo puro, enteramente vacío, donde imaginemos colocados los términos de la serie.

65. Así parece que, por el mero hecho de pensar el A en cuanto *comenzado*, pensamos también una existencia precedente, pues no hay comienzo si al A no

le ha precedido el *no* A, y esta precedencia no significa nada si no hay una existencia a que se refiera, ya sea como a serie sucesiva, ya como a duración inmutable.

66. Si A debe ser precedido de una existencia B, tenemos que nada puede comenzar absolutamente sin que algo exista, y que en el simple concepto de la sucesión hallamos la necesidad de algo existente *siempre* para que algo pueda comenzar.

67. Como la duración no es nada distinto de las cosas, los dos términos de la serie, B, A, de los cuales el uno precede al otro, no pueden ser colocados en una duración absoluta distinta de las mismas cosas, o en dos instantes distintos independientemente de las cosas. Esa relación, pues, que existe entre A y B no es relación de instante a instante, ya que los instantes en sí no son nada, sino de cosa a cosa; luego, por lo mismo que A comienza, tiene relación necesaria con B. Por lo dicho, A no podría comenzar sin existir B; luego B es condición necesaria para la existencia de A. Luego resulta demostrado que todo ser que comienza depende de un ser existente.

68. Esta demostración se halla, bien que no desenvuelta de este modo, en las obras del barón Pascual Galluppi, profesor de filosofía en la Universidad de Nápoles (*Cartas filosóficas sobre las vicisitudes de la filosofía*, carta XIV), y aunque no se le puede negar que encierra mucha profundidad, sin embargo parece

que no deja el entendimiento satisfecho del todo. He aquí las palabras del filósofo italiano:

«Esta proposición: no hay efecto sin causa, ¿es una proposición idéntica? Yo he demostrado su identidad de la manera que sigue. Lo que tiene un comienzo de existencia debe haber sido precedido o de un tiempo vacío o de un ser, porque de otro modo la cosa de que se trata sería la primera existencia y la primera letra del alfabeto de los seres y no se podría decir que ella comienza a ser, porque esta noción de *comienzo de existencia* implica en sí una prioridad con relación al ser que comienza. Estas dos nociones: *existencia comenzada* y *existencia precedida de otra cosa,* son, pues, idénticas; pero ¿es posible que una existencia sea precedida de un tiempo vacío? Yo he demostrado que una duración vacía es una quimera, un producto de la imaginación falto de toda realidad. El desarrollo de esta prueba, que no puedo exponer aquí, se hallará en mis *Ensayos sobre la crítica del conocimiento.* Allí tengo establecido que el tiempo no es otra cosa que el *número de las producciones.* Aristóteles ha dicho que el tiempo es el *número del movimiento.* Luego *la existencia comenzada es una existencia precedida de otra existencia.* Esta proposición es idéntica; pero ¿cómo puede una existencia ser precedida de otra? La que precede ¿se halla por ventura en un instante de tiempo anterior al en que se encuentra la precedida? En este caso se recae en la doctrina del tiempo distinto de las cosas existentes. Así es menester admitir que la existencia que precede es tal, que hace la existencia precedida *existencia*

comenzada. Ésta no es comenzada sino porque es precedida; la *anterioridad* de la existencia que precede es una anterioridad de *naturaleza;* una anterioridad objetiva, una anterioridad que hace el comienzo de la existencia precedida; ella es, pues, la *causa eficiente* de esta existencia. Así, el gran principio de la causalidad resulta invenciblemente demostrado: es una proposición idéntica.»

69. Repito que esta demostración no deja del todo satisfecho, no porque ella en sí misma no sea concluyente, sino porque necesita más desarrollo. El nervio de la prueba está en la imposibilidad de concebir un *comienzo* sin concebir algo preexistente, y de concebir precedencia sin relación de lo que comienza a lo que preexiste. No se comprende fácilmente cómo de esta razón se infiere la dependencia intrínseca de las cosas; y hasta el fundarse el argumento en una idea tan difícil como la del tiempo aumenta mucho las dudas.

70. Supongamos que el mundo existe y que algo comienza ahora. Entonces se concibe la precedencia sin la dependencia. Si bien se reflexiona, esto sucede a cada paso, pues que en realidad comienzan de continuo muchos seres precedidos por otros de los cuales no dependen. Se dirá que no dependen de todos, sino de uno, pero esto mismo es lo que se busca. Para probar que el principio de causalidad está demostrado por la simple idea del orden de la duración es necesario probar que la relación de precedencia es relación

de dependencia. Lo que comienza supone algo, ciertamente; pero falta probar si depende de este algo como de una cosa producente, o tan sólo como de una condición que *nos haga posible el concepto* del comienzo. Hasta que se haya probado que para el tránsito del no ser al ser es indispensable la *acción* de un ser parece no quedar probado el principio de la causalidad, sino el de la precedencia; y como el orden de las cosas en la duración, o sea la anterioridad y posterioridad, no nos representa más dependencia que la de pura sucesión, resultaría que si nos limitásemos a la precedencia no habríamos probado que todo lo que comienza debe depender de otro, sino que todo lo que comienza debe *suceder* a otro; esto último no es el principio de *causalidad,* sino de *sucesión.*

71. Aclaremos algo más estas ideas.

Para que se comprenda mejor la dificultad que milita contra la demostración anterior observaré que para los que no admiten el principio de causalidad no es imposible que comience *cualquiera* cosa, en *cualquiera* momento, sin ninguna causa. Representemos los seres sucesivos del universo por la serie . . . . . A, B, C, D, E . . . . . y los tiempos en que existen por la serie . . . . . *a, b, c, d, e* . . . . . Según la demostración que examinamos, ningún término ha podido comenzar sin que le haya precedido otro, por manera que el D *comenzado* significa lo mismo que el D *precedido.* Luego el D tiene una relación necesaria con el C, por la razón de que los instantes *d* y *c* no son nada en sí mismos en cuanto distintos de D y C.

Quien no admita el principio de causalidad dirá que el D puede comenzar sin ninguna dependencia del C, y que para hacer posible el concepto del comienzo basta que haya existido *siempre* algo, aunque los términos *precedentes* y *precedidos* no tengan entre sí ninguna relación. Así como el orden de los seres está representado por la serie . . . . . A, B, C, D, E, se podrá imaginar otra serie . . . . . M, N, P, Q, R, de modo que a las dos les corresponda la misma serie de tiempo . . . . . *a, b, c, d, e*. Entonces el D puede comenzar sin dependencia *necesaria* del C, porque basta que preexista P en el instante *c* para que se nos haga posible el concepto del comienzo, en cuyo caso el D no tendrá ninguna relación *necesaria* con C ni con P, bastándole la precedencia de uno u otro. Y como es evidente que lo que se dice de C y de P se podrá decir de otros cualesquiera términos de las mismas series o de otras, resulta que la demostración no conduce sino a la necesidad de concebir algo *preexistente*, y esto solamente para hacer posible el concepto de un comienzo. Y si a esto se añade la dificultad que de suyo ofrece la naturaleza de las ideas de tiempo y de toda duración, parece que deberemos inferir que la demostración no es tan satisfactoria como sería de desear. Los que no profundicen mucho en la idea del tiempo apenas entenderán el sentido de la prueba, y los demás verán demostrada la contradicción que se encierra en un comienzo absoluto, y, por tanto, la necesidad de que haya existido *siempre* algo; más no la dependencia intrínseca que se implica en la relación de un efecto a su causa. Es-

tas dificultades obligan a un examen más riguroso y profundo.

72. El principio de la precedencia nos conduce a un resultado importante. Nuestro entendimiento concibe absolutamente una existencia como eterna, pues que le es imposible el concebir un comienzo absoluto sin un ser anterior.

73. El concepto de la nada absoluta nos es imposible: 1.º Porque éste sería un concepto completamente vacío, o más bien la ausencia de todo concepto. La negación la concebimos relativamente a una existencia (lib. 5.º, cap. IX); pero no absolutamente. 2.º Porque no es posible el concepto sin conciencia, y en ésta se halla implicada la idea de ser, de algo, la cual es contradictoria con la nada absoluta.

74. No pudiendo concebir la nada absoluta concebimos siempre algo existente; y como, por lo demostrado anteriormente, no podemos concebir un comienzo absoluto, resulta que no podemos pensar sin que nuestro pensamiento implique el concepto de una existencia eterna.

¡Qué verdad tan luminosa! ¡Cuántas reflexiones inspira! Sigamos meditando.

75. Resulta, pues, que es un hecho primitivo de nuestro espíritu la necesidad de pensar lo necesario y eterno, y que la confusión que sentimos al pensar en la duración en abstracto, y esa inclinación a fingir

tiempos antes que existiera el mundo, nace de la necesidad de concebir lo eterno, necesidad de que nuestro espíritu no puede emanciparse, supuesto que piense.

76. La base del principio de contradicción, la idea de *ser,* se halla en nuestros conceptos de una manera absoluta; su opuesta, la de *no ser,* se halla tan sólo con respecto a lo contingente, es una especie de condición implicada en la contingencia.

77. Todo lo contingente incluye algo de no ser; por lo mismo que es contingente puede *no ser,* y, por tanto, su no ser está cuando menos en el orden de la posibilidad. Pero esos tránsitos del no ser al ser no son ni siquiera concebibles sino presuponiendo algo existente, necesario y eterno.

78. Así, hallamos en nuestras ideas el ser como absoluto y el no ser como relativo, y el ser que ha salido del no ser o que ha *comenzado* no lo podemos concebir sino con relación a un ser absoluto.

79. Esta relación objetivamente considerada no nos parece a primera vista la de causalidad, sino la de sucesión; pero nos ofrece un hecho subjetivo que nos lleva al conocimiento de la verdad objetiva. En efecto: ya que nuestros conceptos de no ser y ser están ligados de tal suerte que no podemos concebir el tránsito del no ser al ser sin concebir un ser preexistente, hallamos aquí un reflejo de la causalidad objetiva que se nos revela en los hechos subjetivos. La duración

como distinta de las cosas es una pura imaginación; la relación, pues, de las duraciones es la relación de los seres. Es verdad que, por lo dicho, en esta relación de duraciones descubrimos sólo la sucesión, y no la dependencia intrínseca; pero esta dependencia, aunque no conocida intuitivamente, se halla representada en el mismo enlace con que concebimos los seres en la duración. Es cierto que podemos imaginar diferentes series; pero la de los tiempos es una pura imaginación en cuanto la concebimos distinta de los demás. Si la serie de los tiempos desaparece sólo restan las series de las cosas: la relación entre los términos será la relación entre las cosas, y la dependencia llamada de *sucesión* será una dependencia de *realidad*. La relación real de lo que pasa del no ser al ser con lo que es absolutamente es una dependencia de causalidad.

80. Imaginemos las series de realidades que se quieran.

A, B, C, D, E . . . . . .
M, N, P, Q, R . . . . . .

la del tiempo *a, b, c, d, e,* en cuanto distinta de las demás, no significa nada. En este caso se la puede eliminar, y todas las relaciones de unos términos a otros no serán de tiempos, sino de cosas.

Ahora bien: se ha demostrado que un término D, por ejemplo, no puede ser concebido pasando del no ser al ser, o *comenzando,* sino con una relación, y ésta, por lo explicado, es relación real del D a un término

cualquiera. Se había objetado que el D podía comenzar con tal que hubiese otro término que hiciese posible el concepto de la prioridad y, por tanto, del comienzo, para lo cual se le iba a buscar en otra serie distinta; pero, si bien se reflexiona, esto no es más que cambiar de nombres, porque si el término necesario para el comienzo se halla en otra serie, en ella se hallará la causa, pues que allí estará lo que se necesita para el efecto.

81. Todos los términos comenzados presuponen otros, uno o más, pues aquí prescindimos de su unidad; luego, al fin hemos de parar a uno o más términos *no* comenzados. Los comenzados no pueden haber comenzado sin la existencia de los no comenzados; luego la existencia de éstos les es necesaria para la suya. Luego en la de éstos se halla la razón de su existencia comenzada; luego la verdadera causalidad.

82. Las dificultades que se oponen a esta demostración nacen de que, sin advertirlo, se falta al supuesto, atribuyendo a la duración una existencia distinta de los seres. Para comprender toda la fuerza de la prueba es necesario eliminar del todo el concepto imaginario de la duración pura, y entonces se ve que la dependencia representada como relación de duración es una dependencia de los seres en sí mismos, dependencia que no nos ofrece otra cosa que la misma relación expresada por el principio de causalidad.

83. Eliminado completamente el concepto de duración pura, como de una cosa distinta de los seres, resta sólo el tránsito del no ser al ser, única cosa que puede expresarse por la palabra comenzar. En este caso hallamos que el principio de la precedencia es el mismo principio de causalidad, y como para soltar las dificultades hemos tenido que prescindir completamente de la duración en sí misma nos hallamos con que el principio de causalidad, si ha de quedar fuera de duda y ha de ser contado entre los axiomas, no puede fundarse sino en la contradicción entre el ser y el no ser, en la imposibilidad de concebir un ser que aparece de repente, sin que le preceda nada más que un puro no ser.

84. Así, en último resultado, y después de haber dado tantas vueltas a la cuestión, venimos a parar a lo mismo que teníamos establecido en los capítulos anteriores; un no ser no puede llegar a ser sin la intervención de un ser: la serie *no* A, A, es imposible si no interviene un ser, B. Así lo hallamos en nuestras mismas ideas, y contradecir a esta verdad es negar nuestra propia razón.

Creo, pues, que el principio de causalidad no resulta completamente explicado sino ateniéndonos a lo dicho en los capítulos anteriores. El comenzar supone un no ser de lo que comienza, y del concepto de no ser es imposible que salga el ser: esto es contradictorio. El principio es verdadero subjetivamente, pues estriba en nuestras mismas ideas; pero lo es también objetivamente, a causa de que en tales casos la

objetividad está necesariamente ligada con la subjetividad (lib. 1.º, cap. XXV). El ser apareciendo repentinamente, sin causa, sin razón, sin nada, es una representación absurda que nuestro entendimiento rechaza con la misma fuerza e instantaneidad que admite el principio de contradicción.

Como el tiempo es la relación del no ser al ser, el orden entre lo variable, se concibe también qtie el concebir sucesión, sin algo que preexista es contradecirse, y así el principio de la precedencia viene a fortalecer el principio de causalidad, o más bien se manifiesta que son uno solo, bien que presentados bajo diferentes aspectos: el de precedencia se refiere a la duración, el de causalidad al ser; pero ambos expresan una aplicación del principio fundamental: es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo.

CAPÍTULO VIII

La causalidad en sí misma. Insuficiencia y error de algunas explicaciones

SUMARIO. — La causalidad implica relación a otro. Actividad y causalidad. Dios y las criaturas. Se plantea la cuestión. Explicaciones insuficientes. Palabras metafóricas. Causalidad no es lo mismo que sucesión. Ni el enlace de las ideas. Ni la prioridad de una de ellas. Ni el enlace expresado en ciertas proposiciones condicionales. Ejemplo. Sentido inverso de las proposiciones.

85. La causalidad implica relación: si está puesta en ejercicio implica relación actual; considerada sin ejercicio, o *in potentia,* implica relación posible. Nada se causa a sí mismo; la causalidad se refiere siempre a *otro.* No hay causa cuando no hay efecto, y no hay efecto cuando no hay tránsito del no ser al ser. Si este tránsito se verifica en una substancia que no era, y comienza a ser, se apellida creación: ésta se llama pasiva, relativamente al efecto; activa, con respecto a la causa. Si el tránsito es de solos accidentes, el efecto es una modificación *nueva;* no se dice que hay un nuevo ser, sino que un ser es de *otro modo.*

86. De esto se infiere que causalidad no es lo mismo que actividad; toda causalidad es actividad, mas no toda actividad es causalidad. Dios es activo en sí mismo; pero no es causa sino con relación a lo externo. Su inteligencia y su voluntad consideradas en sí, prescindiendo de la creación, como concebimos a Dios antes del principio del mundo desde toda la eternidad, son ciertamente actividad infinita; y, sin embargo, en cuanto son puramente inmanentes no son causalidad, porque no producen nada nuevo en Dios: su inteligencia es un acto puro, infinitamente perfecto, que jamás sufre ni puede sufrir ninguna mudanza; lo mismo debe decirse de su voluntad; luego la inteligencia y la voluntad divina con respecto al mismo Dios no son actos de causalidad, y aun en cuanto se refieren a los objetos externos no son causa producente en la realidad, sino con sujeción a la voluntad libre del Criador; de otro modo deberíamos admitir que Dios ha criado el mundo por necesidad.

La actividad en la criatura, aun en las operaciones inmanentes, es siempre causalidad, porque no puede ejercerla sin que produzca nuevas modificaciones. Los actos de entendimiento y voluntad son ejercicio de una actividad inmanente, y no dejan por esto de modificarnos de diferentes maneras. Cuando pensamos o queremos somos de *otro modo* que cuando no queremos ni pensamos; y cuando pasamos de pensar o querer una cosa a pensar o querer otra, este tránsito no puede verificarse sin que experimentemos *modos nuevos* de ser.

87. ¿En qué consiste la relación de causalidad eficiente? ¿Qué significa la dependencia del efecto con respecto a la causa? Ésta es una cuestión difícil, profunda, una de las más difíciles y profundas que puedan ofrecerse a la ciencia. El vulgo de los hombres y aun de los filósofos cree resolverla empleando palabras que bien analizadas no aclaran nada.

88. Causar, se dice, es dar el ser. — ¿Qué significa dar? — Dar es aquí sinónimo de producir. — ¿Qué significa producir? Con esto se acaban las explicaciones, si no se quiere caer en un círculo diciendo que producir es causar o dar el ser.

Causa, se dice también, es aquello de que resulta una cosa. — ¿Qué se entiende por resultar? — Dimanar. — ¿Qué es dimanar? — Dimanar es venir, salir una cosa de otra. — Siempre lo mismo: palabras metafóricas que en el fondo tienen un significado idéntico.

Se dice de la causa, que *da, produce, hace, comunica, engendra,* etc., y del efecto, que *recibe, dimana, procede, resulta, viene, nace,* etc.

89. La causalidad implica sucesión, pero no se identifica con ella. Concebimos muy claramente que B es después de A sin que A sea causa de B. La experiencia interna y externa nos ofrece continuos ejemplos de una sucesión distinta de la causalidad. Un hombre sale al campo, otro sale después de él; entre las salidas hay sucesión y puede no haber ninguna causalidad. Los dos fenómenos, con-

siderados ya objetivamente, esto es, en sí mismos, ya subjetivamente, esto es, en cuanto son conocidos por nosotros, están enlazados por la relación de sucesión, mas no por la de causalidad. Tanto en el lenguaje filosófico como en el oratorio, el *post* y el *propter, después* y *por,* significan cosas muy diferentes. En los fenómenos puramente internos se verifica lo mismo. Pienso en una cuestión filosófica, y luego me ocupo de una cuestión literaria: los dos pensamientos son sucesivos sin que el uno sea causa del otro.

90. La relación de causalidad no es el enlace de las ideas de las cosas. Las representaciones de A y B pueden estar fuertemente enlazadas en nuestro espíritu sin que nos acordemos siquiera de la relación de causalidad. En un lugar hemos visto una escena que nos ha hecho impresión profunda; el recuerdo del lugar nos recordará siempre la escena, y el recuerdo de la escena nos recordará siempre el lugar: aquí encontramos dos representaciones internas fuertemente enlazadas, sin que por esto atribuyamos a los objetos la relación de causalidad. Sabemos que dos personas acuden a un mismo punto por motivos diferentes, sin que la ida de la una influya en la de la otra. La idea de la ida de la una se asociará en nuestro entendimiento con la de la ida de la otra; habrá, pues, enlace de representaciones, no obstante de que negaremos a los objetos la relación de causalidad.

91. Aun cuando el enlace de las ideas sea tal que en nuestro entendimiento, por efecto de una experiencia constante, la una sea precedida siempre de la otra, como lo condicional lo es de la condición, esto no basta para la verdadera causalidad. Un observador ha notado constantemente la correspondencia del flujo y reflujo del mar con el movimiento de la luna; pero, ya sea por razones filosóficas, ya porque no le haya ocurrido que el movimiento de la luna pueda influir en el movimiento del mar, considera estos fenómenos como del todo independientes el uno del otro, por más que no acierte a explicarse la razón de tan singular coincidencia. En el entendimiento de este observador se ligarán los dos fenómenos de tal suerte que el de la luna precederá al del flujo y reflujo, sin que le sea dable invertir el orden, haciendo preceder el del flujo y reflujo al del movimiento de la luna. He aquí, pues, una prioridad necesaria en una idea sin que se atribuya al objeto verdadera causalidad.

92. Si bien se reflexiona, hay en la historia de la filosofía un hecho que prueba hasta la última evidencia la exactitud de lo que acabo de decir: el sistema de las causas ocasionales sostenido por filósofos eminentes. Si un cuerpo en movimiento, dicen ellos, choca con otro cuerpo que está en quietud, le comunicará su movimiento; pero esta comunicación no significa verdadera causalidad, sino que el movimiento del cuerpo chocante es una simple ocasión del movimiento del cuerpo chocado. He aquí, pues, con-

cebida una cosa como una condición necesaria para la existencia de la otra, sin embargo de que se niega que haya entre ellas la relación de causalidad. Al pensar en los dos fenómenos no podemos invertir el orden, concibiendo el movimiento del cuerpo chocado como condición del movimiento del cuerpo chocante; y, a pesar de esto, se puede negar la relación de causalidad entre la condición y lo condicional. Luego la idea de causalidad nos representa algo más que el orden necesario de las cosas entre sí.

93. Esto nos conduce a una nueva fase de la cuestión. La relación de causalidad ¿está fielmente representada en la proposición condicional: si A existe, existirá B? El enlace expresado por esta proposición no es la relación de causalidad. En cierto país, si el frutal N florece, florecerá el M; así lo ha enseñado una experiencia constante; la proposición condicional en este caso no expresa relación de causalidad del florecer de N con respecto al de M, y, sin embargo, la proposición es verdadera. Un fenómeno puede ser signo de la inmediata venida del otro sin ser su causa.

94. Las proposiciones condicionales en que se afirma la existencia de un objeto como condición de la existencia de otro expresan un enlace; pero éste puede no ser de los objetos entre sí, sino con un tercero. Si un criado de un caballero se dirige a un punto, luego se dirige hacia el mismo punto otro criado, la dirección del primero podrá no ser causa

de la del segundo, sino de que el amo quiere que los dos vayan el uno tras del otro. Las mieses de un terreno indican el estado de las de otro, y este indicio puede expresarse en una proposición condicional. ¿Por qué? ¿Es acaso por razón de la causalidad del estado de unas mieses respecto al de las otras? No, por cierto, sino porque las circunstancias del clima y de la tierra producen entre ellas un orden de tiempo bastante fijo para verificar la proposición condicional sin que intervenga la idea de causalidad de la una con respecto a la otra.

95. Hay muchos casos en que la relación entre la condición y lo condicional es necesaria, y, sin embargo, la condición no es ni puede ser causa de lo condicional. Recuérdese que aquí tratamos de causa eficiente, de aquella que da el ser a la cosa, y sería muchas veces absurdo el atribuir este género de causalidad a condiciones que, por otra parte, están necesariamente ligadas con lo condicional. Si se quita una columna en que se apoya un cuerpo, el cuerpo caerá; el enlace de la condición con lo condicional, o de quitar la columna con la caída del cuerpo, es necesario; la proposición en que se expresa es verdadera y necesaria en el orden natural; y, sin embargo, no se puede decir que la remoción de la columna sea la causa *eficiente* de la caída del cuerpo.

96. Para que la proposición condicional se verifique basta el enlace, aunque sea puramente ocasional, y nadie ha confundido jamás la ocasión con la

causa. En el ejemplo presente el cuerpo no podía caer sin remover la columna, y debía caer por necesidad en cuanto se la removiese; pero la causa de la caída no está en la remoción, sino en la gravedad, como lo manifiesta el que, si el cuerpo que se hallaba sobre la columna hubiese tenido una gravedad específica igual a la del flúido en que se hallaba sumergido, la remoción de la columna no le habría hecho caer.

97. La causalidad no puede expresar una relación necesaria de la condición a lo condicional si no se quieren destruir las causas libres. Suponiendo que la idea de causalidad estuviese exactamente expresada en la proposición: si A existe, existirá B, tendríamos que, substituyendo a las letras A y B, Dios y mundo, se nos convertiría en esta otra: si Dios existe, existirá el mundo, lo que nos haría caer en el error de la necesidad de la creación, y substituyendo, en vez de A y B, hombre y acciones determinadas, tendríamos: si el hombre existe, existirán sus acciones determinadas, lo que, si implica necesidad, mata el libre albedrío.

98. Aquí se presenta una cuestión: La relación de causalidad ¿estaría exactamente expresada en una proposición condicional tomada en sentido inverso, poniendo el efecto como condición y la causa como condicional (no condicional de existencia, sino de cosa necesariamente supuesta), esto es, si en vez de decir: si A existe, existirá B, dijésemos: si B existe, exis-

te A? En este caso la proposición se puede aplicar aun a la dependencia de las criaturas con respecto a Dios, y en general a las acciones libres con respecto a sus causas, porque se puede decir con verdad: si el mundo existe, Dios existe; si hay una acción libre, existe un agente libre.

99. Aunque a primera vista parezca que la relación de causalidad se explica de este modo, desde luego se descubre que la nueva fórmula tampoco es exacta. Porque, si bien es verdad, en general, que si hay el efecto hay la causa, también es cierto que muchas veces una cosa supone a otra, no como un efecto a una causa, sino como una simple ocasión o como una condición *sine qua non*, que dista mucho de la verdadera causalidad. Suponiendo que el cuerpo sustentado por la columna estuviese afianzado de tal modo que no hubiese podido caer sin removerse la columna, se podría formar la proposición condicional: si el cuerpo ha caído, la columna ha sido removida; la proposición sería verdadera sin que la remoción de la columna fuese causa eficiente de la caída del cuerpo.

100. Dios podría haber criado el mundo de manera que las criaturas no tuviesen verdadera acción de causalidad las unas sobre las otras, y, no obstante, haberlas dispuesto de tal modo que los fenómenos se correspondiesen los unos con los otros en el mismo orden que en la actualidad. Así lo piensan los defensores de las causas ocasionales, y a esto viene a parar

también la *armonía prestabilita* de Leibniz, en la cual todas las mónadas que constituyen el universo son como otros tantos relojes que, aunque independientes los unos de los otros, andan acordes con admirable precisión. En estas hipótesis se podrían formar infinitas proposiciones condicionales, expresando las correspondencias de los fenómenos, sin que interviniese para nada la idea de causalidad.

101. Inferiremos de lo dicho que esta idea es algo distinta del enlace necesario, y que, aun considerada en toda su pureza, no está exactamente expresada por la relación significada en las proposiciones condicionales, ya sea que la causa se tome como condición, ya sea que se tome como condicional. La dependencia del efecto respecto a la causa es algo más que un simple enlace; decir que todo lo que está ligado por necesidad, aun cuando sea sucesivamente y en un orden fijo, está ligado con relación de causalidad es confundir las ideas así vulgares como filosóficas.

CAPÍTULO IX

Condiciones necesarias y suficientes para la verdadera causalidad absoluta

SUMARIO. — Dos condiciones. Fórmula que las expresa. Aplicaciones. Ocasión. Remoción de obstáculos. Enlace de orden en el tiempo. Observación sobre las causas libres. Aplicación a la primera.

102. Acabamos de ver que no basta el enlace necesario de dos objetos para que atribuyamos a esta relación el carácter de causalidad. ¿Qué circunstancias son menester para dicho carácter?

103. Si concebimos B, objeto que comienza, y suponemos que para su existencia ha sido *necesario* el objeto A, y éste *por sí solo* ha bastado para la existencia de B, encontramos en la relación de A con B el verdadero carácter de relación de una causa a su efecto. Por manera que para el completo carácter de causa *absoluta* son indispensables dos condiciones: 1.ª, la *necesidad* de la existencia de A para la existencia de B; 2.ª, el que sea *bastante* la existencia de A para que pueda existir B, sin que se requiera nada más.

Estas condiciones pueden formularse en las proposiciones siguientes:

Si B existe, A existe.

Con sólo existir A basta para que pueda existir B.

Cuando entre dos objetos se halla una relación tal que hace verdaderas simultáneamente estas dos proposiciones hay relación de causalidad absoluta.

104. Desde luego se echa de ver que con la explicación que precede pierden el carácter de causa todas las meras ocasiones, pues que no se les puede aplicar la segunda proposición. De dos hechos enlazados ocasionalmente se dirá que, si el uno existe, existirá el otro, y, por tanto, se verificará de ellos la primera proposición; pero no se dirá que con tal que el uno exista haya lo bastante para existir el otro; así fallará en este caso la proposición segunda. Si dos hombres están concertados para que el uno dispare un tiro en el momento que otro le haga una seña con la mano, se podrá decir que si se hace la seña se disparará el tiro; pero no que con la seña sola haya todo lo suficiente para que se dispare el tiro. En efecto: supongamos que el que tiene el arma de fuego se duerme, la señal se repetirá muchas veces, pero el tiro no saldrá.

105. También se quita el carácter de causa a toda condición que sólo lo es para remover obstáculos, *removens prohibens*. En tales casos es aplicable la primera proposición, mas no la segunda. De un cuerpo afianzado sobre una columna de modo que no

pueda caer sin que la columna se remueva, se podría decir: si el cuerpo ha caído la columna ha sido removida; pero no que baste la remoción de la columna para la caída del cuerpo, pues que si éste fuese específicamente menos grave que el flúido en que se halla sumergido, o bien estuviese unido con otro que no le dejase caer, no caería. Es evidente que para la caída no basta remover el obstáculo, sino que se necesita algo más, como la fuerza de gravedad o un impulso cualquiera.

106. Todos los fenómenos enlazados en sucesión de tiempo de un modo necesario y en un orden fijo pierden también la relación de causas y efectos si no se les atribuye algo nuevo que legitime la aplicación de estas ideas; pues que, aun cuando el orden constante autorice a decir que si viene A vendrá B, y luego C, y luego D, y así sucesivamente, no se puede decir que con la existencia de A haya todo *lo bastante* para la de B ni en la de B para la de C, ya que suponemos fuera de la serie algo que debe contribuir como una condición indispensable.

107. La primera proposición: si B existe, existe A, es verdadera con relación a toda causa, necesaria o libre. La segunda proposición es aplicable también a estas dos especies de causas. Es preciso notar con cuidado que la proposición no dice que si A existe existirá B, sino que la existencia de A basta para que *pueda* existir B. Si puesto A se pusiese necesariamente B, la causa sería necesaria; pero si

puesto A sólo se pone lo suficiente para la existencia de B, la causa queda libre, pues que no se afirma la existencia de B, sino la posibilidad de la existencia.

108. Apliquemos esta doctrina a la primera causa. Si el mundo existe, Dios existe; esta proposición es absolutamente verdadera. Si Dios existe, el mundo existe; la proposición es falsa, pues que, existiendo Dios, el mundo podría no haber existido. Si Dios existe, el mundo puede existir, esto es, con la existencia de Dios hay lo suficiente para la posibilidad de la existencia del mundo; esta proposición es verdadera, porque en el ser infinito se funda la posibilidad de los seres finitos y en él se halla el poder suficiente para darles la existencia, si así lo quiere con su voluntad libre.

CAPÍTULO X

Causalidad secundaria

SUMARIO. — Diferencia entre la causalidad primaria y la secundaria. Condiciones para la causalidad secundaria. Ejemplos aclaratorios.

109. Al fijar en el capítulo anterior las condiciones para la verdadera causalidad he hablado siempre de la causalidad *absoluta*, y esto por las consideraciones que voy a exponer y que versan sobre la diferencia entre la causa primera y las segundas.

110. Ya hemos visto que la idea pura de causalidad absoluta es la percepción de tres condiciones: la necesidad de una cosa para la existencia de otra; la suficiencia de la primera sola para la existencia de la segunda, y por fin (cuando la causa sea libre) el acto de voluntad necesario para realizar el efecto. Estas tres condiciones se hallan absoluta y plenamente en la causa primera, pues que nada puede existir sin que Dios exista, y para la existencia de un objeto cualquiera basta la existencia de Dios con la voluntad libre de criar el objeto. Es evidente que la causalidad no puede entenderse del mismo modo en

las causas segundas; de ninguna de ellas puede verificarse que su existencia sea absolutamente necesaria para la de otro efecto, pues que Dios podría haberle producido por medio de otro agente secundario o inmediatamente por sí mismo; ni tampoco que su sola existencia sea suficiente para la existencia del efecto, pues que todo cuanto existe presupone y necesita la existencia de la causa primera.

111. Así, pues, la idea de causalidad aplicada a Dios significa una cosa muy diferente de cuando se la aplica a las causas segundas, lo cual debiera haberse tenido presente para no suscitar cuestiones sobre las causas segundas antes de fijar con exactitud la significación de la palabra *causa*. Es cierto que la relación del efecto a la causa es una relación de dependencia; pero ya hemos visto que estas palabras, dependencia, enlace, condición, etc., son susceptibles de sentidos muy diversos; si éstos no se fijan con claridad y precisión, las cuestiones no pueden menos de embrollarse.

112. ¿Qué se entenderá, pues, por causalidad secundaria? Con las observaciones que preceden podremos determinarlo sin mucha dificultad. En el orden de los seres criados A será causa de B cuando se reúnan las condiciones siguientes:

1.ª Que la existencia de A sea necesaria (según el orden establecido) para la existencia de B, lo cual deberá poder formularse en esta proposición: si B existe, A existe o existió.

2.ª Que en el orden establecido, B y A formen una serie que suba hasta la causa primera sin que sea necesario el concurso de los términos de otras series.

Esta condición tal vez no se la entendería si no se la aclarase con ejemplos.

113. El movimiento de la pluma es efecto del movimiento de mi mano, y hallo aquí la verdadera relación de causalidad secundaria, porque subo por una serie de condiciones que no han menester de las de otra serie: el movimiento de la pluma depende del de la mano; el de la mano depende de los espíritus animales (o de la causa que mejor parezca a los fisiólogos); el de los espíritus animales depende del imperio de mi voluntad, y la voluntad depende de Dios, que la ha criado y la conserva. Aquí encuentro una serie de causas segundas a las que atribuyo el verdadero carácter de causalidad, en cuanto se puede hallar en un orden secundario, y la causa eficiente, principal entre las secundarias, será mi voluntad, porque en el orden secundario ella es el primer término de la serie. El movimiento de la pluma de mi escribiente depende de mi voluntad, pero no como de una verdadera causa eficiente, sino como de una ocasión, porque en el escribiente se halla la misma serie que en el ejemplo anterior, y en esta serie se encuentra el primer término, que es su voluntad, la cual yo no puedo determinar absolutamente, pues que por ser libre se determina a sí propia. La causalidad eficiente verdadera se halla en la voluntad del escribiente, pues allí se termina la serie cuyo primer

término no está a mi disposición, sino en un sentido impropio, es decir, mientras el escribiente quiere.

114. Un cuerpo A en movimiento choca con el cuerpo B, que está en quietud: el movimiento del cuerpo A es causa del movimiento del cuerpo B, y la causalidad se irá encontrando en todos los términos de la serie, esto es, de todos los movimientos cuyas comunicaciones sucesivas hayan sido necesarias para que el movimiento llegase al cuerpo B. Supongamos que en la serie de las comunicaciones se han removido obstáculos que hubieran impedido la comunicación del movimiento; las remociones eran condiciones indispensables en el supuesto de haber los obstáculos; pero no eran verdaderas causas, por ser términos ajenos a la serie de las comunicaciones y que hubieran podido no existir sin que dejase de existir el movimiento. Porque, suponiendo que no hubiese habido obstáculos, no hubiera habido remociones y, sin embargo, el movimiento se habría comunicado. Esto no se verifica respecto de los términos que forman la serie de las comunicaciones, pues que si las representamos por A, B, C, D, E, F. . . . . el movimiento de A no puede llegar a F si se quita uno de los cuerpos intermedios que sirven de vehículo a la comunicación.

115. De esta teoría se infiere que la idea de causalidad secundaria nos representa el encadenamiento de varios objetos que forman una serie, la cual va

a terminar en la causa primera, ya sea por un orden necesario, como sucede en los fenómenos de la naturaleza corpórea, ya mediando un término primero en el orden secundario, con determinación propia, como sucede en las cosas que dependen de la voluntad libre.

CAPÍTULO XI

Explicación fundamental del origen de la obscuridad de las ideas en lo tocante a la causalidad

SUMARIO. — Se recuerda una doctrina del libro 4.º Aplicaciones. Disputa filosófica sobre las causas segundas. Modo de terminarla.

116. Se preguntará de qué naturaleza es este enlace de los términos de la serie, *cómo* se comunican unos con otros, *qué es* lo que se transmitía, en fuerza *de qué calidad* se ponen en relación. Todas estas cuestiones nacen de confusión de ideas, la cual ha dado ocasión a interminables disputas. Para evitarlas es necesario recordar la diferencia entre los conocimientos intuitivo y discursivo y las ideas determinadas e indeterminadas, intuitivas y no intuitivas, lo que llevo explicado en su lugar (lib. 4.º, caps. XI, XIII, XIV, XV, XVI, XIX, XX, XXI y XXII).

117. Allí (cap. XXI) dije que el entendimiento puro puede ejercer sus funciones por ideas indeterminadas, esto es, representativas de relaciones gene-

rales, sin aplicación a ningún objeto real ni posible, hasta que se les añade una determinación suministrada por la experiencia (ibíd., § 135). La idea de causa pertenece a las indeterminadas (ibíd., § 134), y, por consiguiente, tomada en toda su generalidad no puede ofrecernos sino la relación de ser y no ser, o de seres enlazados entre sí con cierta necesidad, todo con absoluta indeterminación (ibíd., § 130). Luego para determinar el carácter de la misma actividad y sus medios de comunicación no nos basta la idea de causa: ésta por sí sola nada puede decirnos sobre el particular; ella se limita a enseñarnos ciertas verdades *a priori;* la aplicación de éstas a los seres depende de la experiencia.

118. He dicho (ibíd., cap. XXII) que nuestra intuición se limita a lo siguiente: sensibilidad pasiva, sensibilidad activa, inteligencia, voluntad; todo lo que sale de esta esfera nosotros no lo conocemos sino por conceptos indeterminados, y, por consiguiente, nos es imposible exponer a la intuición ajena lo que sentimos que falta a la intuición propia. Apuremos más esta doctrina, aplicándola a las cuestiones filosóficas sobre la causalidad.

119. Se ha disputado mucho sobre si los cuerpos ejercen unos sobre otros verdadera acción, y los que sostenían la negativa no se cansaban de preguntar *cómo* un cuerpo causa algo en otro, *qué es* lo que le transmite, cuál es el *carácter* de su calidad activa. A esto se daban varias respuestas, pero dudo

mucho que sea posible ninguna satisfactoria en no ateniéndose a la doctrina que acabo de exponer. ¿Qué debía responderse, pues? Helo aquí. Nosotros no conocemos intuitivamente de los cuerpos sino la sensibilidad pasiva, la cual en último resultado no es otra cosa que la extensión con sus varias modificaciones (ibíd., § 139). Ahora bien: estas modificaciones se reducen a figura y movimiento; todo lo que sea apartarse de estas dos intuiciones, exigiendo una explicación con determinaciones características, es pedir al hombre una cosa a que no llegan sus fuerzas. Los límites de nuestra intuición en este punto nos reducen a la extensión, al movimiento y a las relaciones de estas dos cosas con nuestra sensibilidad; así debemos contentarnos con observar los fenómenos corpóreos y sujetarlos a cálculo en el círculo de dicha intuición; todo lo demás nos es imposible. Sabemos que el cuerpo A se mueve con cierta velocidad, que medimos por la relación del espacio con el tiempo; al llegar al lugar en que se encuentra B, éste comienza a moverse en la dirección y con la velocidad correspondiente. Aquí hay sucesión de fenómenos en el tiempo y en el espacio, fenómenos sometidos a reglas constantes, de las cuales nos cerciora la experiencia. Nuestros conocimientos intuitivos no pasan más allá: en saliendo de esto entramos en las relaciones generales de ser y no ser, de ser *antes* y ser *después*, de condición y de condicional, que no nos ofrecen nada determinado para explicar el verdadero carácter de la causalidad secundaria.

120. La filosofía, al ocuparse de los cuerpos, está condenada a ceñirse a los límites de la física propiamente dicha; cuando quiere elevarse a la región de la metafísica los cuerpos desaparecen, en cuanto fenómenos sujetos a observación sensible, y no resta de ellos otra cosa que las ideas generales indeterminadas.

121. Tocante a la facultad de sentir nos hallamos en algún modo pasivos, en cuanto recibimos las impresiones que llamamos sensaciones, y la parte de actividad que en ello pueda cabernos no depende de nuestro libre albedrío, supuesto que estemos sometidos a las condiciones de la sensibilidad. Si aplicamos la mano al fuego nos es imposible no experimentar la sensación del calor. Por lo que toca a la causalidad que puede haber en nosotros respecto a la reproducción de sensaciones pasadas, o a la producción de representaciones sensibles nuevas, en vano se nos preguntaría sobre el *modo* con que ejercemos esta actividad: su ejercicio es un hecho de conciencia, del cual sólo sabemos que existe de tal o cual manera en nuestra conciencia.

122. Lo propio podemos decir de la elaboración de las ideas. Todos los filósofos no son capaces de explicar el *modo* con que se hace esta producción inmanente; las investigaciones ideológicas se limitan a caracterizar y clasificar dichos fenómenos y a exponer el orden con que se suceden; pero no enseñan nada sobre el modo con que estos fenómenos son producidos.

123. El ejercicio de la voluntad ofrece a nuestra intuición, o si se quiere a la conciencia, otra serie de fenómenos, sobre cuya producción nada sabemos en cuanto al modo. La conciencia nos atestigua que se hallan en nuestro interior y que en nosotros está el principio libre que ejerce dicha actividad: sobre este punto no sabemos nada más; pero estos fenómenos se hallan a veces ligados con los movimientos de nuestro cuerpo, que una experiencia constante nos ofrece como dependientes de nuestra voluntad. ¿De qué manera se ligan cosas tan diferentes? No lo sabemos; la filosofía no lo alcanzará jamás.

CAPÍTULO XII

Causalidad de puro imperio de la voluntad

SUMARIO. — Defensa de la doctrina de la creación. Consideraciones sobre su incomprensibilidad. Reflexiones sobre la causalidad intelectual. Relación de lo existente con lo no existente. Ésta sólo pueden tenerla los seres inteligentes. Consecuencia en favor de la existencia de Dios.

124. Preguntan algunos en qué consiste la creación, cómo se entiende que Dios saque las cosas de la nada. «Esto, dicen, es incomprensible», sin reflexionar que una incomprensibilidad semejante la encontramos en el modo con que se ejerce la causalidad secundaria, tanto en el mundo corpóreo como en el incorpóreo. Si conociésemos a Dios intuitivamente, como, según el dogma católico, lo conocen los bienaventurados en la mansión de la gloria, podríamos conocer intuitivamente el modo con que se ejecuta la creación. Ahora, en cuanto podemos formarnos alguna idea de la acción del Criador, decimos que saca de la nada con el imperio de su voluntad, lo cual, a más de estar acorde con la enseñanza de la religión, se halla en consonancia con lo que experimen-

tamos en nosotros mismos. Dios quiere, y el universo sale de la nada. ¿Cómo se puede comprender esto? A quien nos lo pregunte le diremos: El hombre quiere, y su mano se levanta; el hombre quiere, y todo su cuerpo se pone en movimiento. ¿Cómo se puede comprender esto? He aquí una imagen pequeña sin duda, pálida, incompleta, pero verdadera imagen de la creación: un ser inteligente queriendo y un hecho apareciendo. ¿Dónde está el vínculo? Si no podéis explicárnosle con respecto a los seres finitos, ¿nos exigiréis que lo expliquemos tratándose del ser infinito? La incomprensibilidad del enlace del movimiento del cuerpo con el imperio de la voluntad no nos autoriza a negarle; luego la incomprensibilidad del enlace de un ser que aparece de nuevo por efecto del imperio de la voluntad infinita tampoco nos autoriza para negar la verdad de la creación; por el contrario, el hallar una cosa tan semejante en nosotros mismos fortalece poderosamente los argumentos ontológicos con que se ha demostrado su necesidad. En los dogmas de la religión cristiana, a más de lo que encierran de sobrenatural, se encuentran a cada paso verdades filosóficas tan importantes como profundas.

125. La causalidad, refiriéndose a efectos puramente posibles, no se comprende lo que puede significar sino poniéndola en una inteligencia. La causa que no produce, pero que puede producir el efecto, encierra una relación de lo existente a lo no existente; la causa existe, el efecto no existe; la causa

no lo produce, pero puede producirle. ¿Qué significa esta relación de lo que existe a lo que no existe? ¿No parece una cosa contradictoria, una relación sin término? Así es, efectivamente, si se prescinde de la inteligencia: sólo ésta puede referirse a lo que no existe, pues que puede *pensar lo no existente*. Un cuerpo no puede tener relación con un cuerpo que no existe; pero la inteligencia puede tenerla con lo que no existe, aun sabiendo que no existe; nosotros mismos nos espaciamos a nuestro talante por las regiones de la posibilidad pura.

126. La voluntad también participa de este carácter de la inteligencia. El deseo se refiere a un goce que no es, pero que puede ser; nuestro querer y no querer, nuestro amor y nuestro odio, se refieren muchas veces a cosas puramente ideales, cuyo puro idealismo conocemos perfectamente; mas esto no quita que no las queramos. Así deseamos que sucedan cosas que no son, y podemos llevar nuestra veleidad hasta desear lo que sabemos que es imposible. Quisiéramos recobrar una cosa que nos consta hemos perdido para siempre; quisiéramos la presencia de un amigo, la cual nos es imposible por la distancia; quisiéramos que el tiempo se retardase o se acelerase conforme a nuestras necesidades o caprichos.

127. Así nos hallamos con la inteligencia y la voluntad en relación con lo no existente, relación que no es ni siquiera concebible en un ser destituído de inteligencia. Esto conduce a un resultado importante.

El comienzo absoluto de una cosa no es posible sino concibiendo la causalidad radicada en la inteligencia. Lo que comienza pasa del no ser al ser, ¿cómo es posible que el ser haya producido en *otro* un tránsito del no ser al ser, cuando la relación a *otro,* antes de existir este otro, era intrínsecamente imposible? El ser inteligente puede pensar en otro aunque este otro no exista; pero para el ser no inteligente, cuando el otro no existe en *realidad,* no existe de ningún modo; por consiguiente, no es posible ninguna relación; todas las que se finjan son contradictorias, y, por tanto, es absurdo el imaginar que lo que no es comienza a ser.

128. Esta razón prueba que en el origen de las cosas hay un ser inteligente causa de todo, y que sin esta inteligencia nada podría haber comenzado. Si algo ha comenzado, algo existía desde toda la eternidad, y lo que ha comenzado era *conocido* por lo que no existía. En no admitiendo la inteligencia, el comienzo es absurdo. Fingid en el origen de las cosas un ser falto de inteligencia, sus relaciones serán con lo existente, pero no puede tener ninguna con lo no existente. ¿Cómo es posible, pues, que lo no existente comience a existir por la acción de lo existente? Para que lo que no existe comience es necesaria alguna razón, pues que de otro modo sería indiferente el comenzar esto o aquello, y aun el comenzar o no comenzar. Si no suponemos que hay un ser que conoce lo que no existe y que pueda establecer, por decirlo así, una comunicación con la nada, el ser que no existe no podrá existir jamás.

CAPÍTULO XIII

La actividad

SUMARIO. — Inercia, inacción. Tres condiciones. Actividad. Acción. Tres clases. De cuál tenemos idea intuitiva. No toda actividad es transitiva. Que no tenemos intuición de la actividad corpórea. Análisis. Orden subjetivo y objetivo. Ejemplos. Conocemos dos modos de ser: extensión y conciencia. Aquélla es tipo de inercia; ésta de actividad. Varias consideraciones sobre la actividad. Voluntad. Libertad. Parangón entre la extensión y la conciencia.

129. Para comprender más a fondo la idea de causalidad conviene reflexionar sobre las de actividad y acción, como y también sobre la de inercia o *inactividad* e inacción.

130. Si concebimos un ser sin inteligencia, sin voluntad, sin sensibilidad, sin conciencia de ninguna especie, y que, además, no encierre en sí nada que pueda alterar su estado ni el de otros, concebimos un ser absolutamente inactivo.

Así, la inactividad o la inercia absoluta requiere las condiciones siguientes: 1.ª Absoluta falta de todo principio, de inteligencia, de voluntad, de sensibili-

dad y en general de todo cuanto trae consigo conciencia. 2.ª Absoluta falta de todo principio de mudanzas cualesquiera en sí propio. 3.ª Absoluta falta de todo principio de mudanza en los otros. La reunión de estas condiciones forma la idea de una inactividad o inercia absoluta; el estado de un tal ser es el de una inacción absoluta.

131. Un ser de esta naturaleza considerado en general no nos ofrece más que la idea de una cosa existente, la cual podemos considerar también como una substancia, suponiendo que no está inherente a otro en clase de modificación, o bien figurándonosle como un *substratum* en que hay capacidad de ser modificado por la acción que sobre él ejerzan otros seres.

Si queremos caracterizar algún tanto esta idea general para que pueda ofrecer algo a nuestra intuición no encontramos otro medio que el de añadirle la idea de extensión, con lo cual formamos en algún modo la idea de materia inerte.

132. Explicadas las ideas de inercia e inacción quedan explicadas sus opuestas las de actividad y acción.

Concibiendo un ser que tiene en sí propio la razón de sus mudanzas concebimos un ser activo.

Concibiendo un ser que tiene en sí la razón de las mudanzas de otros seres concebimos también un ser activo.

Concibiendo un ser que entiende, quiere o siente,

o que de un modo u otro tiene conciencia, concebimos también un ser activo.

De esto se infiere que la actividad para nosotros puede representar tres cosas: origen de las mudanzas propias, origen de las mudanzas ajenas, conciencia.

133. La primera especie de actividad sólo puede convenir a los seres mudables; la segunda puede convenir a los inmutables que sean causa; la tercera es una actividad que puede convenir tanto a los mudables como a los inmutables, prescindiendo absolutamente de la idea de causalidad.

134. La relación general de principio de mudanzas propias o ajenas pertenece a las ideas indeterminadas; por consiguiente, la única actividad de que nosotros tenemos idea intuitiva es la de inteligencia, de voluntad y en general de todo cuanto se refiere a los fenómenos que necesitan esa percepción que llamamos conciencia.

135. Es preciso considerar la conciencia como una actividad y comprender en este orden las ideas de inteligencia y voluntad prescindiendo de toda relación a mudanzas propias o ajenas, si no queremos decir que Dios desde toda la eternidad era un ser inactivo, porque no tenía más acción que los actos inmanentes de entender y querer.

136. De esto se deduce que no toda actividad es transitiva, que hay verdadera actividad inmanente,

de la cual tenemos conocimiento intuitivo en los fenómenos de nuestra conciencia.

137. La actividad que podemos concebir en los cuerpos se reduce a un principio de las mudanzas propias o de las ajenas, sin que nos sea dado el tener de ella un conocimiento intuitivo. En efecto: nosotros no estamos en relación con los cuerpos sino por medio de los sentidos, los cuales nos ofrecen solamente dos órdenes de hechos con respecto a la naturaleza corpórea: hechos subjetivos, esto es, las impresiones que experimentamos llamadas sensaciones, las cuales creemos dimanadas de la acción que los cuerpos ejercen sobre nuestros órganos; hechos objetivos, esto es, la extensión, el movimiento y las diferentes modificaciones que con los sentidos descubrimos en las cosas extensas que se mueven. Ni la primera clase de hechos ni la segunda nos dan idea intuitiva de la actividad de los seres corpóreos.

Los hechos subjetivos o las sensaciones son inmanentes, esto es, se hallan en nosotros y no en las cosas; y en cuanto subjetivos no nos dicen lo que hay fuera de nosotros, sino lo que hay en nosotros. Aun cuando supusiéramos que las sensaciones son un verdadero efecto de la actividad de los cuerpos, esta actividad no se halla representada en el efecto mismo. Cuando el fuego calienta la mano tenemos percepción intuitiva de la sensación del calor en cuanto se halla en nosotros; si suponemos que esta sensación es realmente un efecto de la actividad del fuego conocemos la relación de nuestra sensación a dicha actividad

considerada en general e indeterminadamente, como origen de nuestra sensación; pero no conocemos intuitivamente la actividad en sí misma, porque ésta, como tal, no está representada en nuestra sensación.

Los hechos objetivos, esto es, la extensión, el movimiento y todo cuanto concebimos que no está en nuestra sensación, sino en el objeto mismo, tampoco nos ofrece ninguna idea intuitiva de la actividad de los seres corpóreos. Las modificaciones de la extensión, o sea las figuras, el movimiento con todos sus accidentes y en general todo cuanto ofrece a nuestros sentidos el mundo corpóreo, son las mudanzas mismas y sus relaciones, mas no el principio mismo de estas relaciones ni de estas mudanzas. El cuerpo A, que está en movimiento, choca con el cuerpo B, que está en quietud, y éste, después del choque, comienza a moverse; prescindiendo de si el choque de A ha sido causa del movimiento de B, lo que nosotros podemos asegurar es que no tenemos intuición de la actividad productiva del movimiento. ¿Qué nos dicen los sentidos sobre el cuerpo A? Sólo nos dicen que se ha movido con tal o cual velocidad hasta el punto M, en que se hallaba el cuerpo B. ¿Qué nos dicen sobre el cuerpo B? Sólo nos dicen que ha comenzado a moverse en el instante en que el cuerpo A ha llegado al punto M; hasta ahora sólo tenemos relaciones de espacio y tiempo entre dos objetos extensos, A y B. ¿Dónde está la intuición de la actividad de A y de su acción sobre B? Carecemos absolutamente de ella. Por raciocinio, por analogía, por consideraciones de orden, de conveniencia u otras semejantes, podremos

probar con más o menos solidez que en el cuerpo A había una actividad causa del movimiento del cuerpo B; pero con esto tendremos solamente una idea indeterminada de la actividad, no una intuición de la misma.

138. Las observaciones que preceden son concluyentes para todos los fenómenos de la naturaleza corpórea. Tómese el que se quiera, escogiendo el que más nos induzca a imaginar una verdadera actividad; analizándole bien hallaremos limitada nuestra intuición a relaciones de la extensión en el espacio y en el tiempo.

Todos los cuerpos son pesados; así lo enseña la experiencia. ¿Conocemos nosotros intuitivamente el principio de que dimanan los fenómenos de la pesadez? No, de ninguna manera. Examinémoslo en el orden subjetivo y en el objetivo. ¿Qué nos ofrece la pesadez en cuanto sentida por nosotros? Nada más que esa afección que llamamos peso, esto es, una presión en nuestros miembros. ¿Qué nos ofrece la pesadez objetivamente? La dirección de los cuerpos hacia un centro con tal o cual velocidad, según las circunstancias; en todo esto sólo hallamos, o un hecho puramente interno, que es la sensación ingrata de peso o prisión, o puras relaciones de objetos extensos en el espacio y en el tiempo.

139. El fuego quema, reduce a cenizas los objetos; nada más propio para darnos idea de actividad; no obstante, ¿podemos decir que la conozcamos

intuitivamente? No, de ninguna manera. En el orden subjetivo tenemos la sensación dolorosa de quemadura, y que en cuanto tal es un fenómeno puramente interno; en el orden objetivo tenemos la desorganización de los cuerpos quemados, la cual no ofrece a nuestros sentidos otra cosa que mudanzas en el volumen, en la figura, en el color y en las demás calidades relativas a nuestros sentidos: todo esto será tal vez efecto de la actividad, mas no la actividad misma.

140. La luz reflejando sobre un objeto viene a parar a nuestros ojos, pintando en la retina el objeto en que se refleja. ¿Tenemos aquí intuición de la actividad de la luz? No, de ninguna manera. En el orden subjetivo hallamos la sensación llamada *ver;* en el objetivo encontramos el tamaño, la figura y demás relaciones del objeto en el espacio; considerando la luz misma hallamos un flúido cuyos rayos tienen tal o cual dirección sometida a leyes determinadas, pero de ningún modo conocemos intuitivamente su actividad, y para persuadirnos de que la actividad existe necesitamos raciocinar echando mano de principios que no están en la esfera de nuestra intuición.

141. Las cuatro intuiciones de sensibilidad pasiva, sensibilidad activa, inteligencia y voluntad (libro 4.°, cap. XXII) se reducen a dos: extensión y conciencia, comprendiendo en la extensión todas sus modificaciones, y en la conciencia todos los fenómenos internos de un ser sensitivo o intelectual, en

cuanto se hallan en ese fondo común que se apellida conciencia. Así, pues, nosotros conocemos intuitivamente dos modos de ser: la conciencia y la extensión; la conciencia la tenemos en nosotros mismos, es un hecho subjetivo; la extensión está fuera de nosotros, y su existencia nos la atestiguan las sensaciones y en particular las de la vista y del tacto.

142. La clasificación de estas dos intuiciones es sobremanera importante para distinguir lo activo de lo inerte. En la conciencia hallamos un tipo de verdadera actividad; en la extensión como tal hallamos un tipo de verdadera inercia; con sólo pensar en la conciencia pensamos en algo activo sin necesidad de añadir otra idea; pensando en la extensión sola se nos ofrece la imagen de una cosa susceptible de muchas modificaciones y que no encierra el principio de ninguna de ellas; para pensar en una actividad corpórea debemos salir de la idea pura de extensión y pensar en general en un principio de mudanzas, lo que nada tiene que ver con la intuición de lo extenso.

143. Así, la única actividad de que nosotros tenemos conocimiento intuitivo es la de conciencia, pues de las actividades corpóreas sólo tenemos ideas indeterminadas. Las palabras de acción, reacción, fuerza, resistencia, impulso sólo expresan relaciones indeterminadas y que no representan nada fijo sino en sus efectos. Los mecánicos expresan las fuerzas por líneas o por números, esto es, por los resultados sujetos a cálculo. El mismo Newton, al establecer su

sistema de la atracción universal, declara su ignorancia de la causa inmediata del fenómeno y se limita a señalar las leyes a que se hallan sometidos los movimientos de los cuerpos.

144. En los seres mudables la actividad nos representa un principio de las transformaciones propias y ajenas, como si dijéramos una sobreabundancia de ser que se va desenvolviendo y que a proporción de su desarrollo se va perfeccionando. En nuestro espíritu hallamos un ejemplo de este desarrollo. El niño al nacer recibe confusamente las impresiones de cuanto le rodea. Con la repetición de éstas su actividad se va desenvolviendo, y lo obscuro se aclara, lo confuso se ordena, lo débil se fortalece, el pensamiento nace, la comparación comienza, la reflexión se despliega, y aquel ser torpe y poco menos que inerte llega quizás a ser un genio que asombra al mundo. Los materiales le han venido de afuera; pero ¿de qué habrían servido sin ese vivísimo foco de actividad que los transformaba y que sacaba de ellos productos nuevos y exquisitos? Los mismos fenómenos de la naturaleza se ofrecen a los ojos de los brutos animales que a los de Keplero o de Newton; sin embargo, lo que para aquéllos no sale de la esfera de las impresiones sensibles se convierte para éstos en un manantial de teorías admirables.

145. El ser activo contiene virtualmente las perfecciones que debe adquirir; es comparable a un germen en que se halla el árbol colosal y cuyo desarrollo

depende de las circunstancias del terreno y del clima; por el contrario, el ser inactivo nada se puede dar a sí propio, tiene un estado y lo conserva hasta que un agente se lo muda, y a su vez permanece en el nuevo hasta que otra acción, que también le viene de fuera, se lo quita y le comunica otro diferente.

146. La actividad es un principio de determinaciones propias o ajenas; pero este principio puede obrar de dos modos: con inteligencia o sin ella. Cuando el ser es inteligente, su inclinación a lo conocido se llama voluntad. Ésta, o se inclina necesariamente al objeto o no: en el primer caso es una espontaneidad necesaria; en el segundo es una espontaneidad libre. La libertad, pues, no existe con sólo la ausencia de coacción; ha menester también de la ausencia de toda necesidad, aunque sea espontánea; la voluntad ha debido poder querer o no querer el objeto; si esta condición falta no hay libre albedrío.

147. Es digno de notarse que nuestra intuición de lo externo se refiere sólo a lo inactivo: la extensión; y que la de lo interno se refiere principalmente a la actividad: la conciencia. Por lo primero conocemos un *substratum* de mudanzas, pues todas parecen verificarse en la extensión; por lo segundo no conocemos intuitivamente ningún sujeto, sino las mudanzas mismas. La unidad del sujeto de ellos la probamos por raciocinio, pero no la vemos intuitivamente (lib. 9.°, caps. VI, VII, IX y XI). La extensión, como tal, se nos presenta simplemente pasiva; la con-

ciencia, como tal, es siempre activa, pues aun en los casos en que se halla más pasiva, como en las sensaciones, todavía, en cuanto conciencia, encierra actividad, pues por ella el sujeto se da cuenta a sí propio, explícita o implícitamente, de la afección experimentada.

CAPÍTULO XIV

Se examina si es posible la actividad corpórea

SUMARIO. — Imposibilidad de probar que la materia es incapaz de actividad. Se examina la prueba. Se refuta.

148. Señalado el límite de nuestro conocimiento intuitivo con respecto a la causalidad y a la actividad, resultan desvanecidos los argumentos que puedan objetarse a la causalidad secundaria, aprovechándose de la confusión de las ideas intuitivas con las indeterminadas; pero falta todavía examinar si hay verdaderas causas segundas, esto es, si se halla realmente en los seres finitos un principio de las mudanzas propias o ajenas. No han faltado filósofos, y entre ellos el ilustre Malebranche, que han negado a las causas segundas toda eficacia, reduciéndolas a meras ocasiones. El autor de la *Investigación de la verdad* se adelanta a sostener que la causalidad secundaria no sólo no existe, sino que es imposible.

149. Dos especies de seres se nos presentan en el universo: los inmateriales y los corpóreos; ambas

ofrecen dificultades particulares que conviene examinar por separado. Comencemos por la materia. Se dice que la materia es incapaz de toda actividad, que por su esencia es indiferente para todo, que es susceptible de todo linaje de modificaciones. Yo no alcanzo en qué se funda esta proposición tan general, y no veo cómo sea posible apoyarla ni en la razón ni en la experiencia.

150. Para sostener que la materia es completamente inactiva, de tal suerte que hasta sea incapaz de toda actividad, sería preciso conocer su misma esencia, y este conocimiento nos falta. ¿Con qué derecho negamos la posibilidad de un atributo ignorando cuál es la naturaleza del objeto a que debe pertenecer, o no conociendo por lo menos alguna de sus propiedades a la cual el atributo repugne? Es verdad que negamos a la materia la posibilidad de pensar y aun de sentir; pero esta negación no es legítima sino porque conocemos de la materia lo bastante para dicha imposibilidad. En la materia, sea cual fuere su esencia íntima, hay partes, y, por consiguiente, multiplicidad, y los hechos de conciencia requieren necesariamente un ser uno y simple (lib. 9.°).

No sucede lo mismo con respecto a la actividad; ésta cuando no nos ofrece la idea intuitiva de conciencia nos presenta solamente el concepto indeterminado de un principio de mudanzas propias o ajenas, lo cual no es contradictorio con la idea de multiplicidad. Fíjase que en los cuerpos que se mueven hay una verdadera actividad, realmente produc-

tiva del movimiento en los otros; no hay ninguna contradicción en que dicha actividad se halle distribuída entre las diferentes partes del cuerpo, las cuales en el momento del choque produzcan su efecto respectivo causando el movimiento a las partes del otro cuerpo con las que se han puesto en contacto.

151. Tenemos, pues, que examinada la cuestión *a priori*, o por la idea misma del cuerpo, no hallamos ninguna razón para negarle la posibilidad de ser activo. Es verdad que la extensión de los cuerpos en cuanto tal se nos ofrece como una cosa muerta, indiferente a todas las figuras y a todos los movimientos, sin que descubramos en ella ningún principio de actividad (cap. XIII); mas para que esto pueda probar algo sería necesario suponer que la esencia de los cuerpos consiste en la misma extensión y que ésta no tiene más de lo que ofrece a nuestros sentidos, sin que encierre nada en que pueda fundarse su actividad. Lo primero es una opinión, pero destituída de todo fundamento; lo segundo no puede ser demostrado nunca, pues que se escapa a toda observación, y no puede ser objeto de investigaciones *a priori*.

152. ¿Cómo podrá probarse que la esencia de los cuerpos consista en la extensión? (lib. 3.°). Lo que nosotros podemos decir es que la experimentamos y que toda la naturaleza corpórea se nos ofrece bajo la forma de extensa; en pasando de este punto afirmamos sin ningún fundamento, substituímos a la realidad un juego de nuestra fantasía. La esencia de

una cosa es aquello que la constituye lo que es; aquello que le sirve de fondo íntimo, siendo la raíz de sus propiedades. ¿Quién nos ha dicho que conocemos ese fondo, esa raíz en los objetos corpóreos? Nosotros no sentimos nada que no sea extenso, es verdad; no concebimos a qué se reduce el cuerpo en faltándole la extensión, también es verdad; pero de esto sólo se deduce que la extensión es una forma bajo la cual se presentan los cuerpos a nuestros sentidos, que esta forma es una condición necesaria para que pueda ser afectada nuestra sensibilidad; pero no que la forma sea la misma esencia de la cosa; no que en la cosa no haya algo más íntimo en que radique la forma misma.

153. Si la esencia de los cuerpos consistiese en la extensión tal como se ofrece a nuestros sentidos, habiendo igualdad de extensión habría igualdad de esencia; las esencias de los cuerpos estarían sujetas a medida, como lo están las dimensiones: dos globos de diámetros enteramente iguales serían dos cuerpos esencialmente iguales; a esto se opone la experiencia y hasta el sentido común. Se nos dirá que no basta la pura dimensión, en cuanto sujeta a medida, para formar igualdad de esencias, sino que es necesaria la igualdad de naturaleza de extensión de ambos cuerpos; pero yo preguntaré qué significa *naturaleza* de extensión. Si la palabra *naturaleza* no ha de ser aquí una palabra sin sentido, deberá significar algo distinto de la extensión en cuanto sometida a nuestra sensibilidad, en cuyo caso inferiré que, así como para

diversificar las esencias de los cuerpos se finge algo que no se encierra en la extensión en cuanto sujeta a la intuición sensible, también se podrá fingir algo que sea capaz de actividad y que, por consiguiente, ofrezca a nuestro entendimiento una idea accesoria que vivifique, por decirlo así, ese fondo muerto que hallamos en la extensión, considerada como simple objeto de las ideas puramente geométricas.

154. La experiencia es incapaz de demostrarnos la imposibilidad de que los cuerpos sean activos. La inacción absoluta no puede afectarnos y, de consiguiente, no podemos conocerla por experiencia. Lo que podemos experimentar es la acción, o sea el ejercicio de la actividad; pero la inacción, o sea el estado de una cosa absolutamente inactiva, no puede ser objeto de experiencia: esto es contradictorio.

CAPÍTULO XV

Conjeturas sobre la existencia de la actividad corpórea

SUMARIO. — Razón en pro fundada en el orden de los fenómenos. Espectáculo de actividad ofrecido por el universo corpóreo. Respuestas evasivas; réplicas.

155. Ateniéndonos a la experiencia, lejos de que debamos inferir la inercia absoluta de los cuerpos, nos hallamos inclinados a creer que están dotados de actividad. Aunque los sentidos no nos ofrezcan la intuición de ninguna actividad corpórea, nos presentan, no obstante, una continua serie de mudanzas, con un orden fijo en los fenómenos del mundo corpóreo; y si algo valen para inferir la verdadera actividad de unos sobre otros, la coincidencia de sus relaciones en el espacio y en el tiempo, la constante sucesión con que vemos que los unos vienen después de los otros, la invariable experiencia de que para que se sigan los unos basta poner los otros, es necesario que admitamos en los cuerpos verdadera actividad. Esta razón, valga lo que valiere en el tribunal de la metafísica, ha sido en todos tiempos bastante poderosa para con-

vencer a la generalidad de los hombres, y así es que el negar a los cuerpos el carácter de activos se halla en oposición con el sentido común.

156. Si atendemos a las relaciones que tenemos con el mundo corpóreo, todo nos induce a creer que hay en los cuerpos verdadera actividad. Sea cual fuere nuestra ignorancia sobre el modo con que son producidas en nosotros las sensaciones, lo cierto es que las experimentamos en presencia de los cuerpos, que están ligadas con éstos por relaciones de espacio y tiempo en un orden fijo y constante que nos autoriza para pronosticar con toda seguridad lo que debe suceder en nuestros sentidos si tales o cuales cuerpos son puestos en relación con nuestros órganos. La idea de actividad nos ofrece la de un principio de mudanzas en otros seres; los cuerpos las están produciendo de continuo en nosotros, real o aparentemente. El ejercicio de las facultades sensitivas implica una comunicación con los seres corpóreos, y en esta comunicación el ser sensitivo recibe de los cuerpos una multitud de impresiones que le hacen sufrir continuas mudanzas.

157. Se dice que la experiencia enseña que los cuerpos son indiferentes para el reposo o el movimiento, y se asienta como cosa indudable en los preámbulos de algunas obras de física que un cuerpo puesto en quietud permanecería en el mismo estado por toda la eternidad, y que puesto en movimiento se movería también por toda la eternidad en línea

recta y siempre con la misma velocidad que recibiera desde un principio. No sé cómo se han podido conocer por experiencia semejantes proposiciones; yo sostengo que no sólo no se han podido conocer, sino que la experiencia parece indicar todo lo contrario.

158. ¿Dónde se ha encontrado jamás un cuerpo indiferente para el movimiento o el reposo? En todos los terrestres hallamos una tendencia al movimiento, cuando no de otra clase, de gravitación hacia el centro de la tierra. Los celestes que hemos podido observar están todos en movimiento, y el cálculo de acuerdo con la experiencia nos los manifiesta sometidos a la atracción universal. ¿Dónde está la indiferencia para el reposo o el movimiento atestiguada por la experiencia? Más bien deberemos decir que la experiencia nos atestigua una inclinación general de los cuerpos hacia el movimiento.

159. Se nos objetará tal vez que esta inclinación no dimana de ninguna actividad de los cuerpos, sino que es un simple efecto de una ley del Criador. Sea en buen hora; pero al menos no se diga que la experiencia nos presenta los cuerpos como indiferentes para el movimiento y el reposo; si se quiere, explíquese el movimiento sin actividad, sosténgase que no hay actividad, no obstante las apariencias *experimentales;* pero no se diga que estas apariencias demuestran la falta de actividad.

160. Si pongo sobre mi bufete un cuerpo permanece en reposo, y allí le encuentro al día siguiente y le encontraré a la vuelta de muchos años. El cuerpo, sin embargo, no está indiferente para el movimiento o el reposo; allí se está quieto, pero va ejerciendo continuamente su actividad; así lo muestra su presión sobre el bufete que le sustenta. Este ejercicio es incesante, se le experimenta en todos los momentos, como lo prueba el que si se le quiere levantar ofrece resistencia, si se aparta el bufete se cae, si se le pone la mano debajo la comprime, y hace cambiar de forma los cuerpos blandos sobre que pesa.

161. El decir que la atracción del centro de la tierra obra sobre el cuerpo no prueba nada contra la actividad corpórea, antes bien la confirma, pues que este centro es otro cuerpo, y así quitando la actividad al uno la damos al otro. Además, según todas las observaciones, la atracción es recíproca, y, por consiguiente, la actividad atrayente se halla repartida entre todos los cuerpos.

162. El mundo corpóreo, lejos de ofrecernos una masa inerte, nos presenta más bien la apariencia de una actividad que despliega fuerzas colosales. Colosal es la masa de los cuerpos que se mueven por los espacios; colosal es la órbita que describen; colosal la velocidad con que la recorren; colosal la influencia, al menos aparente, que ejercen los unos sobre los otros; colosal la distancia al través de la cual se ponen en comunicación. ¿Dónde está la falta de actividad ates-

tiguada por la experiencia? Raudales de luz inundan los espacios, produciendo en los seres sensitivos los admirables fenómenos de la visión; raudales de calórico se extienden en todas direcciones y llevan por todas partes el movimiento y la vida. ¿Dónde está la falta de actividad atestiguada por la experiencia? La vegetación que cubre nuestro globo, los fenómenos de la vida que experimentamos en nosotros mismos y en esa muchedumbre de animales que nos rodean, ¿no han menester de un continuo movimiento de la materia, de un flujo y reflujo, por decirlo así, de acciones y reacciones que los cuerpos ejercen los unos sobre los otros, en la realidad o en la apariencia? Los fenómenos de la electricidad, del magnetismo, del galvanismo, ¿no nos ofrecen más bien principios de mucha actividad, origen de movimiento dondequiera que se hallen, que no objetos indiferentes para el movimiento o para el reposo? Las ideas de actividad, de fuerza, de impulso nos han sido sugeridas no sólo por nuestra actividad interna, sino también por la experiencia del mundo corpóreo, que despliega a nuestros ojos, bajo leyes constantes, una continua variedad de escenas magníficas, cuyo origen parece indicar un fondo de actividad incalculable.

163. Véase, pues, cuán sin fundamento se apela a la experiencia para combatir la existencia de una causalidad corpórea, y cuánto más acordes van con dicha experiencia los filósofos que otorgan a los mismos cuerpos una actividad verdadera. Al señalar los límites de nuestra intuición en lo tocante a la cau-

salidad y actividad en sí mismas (caps. XI y XIII) he dicho lo bastante para que no se crea que juzgo posible el demostrar metafísicamente la existencia de actividad en el mundo corpóreo; pero no puedo menos de insistir en que si algo vale en favor de la causalidad la relación constante de los fenómenos en el espacio y en el tiempo, si algo vale la sucesión invariable de unas cosas después de otras, es preciso inclinarse a la opinión de que hay en los cuerpos verdadera actividad, que en un orden secundario se halla en los unos la razón de las mudanzas en los otros, y que, por consiguiente, hay en el mundo corpóreo un encadenamiento de causas segundas hasta llegar a la primera, donde está el origen y la razón de todo.

CAPÍTULO XVI

Causalidad interna

SUMARIO. — Recuerdos. Conceptos hijos de reflexión. Libre albedrío. Carácter activo de todos los fenómenos internos. Objeción. Sensaciones. Pensamientos y sentimientos espontáneos. Relaciones de la espontaneidad con la organización.

164. La conciencia nos atestigua que hay en nosotros una verdadera facultad productiva de ciertos fenómenos internos. Es indudable que, concentrando la atención por medio de un acto libre de la voluntad, experimentamos una producción de imágenes y de ideas. Las obras de imaginación son una muestra irrecusable de nuestra actividad interna. Las sensaciones nos suministran los materiales en bruto; pero con ellos levanta la fantasía edificios admirables. Aquella nueva forma ¿quién se la ha dado sino nosotros mismos? Preciso es confesar que, si carecemos absolutamente de actividad, la naturaleza nos alucina completamente, haciéndonos creer que somos muy activos.

Los simples recuerdos nos ofrecen otra muestra de verdadera actividad. Nos proponemos pensar en

un país que hemos visto detenidamente y deseamos recordar sus pormenores: al imperio de la voluntad la imaginación se excita y va desplegando a nuestra intuición las escenas que viéramos en otro tiempo. Se dirá que estas imágenes ya existían y que sólo ha sido necesario despertarlas, pero no se puede negar que no existían en acto, pues que no teníamos de ellas conciencia actual, y que para lograr su reaparición ha sido necesario y *suficiente* el imperio de nuestra voluntad. Esta presencia nueva algo añade a su estado habitual; pues bien, ese algo se ha producido dentro de nosotros con sólo quererlo.

Es verdad que no conocemos el *modo* de esta producción; pero lo cierto es que la conciencia nos asegura de que sigue inmediatamente a un acto de nuestra voluntad, y que, por tanto, tenemos cuando menos un vehemente indicio de que, con respecto a esas imágenes, hay en nosotros una fuerza productiva del tránsito de su estado habitual al actual. Lo mismo se puede decir de todos los recuerdos, y si bien experimentamos con harta frecuencia que no podemos recordar todo lo que queremos, esto sólo prueba que nuestras facultades activas son limitadas por ciertas condiciones de que no se pueden libertar.

165. Prescindiendo de los recuerdos, ¿quién no ha experimentado la elaboración de conceptos al meditar sobre una materia? Nuestras ideas ¿son las mismas cuando comenzamos a reflexionar sobre un objeto que cuando hemos meditado sobre él durante largas horas? No, ciertamente. A veces no hemos reco-

gido ningún dato nuevo, no hemos leído ningún libro ni oído ninguna observación que nos pudiera ilustrar, y, sin embargo, por sola la fuerza de la reflexión propia nos hemos formado ideas claras y distintas, cuando antes sólo las teníamos confusas. Con decir que las nuevas ideas son el resultado de otras que se hallaban ya en nuestro espíritu no se prueba que no haya en el entendimiento verdadera actividad, porque este resultado, sea cual fuere su origen, es siempre una cosa nueva, produce en el alma un nuevo estado, porque ahora sabe perfectamente lo que antes ignoraba del todo o conocía muy en confuso. En una curva la relación de la subsecante a la secante y la de la subtangente a la tangente son ideas geométricas que se hallan al alcance de los entendimientos más comunes; así como la semejanza de los triángulos que se pueden excogitar para comparar unas líneas con otras, y la aproximación sucesiva con que la subsecante se acerca a la subtangente y la secante a la tangente; pero de aquí a reducir todos estos elementos a un punto de donde brota con vivísima luz la admirable teoría del cálculo infinitesimal hay una distancia inmensa. ¿Se dirá que los genios que salvaron esta distancia no pensaron nada nuevo porque tenían en sí los elementos de cuya combinación resulta la teoría?

166. Si en algunos fenómenos se ve con toda claridad la actividad productiva es ciertamente en los actos de la voluntad libre. ¿A qué se reduce la libertad si el alma no produce sus voliciones? Si

éstas no son más que fenómenos producidos por otro ser, y en los cuales el alma no tiene otra parte que el ser sujeto de los mismos, la libertad no significa nada. Es hasta contradictorio el decir que el alma sea libre y negarle al mismo tiempo que sea el principio de sus determinaciones.

167. La simple inteligencia, hasta la mera sensibilidad, y en general todo fenómeno que implica conciencia, parece ser el ejercicio de una actividad, y en este sentido llevo explicado (cap. XII) que tenemos intuición de la actividad interna. Si entender, si querer, si el tener conciencia de que se siente no son *acciones,* no sé dónde podremos hallar el tipo de una verdadera acción. El percibir una cosa, el quererla, el acto imperativo de la voluntad para emplear los medios que puedan proporcionárnosla son indudablemente acciones, y la acción es el ejercicio de la actividad. La idea de la vida nos representa la actividad en su grado más perfecto, y entre los fenómenos vitales los más perfectos son los que implican conciencia; si a éstos no los llamamos acciones es preciso decir que no tenemos ninguna idea de acción ni actividad.

Aunque no conozcamos el *modo* de la producción tenemos conciencia de esta producción, tenemos intuición de la acción en sí misma. Cuando vemos un movimiento corpóreo vemos una modificación pasiva; pero cuando experimentamos en nosotros los fenómenos de conciencia vemos una acción, y por consiguiente tenemos intuición del ejercicio de nuestra actividad.

168. Aquí se ofrece una objeción. Si los fenómenos internos son verdaderamente acciones, ¿cómo es que con tanta frecuencia son independientes de nuestra voluntad? Sufrimos dolores a pesar nuestro; nos ocupan ideas que quisiéramos desechar; nos ocurren a veces pensamientos con una instantaneidad y espontaneidad que más bien parecen inspiraciones que fruto de nuestro trabajo; en casos semejantes ¿dónde está la actividad? ¿No deberemos decir que estos fenómenos son puramente pasivos?

169. Esta objeción, a primera vista tan concluyente, no prueba nada contra la actividad interna. En primer lugar podría responderse que el estar el alma pasiva en algunos casos no prueba que lo esté en todos, y que para afirmar la existencia de la actividad interna nos basta que haya ciertos fenómenos producidos por ella. Pero ni siquiera es necesario conceder que la actividad no se encuentra en los casos que nos recuerda la objeción, pues que examinándolos a fondo se descubre que aun en ellos el alma ejerce verdadera actividad.

El nervio de la dificultad consiste en que aparecen en nuestro interior algunos fenómenos sin el curso de nuestra voluntad y a veces a pesar de ella; mas esto sólo nos conduce a inferir que hay en nuestra alma funciones independientes del libre albedrío, sin obligarnos a creer que estas funciones no sean activas. Con esta observación se desvanece la dificultad. Hay en nuestro interior fenómenos que nosotros no hemos querido antes que apareciesen ni después, es

verdad; luego hay en nuestro interior fenómenos en que el alma está puramente pasiva, lo niego. La consecuencia es ilegítima; lo único que se puede inferir es que hay en nuestra alma fenómenos para cuya aparición o conservación no es necesario el concurso de nuestra voluntad.

Una cosa semejante experimentamos con respecto al cuerpo: hay funciones que se ejercen independientemente de nuestro libre albedrío, como la circulación de la sangre, la respiración, la digestión, la asimilación de los alimentos, la transpiración y otras semejantes; pero las hay también que no se ejercen sino por el imperio de la voluntad, como el comer, el andar y en general todo lo que se refiere al movimiento y posiciones de los miembros. ¿Quién prohibe, pues, que suceda en el alma una cosa semejante y que haya facultades activas que se desenvuelvan y produzcan varios fenómenos sin el concurso de la voluntad?

No creo que se pueda replicar nada a esta solución; sin embargo, todavía me propongo ampliarla con algunas observaciones sobre el carácter de los fenómenos en que se quiere suponer que nuestra alma está puramente pasiva.

170. Se habla en la objeción de sensaciones dolorosas, las cuales efectivamente presentan un caso en que al parecer la actividad no existe de ningún modo. ¿Quién podría afirmar que un hombre a quien se le aplica un hierro candente y que experimenta dolores atroces ejerce en aquello mismo la

actividad de su alma? ¿No es más conforme a razón el decir que el alma se halla puramente pasiva y en un estado muy semejante al de un cuerpo que se comprime por la presión de otro cuerpo? Actividad, si alguna se ejerce en semejantes casos, es más bien de reacción contra la sensación dolorosa. Si bien se reflexiona, en estas observaciones no hay ninguna dificultad cuya solución no se halle en lo que acabo de exponer en el párrafo anterior. Convengo en que la sensación dolorosa no depende de la libre voluntad del que la sufre y que la acción libre de éste se ejerce contra la misma sensación; pero esto no quita que haya en el alma una verdadera actividad en el mero hecho de sentir, y sí únicamente que el ejercicio de esta actividad se halla sometido a condiciones necesarias, las cuales cuando existen son más poderosas para el desarrollo de ella que no lo es nuestra voluntad para impedirle. Nada más cierto que el desarrollo de ciertas facultades activas independientemente de nuestro libre albedrío. ¿Qué cosa más activa que las pasiones vehementes? Y, sin embargo, muchas veces nos es imposible dejar de sentirlas, y es necesario todo el imperio de la voluntad libre para que no traspasen los límites de la razón.

171. La sensación en sí misma no puede ser toda pasiva, y los que sostienen esta opinión manifiestan haber meditado poco sobre los hechos de conciencia. Estos hechos son esencialmente individuales, y en cuanto hechos de conciencia son absolutamente incomunicables. Otro puede experimentar un dolor muy

parecido y aun igual al que yo siento; pero no puede experimentar el mismo dolor *numéricamente* considerado, porque mi dolor es tan esencialmente mío, que si no es mío no existe. Luego el dolor no puede serme comunicado como una entidad individual, y para producirle en mí lo único que se puede hacer es excitar mi fuerza sensitiva para que lo experimente.

Esta observación manifiesta que las sensaciones no pueden ser hechos meramente pasivos. La modificación pasiva es *recibida* toda; el sujeto paciente *no hace* nada. Desde el momento que el sujeto tiene en sí algún principio de su modificación no es puramente pasivo. La sensación no puede ser *recibida* toda; debe *nacer* en el sujeto sensitivo, por tal o cual influencia, con tal o cual ocasión; pero el ser que la experimenta ha de contener un principio de su propia experiencia, de lo contrario es un ser *sin vida,* no puede sentir.

172. En la objeción se habla de sensaciones dolorosas como si su necesidad fuera una excepción de la regla general; pero es de notar que no hay aquí excepción ninguna y que todas las sensaciones, sean gratas o ingratas, son necesarias igualmente, con tal que nuestras facultades sensitivas se hallen bajo condiciones en que pueden desplegarse. Tan necesario es el sentir dolor en la mano si me aplican a ella un carbón encendido, como la vista de un cuadro halagüeño si me lo ponen delante de los ojos.

173. La espontaneidad de los fenómenos internos en el orden intelectual puro, o en el de la imaginación o sentimiento, confirma la existencia de una actividad independiente de nuestro libre albedrío, y de ningún modo indica que semejantes fenómenos sean puramente pasivos.

Aquí es de notar una circunstancia importante. El ejercicio de las funciones del alma está ligado con los fenómenos de la organización. La experiencia enseña que, según la disposición del cuerpo, el espíritu se siente con más o menos actividad: es una verdad conocida de muy antiguo que ciertos licores generosos tienen su fuerza inspiradora. El estado de la digestión causa sueños pesados y abruma la fantasía con apariciones espantosas; la fiebre exalta la imaginación o la abate, a veces produce un aumento de fuerzas intelectuales, a veces causa un estupor en que la inteligencia se extingue. Estos fenómenos cuando se presentan en su grado más alto, como sucede en una fuerte perturbación de las funciones orgánicas, ofrecen más cuerpo a la observación; pero esto mismo indica que antes de llegar al extremo hay una extensa escala, de suerte que algunos fenómenos, cuya aparición espontánea nos parece inexplicable, dependerán quizás de ciertas condiciones desconocidas a que se hallara sometida nuestra organización. Sea cual fuere la opinión que se adopte sobre la igualdad o desigualdad de las almas humanas, nadie duda de que las diferencias en la organización pueden influir en el talento y en la índole, y que ciertos espíritus de facultades extraordinarias deben una parte de sus dotes a una organización privilegiada.

De estas consideraciones se infiere que lo que se llama espontaneidad del alma, y que tanto llama la atención de algunos filósofos modernos, es un fenómeno muy generalmente conocido, que ni destruye la actividad interna ni nos dice nada nuevo sobre el carácter de esta actividad.

Es cierto que hay en nuestra alma ciertos fenómenos independientes del libre albedrío; pero también es indudable que la presencia de ellos es a veces inesperada y repentina, porque nos son desconocidas las condiciones de organización con las cuales se encuentra ligada. Esto, si bien se considera, no es más que extender a mayor número de casos, lo mismo que observamos frecuentemente en los hechos psicológicos, efectos de causas morbosas, y que además experimentamos constantemente en las sensaciones. ¿Qué es una sensación sino una aparición repentina de un fenómeno en nuestra alma, por efecto de una alteración del estado de los órganos?

174. No quiero decir con esto que todos los pensamientos espontáneos, y en general todos los fenómenos que aparecen repentinamente en nuestro interior sin preparación conocida, nazcan de las afecciones de la organización; sólo he querido recordar un hecho fisiológico y psicológico, cuyo olvido puede producir divagaciones inútiles y hasta perjudiciales. Al leer las obras de algunos filósofos modernos que tratan de este punto parece que se proponen allanar el camino para sostener luego que la razón individual no es más que un fenómeno de la razón universal y

absoluta; y que las inspiraciones, y en general todos los fenómenos espontáneos independientes de nuestro libre albedrío, son indicios de que la razón absoluta se aparece a sí misma en la razón humana; que lo que llamamos nuestro yo es una modificación del ser absoluto, y que la personalidad de nuestros seres no es más que una fase de la razón absoluta e impersonal.

175. Lo que se llama la espontaneidad, la intuición de los tiempos primitivos, no puede ser otra cosa, a los ojos de la razón y de la crítica, que la primitiva enseñanza que recibió de Dios el linaje humano; todo cuanto dicen en contra algunos filósofos modernos es una repetición, bien que algo disfrazada, de los sofismas de los incrédulos de todas épocas, presentados bajo engañosas galas por hombres que abusan de su talento. Léanse con reflexión los escritos a que aludimos, despójeselos de algunas palabras altisonantes y enigmáticas, y no se encontrará en ellos nada que no dijeran a su modo Lucrecio y Voltaire.

CENTRO COORDINADOR BIBLIOTECAS - BURGOS

CAPÍTULO XVII

Aclaraciones sobre la espontaneidad

SUMARIO. — Se consignan varios hechos sobre las condiciones del desarrollo de nuestro espíritu. Necesidad de una enseñanza primitiva. Lenguaje. Imposibilidad de que sea invención humana. No hay ninguna civilización espontánea. Escaso número de ideas a que van a parar las demás. Deducción en favor de una inteligencia causa y maestra de las otras.

176. Nada más fácil que escribir algunas páginas brillantes sobre el fenómeno de la espontaneidad: el genio de los poetas, de los artistas, de los grandes capitanes de todos los siglos; los tiempos fabulosos y los heroicos, el misticismo, las religiones, todo lo aprovechan algunos filósofos de nuestros días para escribir trozos que ni son de filosofía, ni de historia, ni de poesía, y que sólo deben mirarse como raudales de palabras relumbrantes y sonoras que escritores de fantasía galana y facundia inagotable derraman sobre el abrumado entendimiento del cándido lector. Y bien: ¿a qué se reduce esa espontaneidad, esa inspiración de que tanto se nos habla? Fijemos las ideas, consignando y clasificando los hechos,

177. La razón propiamente dicha no se despliega en el espíritu humano completamente aislado de otros espíritus, y no bastan a despertarla los espectáculos de la naturaleza. La estupidez de los niños encontrados en los bosques y la escasa inteligencia de los sordomudos son irrecusable prueba de esta verdad.

178. El espíritu humano puesto en comunicación con otros espíritus experimenta un desarrollo en parte espontáneo y directo, en parte laborioso y reflexivo. Éste es otro hecho que sentimos todos en nosotros mismos. Los espíritus, a proporción de que sus cualidades son más aventajadas, se desenvuelven con más espontaneidad.

179. De los pensamientos que nos ocurren repentinamente y que nos parecen puramente espontáneos no pocos son reminiscencias más o menos fieles de lo que hemos leído, u oído, o reflexionado anteriormente, y, por consiguiente, dimanan de un hecho *preparatorio*, del cual no nos acordamos. Así se explica por qué la inventiva en todos géneros se perfecciona con el trabajo.

180. Como en el desarrollo de las facultades del alma ejerce poderosa influencia la organización de nuestro cuerpo, podemos decir que la espontaneidad de algunos fenómenos internos está ligada con ciertas alteraciones de nuestra organización.

181. No hay ninguna dificultad *filosófica* en admitir una comunicación *inmediata* de nuestro espíritu con otro espíritu superior, y, por consiguiente, tampoco la hay en conceder que algunos fenómenos internos espontáneos nacen de la influencia directa que dicho espíritu superior ejerce sobre el nuestro.

182. El género humano no ha tenido primitivamente un desarrollo espontáneo independiente de la acción del Criador; la filosofía nos indica la necesidad de una enseñanza primitiva, sin la cual el espíritu humano no habría salido jamás de un estado de embrutecimiento y estupidez. Esta última observación merece algunas aclaraciones.

183. La religión nos atestigua una instrucción y educación primitivas del linaje humano hechas por el mismo Dios en la persona del primer hombre: esto es altamente conforme a la enseñanza de la razón y de la experiencia.

Nuestro espíritu posee innumerables gérmenes, pero es preciso que una causa externa los desarrolle. Un hombre enteramente solo desde su niñez ¿qué sería? Poco más que un bruto: la piedra preciosa estaría cubierta con tierra grosera, que no la dejaría brillar.

La palabra no produce ni puede producir la idea, esto es cierto; la razón de las ideas no está en el lenguaje; la razón del lenguaje está en las ideas. La palabra es un signo, y no se significa lo que no se concibe. Pero este signo, este instrumento, es de un uso

maravilloso; las palabras son al entendimiento lo que las ruedas a la potencia de una máquina: la potencia le da el movimiento, pero la máquina no andaría sin las ruedas. Faltando la palabra la inteligencia podría tener algún movimiento, pero muy lento, muy imperfecto, muy pesado.

184. La Biblia nos presenta al hombre hablando luego de criado: el lenguaje le fué, pues, enseñado por Dios. Éste es otro hecho admirable que la razón confirma plenamente. El hombre no puede inventar el lenguaje. Esta invención excede a cuantas se pueden imaginar, ¿y se quiere atribuirla a hombres tan estúpidos como son los que carecen del lenguaje? Menos extraño sería que un hotentote inventara de repente el cálculo infinitesimal.

185. El hombre más rudo que sabe una lengua posee un tesoro de ideas mayor de lo que se cree. En el discurso más sencillo se encuentran muchas ideas físicas, metafísicas y morales. En el grado más ínfimo del estado social se oyen discursos semejantes al siguiente: «No he querido perseguir más lejos la fiera por temor de que, irritada, no hiciese daño.» Aquí hay las ideas de tiempo, de acto de voluntad, de acción, de continuidad, de espacio, de causalidad, de analogía, de fin y de moral.

Tiempo pasado = no *he*.
Idea de acto de voluntad = *querido*.
Acción = *perseguir*.
Continuidad = *más*.

Espacio = *lejos.*

Analogía = *irritada.*

Pues que por la irritación observada en otros casos se infiere la del presente, y además se conoce la irritación por lo que nos sucede cuando nos molestan.

Motivo y fin = *por temor de que,* irritada, etc., etc.

Causalidad = no *hiciese daño.*

Moralidad = el *no dañar a otros.*

186. La ciencia va descubriendo la afinidad de las lenguas, encontrándolas reunidas en grandes centros: las lenguas de los salvajes no son elementos, sino fragmentos; no son la palabra balbuciente de la infancia, sino la pronunciación torpe y extravagante de la degradación y embriaguez.

187. La palabra no puede producir en el espíritu la idea de una sensación que no tenga: todos los discursos del mundo no darían la idea de color a un ciego de nacimiento. Mucho menos podrán resultar de la palabra las ideas puras, distintas de toda sensación, y esto es una razón poderosa en favor de las ideas innatas.

188. Las ideas de unidad, número, tiempo, causalidad expresan cosas no sensibles; luego no pueden ser producidas en nosotros por ninguna representación sensible expresada por palabras. Sin embargo, estas ideas existen en nosotros como gérmenes susceptibles de un gran desarrollo, primero por la experiencia de los sentidos y luego por la reflexión. El niño

que habiendo acercado su mano a la lumbre se quema comienza a percibir la relación de causalidad, que luego generaliza y depura. Las grandes ideas de Leibniz sobre la causalidad eran la idea de un Leibniz niño. La diferencia estaba en el desarrollo. Así la organización de la colosal encina se halla bajo la corteza de la bellota.

Unos han dicho que el entendimiento del hombre era como una tabla rasa en que nada hay escrito; otros, que era un libro que bastaba abrir para leer; yo creo que se podría comparar a uno de esos papeles escritos con tinta incolorada [incolora], que parecen blancos hasta que una fricción de un líquido misterioso hace salir los caracteres negros. El líquido mágico es la instrucción y la educación.

189. Yo quisiera que se me mostrara un pueblo que por sí solo haya salido del estado salvaje ni aun del bárbaro. Todas las civilizaciones que se conocen están subordinadas unas a otras por una cadena no interrumpida. La civilización europea debe mucho al cristianismo y algo a la romana, la romana a la griega, la griega a la egipcíaca, la egipcíaca a la oriental, y allí se encuentra un velo que con nada se levanta sino con los primeros capítulos del Génesis.

190. Para conocer al espíritu humano es preciso estudiar la historia de la humanidad: quien aisla demasiado los objetos corre peligro de mutilarlos; por esta razón se han escrito tantas frivolidades ideológicas que han pasado por investigaciones profundas,

no obstante que distaban tanto de la verdadera metafísica como el arte de disponer simétricamente un museo, de la ciencia del naturalista.

191. Si se defienden las ideas innatas, tampoco se puede negar a nuestro entendimiento una fuerza para componer otras nuevas, a medida que los objetos, y sobre todo la locución, le excitan a ello; de lo contrario sería menester decir que nada aprendemos ni podemos aprender, y que lo tenemos ya todo de antemano en nuestro espíritu como escrito en un libro. Nuestro entendimiento parece una caja donde hay todos los caracteres; mas para decir algo ha menester de la mano del cajista.

Esta imagen de los caracteres de imprenta me recuerda un hecho ideológico que importa consignar: hablo del escasísimo número de ideas que hay en nuestra mente y de la asombrosa variedad de combinaciones a que se prestan. Cuanto hay en el orden intelectual se puede encerrar en las categorías, las que, ora se adopten las de Aristóteles, ora las de Kant u otro cualquiera, siempre se reducen a muy pocas. Cada idea de esas, que se pudieran llamar matrices, se parece a un rayo de luz que, pasando sucesivamente por innumerables prismas y reflejando en muchos espejos, presentase infinita variedad de colores, matices y figuras.

Como nuestro pensamiento se reduce casi todo a la combinación, y ésta puede hacerse de tantas maneras, es singular la comunidad necesaria que en las combinaciones fundamentales tienen todos los espíritus.

En los puntos secundarios hay divergencia, mas no en lo principal. Esto prueba que la razón humana, en su existencia y en su desarrollo, depende de una inteligencia infinita causa de todos los espíritus y maestra de todos ellos.

192. En apartándose de estas doctrinas, tan acordes con la filosofía y la historia, la espontaneidad, ya sea del hombre, ya sea del linaje humano, o no significa nada o expresa las vagas y absurdas teorías del panteísmo idealista.

CAPÍTULO XVIII

Causalidad final. Moralidad

SUMARIO. — Diferencia entre la causalidad eficiente y la final. Necesidad y libertad. Universalidad de las ideas morales. Las confiesan los mismos que las niegan. No pueden ser hijas de una preocupación. Fuerza de las ideas y sentimientos morales. Su origen divino. Las dificultades no pueden hacer dudar de su existencia. Sus efectos.

193. Los seres activos que obran por conocimiento necesitan tener, a más de su actividad eficiente, un principio moral de sus determinaciones. Para querer no basta la sola facultad de querer, es necesario conocer lo que se quiere, pues nada es querido sin ser conocido. Esto da origen a la *causalidad final,* esencialmente distinta de la eficiente y que sólo tiene lugar en los seres dotados de inteligencia.

194. Recordando lo que se ha dicho (cap. X) podemos notar que las causas finales forman una serie distinta de las eficientes, y que lo que en éstas es acción física es en aquéllas influencia moral. En la pintura de un cuadro la serie de la causalidad eficiente es ésta: el pincel, la mano, los músculos, los espíritus

animales, el imperio de la voluntad. Con esta serie, siempre necesaria para que el cuadro se pinte, se pueden combinar diferentes series de causalidad final. El artista puede haberse propuesto las que siguen: Lucir su ingenio, y esto para adquirir fama, y la fama para disfrutar el placer que se experimenta con una nombradía gloriosa. Otra serie: contentar una persona para quien se trabaja el cuadro, y esto para que la persona pague una cantidad de dinero, y el dinero, o para las necesidades del artista o para sus placeres. Otra: buscar en la pintura la distracción de una pesadumbre, y esto para conservar la salud. Es evidente que se pueden excogitar muchas series de una influencia puramente moral o intelectual, series que sólo concurren a la producción del efecto en cuanto se combinan con la serie eficiente, influyendo en la determinación del artista.

195. Esta influencia moral puede ejercerse de dos maneras: arrastrando necesariamente la voluntad, o dejándola con facultad para querer o no querer: en el primer caso hay una espontaneidad voluntaria, pero necesaria; en el segundo hay una espontaneidad libre. Todo acto libre es voluntario, mas no todo acto voluntario es libre. Dios quiere libremente la conservación de las criaturas, pero quiere necesariamente la virtud y no puede querer la iniquidad.

196. Mientras atendemos únicamente a la causalidad de eficiencia no hallamos más que relaciones

de causas y efectos; pero en atendiendo a la causalidad final se presenta un nuevo orden de ideas y de hechos: *la moralidad*. Ante todo consignemos la existencia del hecho.

197. Bien y mal, moral, inmoral, justo, injusto, derecho, deber, obligación, mandato, prohibición, lícito, ilícito, virtud y vicio, he aquí unas palabras que todos emplean de continuo y aplican a todo el curso de la vida, a todas las relaciones del hombre con Dios, consigo mismo y con sus semejantes, sin ninguna duda sobre su verdadero significado y entendiéndose perfectamente unos a otros, cual si hablasen de los colores, de la luz o de otros objetos de nuestros sentidos. Al oir la palabra lícito o ilícito aplicada a un acto, ¿quién pregunta lo que significa? Cuando se dice este hombre es virtuoso, aquél vicioso, ¿quién duda sobre el sentido de estas expresiones? ¿Hay nadie que encuentre alguna dificultad en comprender lo que significan estas otras: tiene derecho a ejecutar este acto, está obligado a cumplir con tal circunstancia, éste es su deber, ha faltado a su deber, esto está mandado, aquello está prohibido, esto es justo, aquello es una injusticia, esto es una virtud heroica, aquello una maldad, un crimen? No hay ideas más comunes, más vulgares, corren entre los ignorantes como entre los sabios, en los pueblos bárbaros como en los cultos, en la juventud de las sociedades como en su infancia y vejez, en medio de costumbres puras como de la corrupción más escandalosa; expresan algo primitivo, innato en el espí-

ritu humano, algo indispensable a su existencia, algo de que no puede despojarse mientras está en el ejercicio de sus facultades. Habrá más o menos equivocación o extravagancia en la aplicación de dichas ideas a ciertos casos particulares; pero las ideas matrices de bueno y malo, justo e injusto, lícito e ilícito son las mismas en todos tiempos y países, forman como un ambiente en que el espíritu humano respira y vive.

198. Es notable que ni aun aquellos que niegan la diferencia entre el bien y el mal pueden prescindir de esta diferencia. A un filósofo que está escribiendo un tratado en que se burla de lo que él llama *preocupaciones* del humano linaje sobre la diferencia entre el bien y el mal decidle: «Me parece, señor filósofo, que es usted un insigne malvado, pues que de tal modo se propone combatir lo más santo que hay sobre la tierra.» Y veréis cómo se olvida de su filosofía y de cuanto ha dicho sobre el *vano* significado de las palabras virtud y vicio, y se indigna de verse calificado de esta manera, y se defiende con calor, y se empeña en probaros que es el hombre más virtuoso del mundo, y que en aquello mismo está dando repetidas pruebas de *lealtad*, de *sinceridad*, de *honradez*. Poco importa que allá en sus altas teorías la honradez, la lealtad y la sinceridad sean palabras destituídas de sentido, puesto que nada significan ni pueden significar en no admitiendo un orden moral; el filósofo arrostra sin vacilar una inconsecuencia, o mejor diremos, ni aun repara en ella; las ideas y sen-

timientos morales se agitan en su alma desde el momento que se le llama inmoral: deja de ser sofista y vuelve a ser hombre.

199. La idea de este orden moral ¿podrá ser una preocupación que, no teniendo cosa alguna que le corresponda en la realidad y sin fundamento en la naturaleza humana, deba su origen a la educación, de suerte que hubiese sido posible que los hombres viviesen sin ideas morales o con otras directamente contrarias a las que ahora tenemos? Si es preocupación, ¿cómo es que sea general a todos los tiempos y países? ¿Quién la ha comunicado al humano linaje? ¿Quién ha sido tan hábil y tan poderoso para lograr que la adoptasen todos los hombres? ¿Cómo se ha conseguido que las pasiones, hallándose en posesión de la libertad, renunciasen a ella, admitiendo un dique que les impide desbordarse, recibiendo un freno que de continuo las detiene y molesta? ¿Quién fué ese hombre extraordinario cuya acción alcanzó a dominar todos los tiempos y países, las costumbres más brutales, las pasiones más violentas, los entendimientos más obtusos, que pudo difundir la idea de un orden moral por toda la faz de la tierra, no obstante la diversidad de los climas, de las lenguas, de las costumbres, de las necesidades, de la variedad en el estado social de los pueblos, y que consiguió dar a esta idea del orden moral tal fuerza, tal consistencia, que se conserva al través de todas las vicisitudes, a pesar de los más profundos trastornos, entre las ruinas de los imperios, entre las fluctuaciones y transmigraciones

de la civilización, permaneciendo como una columna que no pueden conmover las impetuosas olas de la corriente de los siglos?

No hay aquí la mano del hombre; un fenómeno de este género no nace de combinaciones humanas; se funda en la naturaleza misma; es indestructible porque es natural; así, y sólo así, pueden explicarse su universalidad y permanencia.

200. El negar toda diferencia entre el bien y el mal es ponerse en abierta contradicción con las ideas más arraigadas en el espíritu humano, con los sentimientos más profundos y poderosos; todos los sofismas del mundo no serán capaces de persuadir a nadie, incluso el mismo sofista, que no hay ninguna diferencia intrínseca entre consolar a un afligido y aumentar su aflicción, entre socorrer a un infortunado y agravar su infortunio, entre agradecer un beneficio y dañar al bienhechor, entre cumplir la promesa y faltar a ella, entre hacer limosna y robar el bien ajeno, entre ser fiel a un amigo y hacerle traición, entre morir por su patria y venderla alevemente a los enemigos, entre respetar las leyes del pudor y violarlas con descaro, entre la sobriedad y la embriaguez, entre la templanza en todos los actos de la vida y el desorden de las pasiones desbocadas. No hay razón, no hay ingenio, no hay cavilación de ninguna especie capaces de borrar esta línea divisoria. El sofista discute, imagina, finge, sutiliza, pero todo es en vano; la naturaleza está aquí; ella dice al insensato: Hasta aquí llegarás, y aquí se quebrantará el orgullo de tus olas.

201. Si no hay diferencia intrínseca entre el bien y el mal, y todo cuanto se dice sobre la moralidad o inmoralidad de las acciones no es más que un conjunto de palabras sin sentido, o que al menos no tienen otro que el recibido de las convenciones humanas, ¿cómo es que, mientras el justo duerme sosegado en su lecho, el malvado se agita con el corazón destrozado por los remordimientos? ¿De dónde vienen aquellos sentimientos de amor y de respeto que nos inspira lo que llamamos virtud y la aversión que nos excita lo que apellidamos vicio? El amor a los hijos, la veneración a los padres, la fidelidad con los amigos, la compasión por la desgracia, la gratitud hacia los bienhechores; el horror que nos causa un padre cruel, un hijo parricida, una esposa adúltera, un amigo desleal, un traidor a su patria, una mano salpicada con la sangre de una víctima, la opresión del desvalido, el desamparo del huérfano, la ingratitud con el bienhechor: estos sentimientos ¿no muestran más claro que la luz del día la mano del Todopoderoso esculpiendo en nuestras almas las ideas del orden moral y fortaleciéndolas con sentimientos que instintivamente, aun cuando nos faltase el tiempo para reflexionar, nos indicasen el camino que debemos seguir?

202. No niego que en el examen de los fundamentos de la moral se tropieza con graves dificultades; convengo en que el análisis de la ciencia del bien y del mal es uno de los puntos más recónditos de la filosofía; pero estas dificultades nada prueban

contra la expresada diferencia. Nadie niega la existencia de un edificio aunque no se pueda descubrir hasta dónde llegan sus cimientos; la misma profundidad es un indicio de su solidez, una garantía de su duración. La diferencia entre el bien y el mal, demostrada *a priori* por los sentimientos más íntimos del corazón humano, se puede evidenciar con sólo atender a los resultados que produce su existencia o no existencia. Admitamos el orden moral e imaginemos que todos los hombres arreglan su conducta conforme a esta *preocupación*. ¿Cuál es el resultado? El mundo se convierte en un paraíso; los hombres viven como hermanos, usan con templanza de los dones de la naturaleza, comparten su dicha, se ayudan en su desgracia; en el individuo, en la familia, en la sociedad reina la armonía más encantadora; si el orden moral es una preocupación, necesario es confesar que jamás la hubo de consecuencias más grandes, más saludables, más bellas; si la virtud es una mentira, jamás la hubo más útil, más hermosa, más sublime.

203. Hagamos la contraprueba. Supongamos que la *preocupación* desaparece, y que todos los hombres se convencen de que el orden moral es una vana ilusión, y que es preciso desterrarla del entendimiento, de la voluntad y de las obras; ¿cuál será el resultado? Destruído el orden moral quedará sólo el físico; cada cual pensará y obrará según sus cálculos, pasiones o caprichos; no habrá más guía para los hombres que el ciego instinto de la naturaleza o las frías especulaciones del egoísmo; el individuo se convertirá en

un monstruo, la familia verá rotos todos sus lazos, y sumida la sociedad en un caos espantoso caminará rápidamente a su total aniquilamiento. Éstas son las consecuencias necesarias del destierro de la *preocupación*. El lenguaje mismo quedaría horriblemente mutilado si desapareciesen las ideas del orden moral; una conducta buena o mala serían palabras sin sentido; la alabanza y el vituperio carecerían de objeto; la misma vanidad perdería gran parte de su pábulo; la lisonja debería limitarse a las prendas naturales consideradas en el orden puramente físico; la palabra mérito no podría pronunciarse sin caer en el absurdo.

204. Véase, pues, si hay dificultad de ninguna clase que pueda hacer admisibles tamañas consecuencias; quien, arredrado por las sombras que se descubren al examinar los primeros principios de la moral, se empeñase en negarla sería tan insensato como el labrador que, a la vista de un caudaloso río que fertiliza sus campiñas, se obstinase en afirmar que no existen las aguas fertilizadoras, fundado en la razón de que algunos despeñaderos inaccesibles le impiden acercarse al benéfico manantial.

CAPÍTULO XIX

Examen de algunas explicaciones de la moralidad

SUMARIO. — La ley eterna. La razón. La voluntad divina. La representación en Dios. Diferencia de forma entre las proposiciones morales y las metafísicas. Si la moralidad consiste en conducir al fin último. Si se identifica con la felicidad. Si es posible una explicación.

205. Se ha disputado mucho sobre el origen y carácter de la moralidad de las acciones, sucediendo en esta materia lo mismo que en todas las demás; el entendimiento del hombre vacila y se confunde siempre que trata de penetrar en los primeros principios de las cosas. Como no me propongo escribir un tratado de moral, y sí únicamente analizar los fundamentos de esta ciencia, me limitaré a caracterizar en cuanto me sea posible las ideas y sentimientos primordiales del orden moral sin descender a sus aplicaciones. Para esto procederé, como acostumbro, por el método analítico, descomponiendo el hecho consignado en el capítulo anterior, recorriendo varias exposiciones del mismo y señalando la insuficiencia y la

inexactitud de alguna de ellas antes de llegar a la única que me parece verdadera y cumplida.

206. ¿Qué es bien? ¿Qué es mal? Las cosas que son buenas o malas ¿por qué lo son? ¿En qué consiste su bondad o malicia? ¿Cuál es el origen de estas propiedades?

Se dice que es bueno lo que es conforme a la razón, lo que se hace con arreglo a la ley eterna, lo que es agradable a Dios; y malo lo que se opone a la razón, lo que contradice a la ley eterna, lo que es desagradable a Dios. Esto es verdad; pero ¿resuelve cumplidamente la cuestión en el terreno científico?

El valor moral del dictamen de la razón depende de su conformidad con la ley eterna; cuando, pues, para fundar el orden moral se echa mano de la primera se habla de una participación de la segunda; luego no se tienen con esto dos resoluciones de la cuestión, sino una sola.

Los actos no pueden ser agradables o desagradables a Dios sino en cuanto son conformes a la ley eterna; luego, el juzgar de la bondad o malicia de los actos por su relación al agrado o desagrado de Dios, es juzgarlos por su conformidad a la ley eterna.

Infiérese de lo dicho que acto conforme a razón, acorde con la ley eterna o agradable a Dios, aunque expresen diversos aspectos de una idea, no significan nada diferente en cuanto se trata de explicar los cimientos del orden moral.

207. Las prescripciones de la ley eterna no dependen de la *libre* voluntad de Dios, pues en tal caso se seguiría que Dios podría hacer lo bueno malo y lo malo bueno. La ley eterna no puede ser otra cosa que la razón eterna, o bien la representación del orden moral en el entendimiento divino. En tal caso la moralidad parece, según nuestro modo de concebir, que precede a su representación; esto es, que la moralidad está representada en el entendimiento divino porque ella es; pero no es porque esté representada. En el orden moral llegamos a un caso semejante al de las esencias metafísicas y geométricas. Las verdades geométricas, por ejemplo, son eternas en cuanto están representadas en la razón eterna, y esta representación supone una verdad intrínseca en ellas mismas y absolutamente necesaria, pues que de otro modo la representación podría ser falsa. Mas, como quiera que dicha verdad ha de tener algún fundamento eterno (lib. 4.º, caps. XXIV, XXV, XXVI y XXVII), y éste no se halla en los seres finitos, se le ha de buscar en el ser infinito por esencia, donde está la razón de todo. Su entendimiento representa la verdad, y por tanto es verdadero; pero esta misma verdad se funda en la esencia del mismo ser infinito, que la conoce.

208. Las verdades morales no se distinguen en este punto de las metafísicas; su origen está en Dios, la moral no puede ser atea. ¿Por qué se representan en Dios unas cosas como buenas y otras como malas? Buscar la razón de esto equivale a preguntar por qué

los triángulos no se representan circulares y los círculos triangulares. Si hay una necesidad intrínseca, o no podremos señalar la razón de ella, o de todos modos debemos llegar a una razón que no puede explicarse por otra razón. Siempre será preciso pararnos en un punto donde digamos: es así, y nada más. La ulterior satisfacción que en tal caso pudiéramos desear nos es imposible alcanzarla en no viendo intuitivamente la esencia infinita donde se halla la primera y la última razón de todo.

209. Para estar representadas las cosas como buenas o malas, y aun para concebirlas representadas como tales, es necesario que se les suponga bondad o malicia.

¿Qué es ser una cosa buena? Si decimos que es el ser representada como buena en el entendimiento divino hacemos entrar en la definición la misma cosa definida; siempre queda la dificultad: ¿qué significa ser representada como buena?

La bondad no puede consistir en la simple representación, de suerte que sea bueno todo lo que está representado en Dios, porque entonces se seguiría que todo es bueno porque todo está representado en Dios.

Luego, para que una cosa sea buena, no sólo debe ser representada, sino representada bajo tal o cual carácter que la constituya buena, en cuyo caso hallamos aún en pie toda la dificultad: ¿cuál es este carácter?

210. Aclaremos las ideas comparando una verdad metafísica con una verdad moral. Todos los diámetros de un mismo círculo son iguales; esta verdad no depende de ningún círculo particular, se funda en la misma esencia del círculo, y ésta a su vez, con todas sus propiedades y relaciones, se halla representada desde toda la eternidad en la esencia infinita, donde con la plenitud del ser hay la representación y el conocimiento de todas las participaciones finitas en que se pueden ejercer la sabiduría y la omnipotencia infinita. Todas las participaciones están sujetas al principio de contradicción; en ninguna de ellas se puede verificar que el ser deje de excluir al no ser y recíprocamente; de aquí dimana la necesidad de todas las propiedades y relaciones, sin las cuales no subsiste el principio de contradicción; entre ellas se cuenta la igualdad de todos los diámetros del mismo círculo.

211. Estas consideraciones sugieren la cuestión: ¿es posible explicar el orden moral del mismo modo que el metafísico y el matemático, manifestándole contenido en el principio de contradicción?

212. Es fácil de notar que en todas las verdades metafísicas y matemáticas se expresa o se niega la identidad. A es B, o A no es B; a esto se reducen todas las proposiciones posibles; ésta es la fórmula general de todas las verdades de un orden absoluto. De otra manera sucede en el orden moral, donde nunca se expresa nada absolutamente, como lo indica la misma forma de las proposiciones morales.

Dios es bueno. Aquí se expresa una verdad metafísica. Dios *debe ser* amado, o en otros términos: *se ha* de amar a Dios. Aquí se expresa una verdad moral. Nótese la diferencia: en un caso se dice *es,* absolutamente; en el otro, *debe ser, se ha, hay obligación de,* empleándose diferentes expresiones que todas significan una misma cosa, pero en todas ellas ha desaparecido el *ser* como afirmación absoluta. Al parecer ninguna proposición moral puede expresarse de esta manera, atendiendo a los elementos primitivos de nuestras ideas morales, porque en todas estas proposiciones se implica la idea del deber, que es esencialmente una idea relativa.

213. El amar a Dios es bueno. Ésta es una proposición moral cuya estructura parece contradecir lo que acabo de establecer. Aquí se encuentra una afirmación absoluta expresada simplemente por *es,* como en las proposiciones metafísicas o matemáticas. No obstante, por poco que se reflexione se echará de ver que este carácter absoluto desaparece si se atiende a la naturaleza del predicado. ¿Qué significa *bueno?* Henos aquí con una idea esencialmente relativa, lo cual comunicará este mismo carácter a la proposición que se presentaba como absoluta. El amar a Dios es bueno, significará: el amar a Dios es una cosa conforme a la razón o a la ley eterna, o agradable a Dios, o una cosa a que estamos obligados; siempre una idea relativa, jamás una idea absoluta como estas otras: ser, no ser, triángulo, círculo, etc., etc.

214. Bueno, dicen algunos, es lo que conduce al fin que corresponde al ser inteligente. Esta explicación no debe confundirse con la teoría del interés privado, teoría rechazada por la religión, por los sentimientos del corazón, y combatida por los pensadores más profundos; aquí, al hablar de fin, se trata de un fin último, superior a lo que suele entenderse por la expresión: interés privado. Sin duda que el llegar al último fin es un grande interés del ser inteligente; pero al menos este interés se toma en un sentido grandioso, que no alienta el desarrollo de un egoísmo mezquino.

Reconocida esta diferencia entre las dos doctrinas, diré que tampoco esta última me parece admisible. La bondad moral ha de ser conducente al fin; mas esto no constituye el carácter de la moralidad. En efecto: ¿qué se entiende por fin? Si se entiende el mismo Dios, acto moral será el acto que conduce a Dios, en cuyo caso permanece en pie la dificultad, pues que faltará saber qué se entiende por *conducir*. Si es el acarrear la felicidad, que consiste en la unión con Dios, *¿cómo* se acarrea esta felicidad? Cumpliendo lo que Dios ha mandado. Cierto; pero entonces preguntaremos: 1.° ¿Por qué el hacer lo que Dios ha mandado conduce a la felicidad? 2.° ¿Por qué Dios ha mandado unas cosas y ha prohibido otras, lo cual equivale a plantear de nuevo la cuestión de la moralidad intrínseca?

215. Además, la idea de felicidad nos ofrece una cosa muy distinta de la de moralidad. Imaginando un

ser que sacrifica toda su dicha por otros seres tendremos la idea de un ser altamente moral y, sin embargo, infeliz. Si la moralidad consistiese en la felicidad, la participación de la felicidad sería la participación de la moralidad; todo goce sería un acto moral, y sólo podría ser inmoral por no ser bastante vivo o bastante duradero. A medida que nos elevaríamos a la idea de un goce más duradero y vivo nos formaríamos la idea de una moralidad más alta; el goce más exento de disgusto sería el acto de moralidad más pura; y ¿quién no ve que esto trastorna nuestras ideas morales y repugna a nuestros sentimientos?

216. No basta decir que un ser moral alcanzará la felicidad, y que su felicidad será tanto mayor cuanto mayor haya sido su moralidad; esto sólo prueba que la felicidad es el premio de la virtud, pero no autoriza a confundir aquélla con ésta, el galardón con el mérito.

217. El confundir la moralidad con la dicha es reducir la moral a una combinación de cálculo, es despojar la virtud de ese brillo purísimo que nos atrae y encanta y que nos la hace parecer tanto más bella cuanto más unida está con el sufrimiento. Si identificamos la felicidad con la moralidad, el desinterés será un cálculo de interés, un sacrificio de un interés menor a un interés mayor, una pérdida en lo presente para ganar en el porvenir.

No, la moralidad de las acciones no es un negocio

de cálculo: el virtuoso alcanza premio, puede también desear este premio; mas para que el acto sea virtuoso se necesita algo más que la combinación para alcanzarle; es preciso que hallemos algo que haga el acto meritorio del premio, y ni siquiera concebimos que pueda estarle reservado el premio a ningún acto sino porque en sí mismo es meritorio.

Cuando Dios ha preparado castigos para unos actos y premios para otros ha debido hallar en ellos una diferencia intrínseca, y por esto les ha señalado destinos diferentes; pero, según el sistema que combatimos, los actos no serían buenos sino en cuanto conducentes al premio, y no habría ninguna razón porque condujesen a él los unos con preferencia a los otros. Esta razón se ha de encontrar en una diferencia intrínseca de los mismos, si no se quiere caer en el absurdo de que todas las acciones son indiferentes en sí mismas y que las malas podrían ser buenas y las buenas malas.

218. El ser conducente al bien de la humanidad es otro carácter incompleto de la moralidad de las acciones. Desde luego salta a la vista que esta moralidad sería solamente la humana, y, por tanto, no comprendería la moralidad intrínseca que consideramos común a todos los seres inteligentes.

219. Además, ¿de qué bien se trata? ¿En qué estado se considera la humanidad? ¿Se habla de una sociedad constituída en nación o de la humanidad propiamente dicha, de una generación o de muchas,

de su destino en la tierra o en el porvenir de la otra vida? ¿Se habla de su *bienestar* o de su desarrollo y perfeccionamiento, prescindiendo de su mayor o menor bienestar? Si la moralidad de las acciones se ha de tomar de su *conducencia*, por decirlo así, al bien general de la humanidad, ¿en qué consiste este bien supremo? ¿Es el desarrollo de la inteligencia, es el de la fantasía o del corazón; es el de las artes útiles que proporcionan goces materiales? No se puede entonces poner como término la perfección moral, pues que por el supuesto la moralidad sería un medio, y las acciones serían tanto más morales cuanto serían medios más útiles para lograr el bien general.

220. Decir que la moralidad es únicamente objeto del sentimiento, y que no se puede señalar otro carácter de lo bueno sino esa perfección misteriosa que sentimos en la virtud, es desterrar la moral como ciencia, cerrando completamente las puertas a toda investigación. No niego que hay en nosotros un sentimiento moral y que nuestro corazón abriga misteriosas simpatías por la virtud; pero creo que con este hecho es muy compatible el estudio científico de los fundamentos del orden moral. Es necesario reconocer el carácter primitivo de algunos hechos de nuestro espíritu y no empeñarse en querer explicarlo todo; pero conviene guardarse de la exageración, que en esto será tanto más peligrosa cuanto se cubrirá con el manto de la modestia.

CAPÍTULO XX

Explicación fundamental del orden moral

SUMARIO. — Hay algo moral, absoluto. Santidad de Dios. Una criatura sola. Carácter inmanente de la moralidad. Resultado contra erradas teorías. Sabiduría de la religión cristiana. El amor de Dios fundamento de toda moralidad. Si en Dios hay *deber*. La moralidad se puede expresar de un modo absoluto. El ser infinito se ama a sí mismo. Que todo se ordena a Dios. Cómo se ordenan a Dios las criaturas libres. Por qué Dios no es amado por la criatura necesariamente. La moralidad en la criatura es el amor explícito o implícito de Dios. Aplicaciones. Acto explícito del amor de Dios. Observación sobre los argumentos de analogía en pro del amor de Dios. Ejemplos de acciones morales en sí mismas ; cómo se malean por el fin. Grados en la moralidad. Aplicaciones de la teoría general a las ideas morales en particular. Cómo se concilian en esta teoría la moralidad y la utilidad. Diferencia entre ella y las de otros autores que admiten el amor de Dios como el primero de los deberes. Cómo se explican con ella las relaciones de la moral con nuestros afectos. Cómo se concilian el desinterés y la felicidad.

221. En la moralidad ha de haber algo absoluto. No es posible concebir una cosa relativa sola sin algo absoluto en que se funde. Además, toda relación implica un término de referencia, y, por consiguiente, aun cuando supongamos una serie de refe-

rencias, es necesario llegar al término último. Esto manifiesta por qué no satisfacen al entendimiento las explicaciones de la moralidad puramente relativas: la razón y hasta el sentimiento buscan algo absoluto en que puedan fijarse.

A más de este argumento puramente ontológico en favor de lo absoluto de la moralidad, hay otros más al alcance del común de los hombres y no menos concluyentes.

222. En el ser infinitamente perfecto concebimos santidad infinita independientemente de la existencia de las criaturas. ¿Y qué es la *santidad* infinita sino la perfección *moral* en un grado infinito? Esta razón es decisiva para todo el mundo, excepto los ateos: quien admite la existencia de Dios debe admitir su santidad; lo contrario repugna a la razón, al corazón, al sentido común. Luego existe algo moral absoluto; luego la moralidad en sí misma no puede explicarse por ninguna relación de las criaturas a un fin, pues que la moralidad en un grado infinito existiría aun cuando no hubiese habido ni hubiese jamás ninguna criatura.

223. Al concebir un ser inteligente criado concebimos también la moralidad como una ley inflexible a que sus acciones deben sujetarse. Es de notar que esta moralidad la concebimos aun suponiendo un ser inteligente enteramente solo; luego la moralidad no puede explicarse por la relación de unas criaturas con otras. Fingid un hombre enteramente solo sobre la

tierra, ¿podréis concebirle exento de toda moralidad? ¿Será igualmente bello en el orden moral el que trabaje para perfeccionar su entendimiento y desarrollar armónicamente todas sus facultades, o el que se abandone a instintos groseros, confundiéndose con los brutos por su estupidez y envilecimiento? Imaginad que desaparece la tierra y todo el universo corpóreo, y todos los seres criados, excepto una sola inteligencia: ¿podéis concebir a esta criatura enteramente exenta de toda ley moral? En sus pensamientos, en sus actos de voluntad, ¿podéis figuraros que sea todo indiferente y que la moralidad sea para ella una palabra sin sentido? Es imposible, si no queremos luchar abiertamente con nuestras ideas primitivas, con nuestros sentimientos más profundos, con el sentido común de la humanidad. He aquí, pues, otra prueba de que hay en el orden moral algo absoluto, una perfección intrínseca independiente de las relaciones mutuas de las criaturas, una belleza propia en ciertas acciones de la criatura inteligente y libre.

224. La imputabilidad de las acciones nos ofrece otro argumento en confirmación de la misma verdad. La moralidad no se mide nunca por el resultado; los quilates de ella se aprecian por lo *inmanente,* esto es, por los motivos que han impulsado a querer, por la mayor o menor deliberación que ha precedido al acto de la voluntad, por la mayor o menor intensidad de este mismo acto. Si alguna vez se atiende a los resultados, todo el valor moral que a éstos se atribuye nace de lo interior del alma: la

previsión o imprevisión de ellos, o la posibilidad o imposibilidad de preverlos; el haberlos querido o no; el habérselos propuesto como objeto principal o secundario; el haberlos deseado con ahinco o el haberlos arrostrado con dolor y repugnancia; estas y otras consideraciones semejantes se tienen presentes cuando se quieren apreciar y graduar el mérito o demérito de una acción que ha tenido tales o cuales resultados. De donde se infiere que éstos no significan nada en el orden moral sino en cuanto está expresado en ellos el acto de la voluntad.

225. Este carácter de *inmanencia,* esencial a los actos morales, destruye por su base todas las teorías que fundan la moralidad en combinaciones externas, sean las que fueren, y demuestra que el acto de un ser inteligente y libre es bueno o malo en sí mismo, prescindiendo absolutamente de todas sus consecuencias buenas o malas que de un modo u otro no hayan estado contenidas en el acto interno. Un hombre que, por un acto cuyas consecuencias no previese ni pudiese prever, perjudicase gravemente a todo el linaje humano sería inocente, y otro que con una intención dañada hiciese un gran beneficio a la humanidad entera sería un perverso. Un hombre salva a su patria por un sentimiento de vanidad o con un fin de ambición o de codicia: su acción salvadora no es mirada como un acto virtuoso. Otro, con la intención más desinteresada y pura, con el más ardiente anhelo de salvar a su patria, la compromete, por un error la pierde: este desventurado no deja de ser

un hombre virtuoso; la misma acción funesta en resultados es considerada como un acto de virtud.

226. ¿En qué consiste, pues, la moralidad absoluta? ¿Dónde se halla el manantial oculto del cual fluye ese raudal de belleza que todos sentimos, que lo inunda todo, hermoseándolo todo; ese raudal con cuya falta se marchitaría el mundo de las inteligencias?

Me parece que en este punto, como en muchos otros, la ciencia no ha notado bastante la admirable profundidad de la religión cristiana; ésta lo ha dicho todo con una palabra tan tierna como llena de sentido: *amor*.

Permítaseme llamar muy particularmente la atención de los lectores sobre la teoría que voy a desenvolver. Después de tantas dificultades como hemos amontonado hasta aquí sobre el fundamento del orden moral, necesario es que procuremos adquirir alguna luz sobre un objeto tan importante. Esta luz nos confirmará más y más una verdad que la ciencia nos pone de manifiesto repetidas veces: cuando se llega a los principios de las ciencias o a sus últimos resultados estad seguros de que las ideas cristianas no os serán inútiles y que os comunicarán alguna lección de trascendencia; en el edificio de los conocimientos humanos las hallaréis iluminando el cimiento y la cúpula.

No se imagine el lector que, en vez de una teoría científica, voy a ofrecerle un capítulo de mística: estoy seguro de que al concluir la lectura se hallará convencido de que, aun bajo el aspecto puramente

científico, hay en esta doctrina mucha más exactitud y profundidad que en otras cuyos autores se guardan de emplear la palabra *Dios*, como si este nombre augusto manchase las páginas de la ciencia.

227. La moralidad absoluta es el amor de Dios; todas las ideas y sentimientos morales son aplicaciones y participaciones de este amor.

Hagamos la prueba llevando este principio fecundo a todas las regiones del mundo moral.

¿Qué es la moralidad absoluta en Dios? ¿Cuál es el atributo del ser infinito que llamamos santidad? El amor de sí mismo, de su perfección infinita. En Dios no hay deber propiamente dicho, hay necesidad absoluta de ser santo, porque tiene necesidad absoluta de amar su perfección infinita. Así la moralidad en su sentido más absoluto, en su grado más alto, esto es, la santidad infinita, es independiente de todo libre albedrío. Dios no puede dejar de ser santo.

228. Pero se preguntará por qué Dios se *ha de* amar a sí mismo. Esta cuestión carece de sentido cuando se profundiza la materia sobre que versa, porque supone que se puede expresar exactamente en términos relativos lo que es enteramente absoluto. La proposición: Dios se *ha de* amar a sí mismo, no es exacta; la rigurosa exactitud sólo se halla en esta otra: Dios se ama a sí mismo, porque expresa de una manera absoluta un hecho absoluto. Si ahora se pregunta: ¿Por qué Dios se ama a sí mismo?, responderemos que tanto valdría preguntar: ¿Por

qué Dios se conoce a sí mismo, o por qué entiende la verdad, o por qué existe? En llegando a estas cuestiones nos encontramos en el origen primitivo, con cosas absolutas, incondicionales; entonces todo *porque* es absurdo.

229. Infiérese de esta doctrina que no es exacto que la moralidad no pueda ser expresada en una proposición absoluta. Ella en sí misma, en su grado infinito, es una verdad absoluta; implica una identidad cuyo opuesto es contradictorio; por manera que, considerada en su mayor altura, está no menos ligada con el principio de contradicción que todas las verdades metafísicas y geométricas. He aquí su fórmula más simple: El ser infinito se ama a sí mismo.

230. Continuemos desenvolviendo esta doctrina. Dios, en las profundidades de su inteligencia, ve desde toda la eternidad una infinidad de criaturas posibles. Encerrando en sí propio el fundamento de la posibilidad de las mismas y de todas las relaciones que las pueden enlazar entre sí o con su Criador, nada puede existir independiente de Dios; así no es posible que ningún ser deje de ordenarse a Dios. El fin que Dios se ha propuesto en la creación no puede ser otro que el mismo Dios, pues que antes de la creación nada existía sino Él, y después de la creación todas cuantas perfecciones se hallan en las criaturas las tiene Dios formal o virtualmente en un grado infinito. Luego este orden de todas las criaturas a Dios como a último fin es una condición inseparable

de las mismas, condición vista por Dios desde toda la eternidad en todos los mundos posibles. Todo lo que ha sido criado y todo lo que puede serlo es la realización de una idea divina de lo que está representado en el entendimiento infinito y con las propiedades absolutas o relativas que se hallen preexistentes en aquella representación. Así, todo cuanto existe y puede existir debe hallarse sometido a la condición de ordenarse a Dios, sin lo cual su existencia sería imposible.

231. Entre las criaturas en que se realiza la representación preexistente en el entendimiento divino las hay dotadas de voluntad; ésta es la inclinación a lo conocido, y significa un principio de las determinaciones propias mediante un acto de inteligencia. Si la criatura conociese intuitivamente a Dios, su acto de voluntad sería necesariamente moral, porque sería necesariamente un acto de amor de Dios. La rectitud de la voluntad criada sería entonces un incesante reflejo de la santidad infinita o del amor que Dios se tiene a sí propio. En tal caso la perfección moral de la criatura tampoco sería libre; mas no dejaría por esto de ser perfección moral y en un grado eminente. Habría entonces una perpetua conformidad de la voluntad criada con la voluntad infinita, porque la criatura, amando a Dios con una feliz necesidad, no querría ni podría querer otra cosa que lo que quisiese el mismo Dios. La moralidad de la voluntad criada sería esta conformidad perenne con la voluntad divina, conformidad que no se distinguiría del acto

moral y santo por esencia: el amor de la criatura al ser infinito.

Pero cuando el conocimiento de Dios no es intuitivo, cuando la idea que de Él tiene la criatura es un concepto incompleto y que encierra varias nociones indeterminadas, el bien infinito en sí mismo no es amado por necesidad, porque no es conocido como es en sí mismo. La voluntad tiene una inclinación al bien, pero al bien indeterminadamente; y, por tanto, no siente una inclinación necesaria hacia ningún objeto real. El bien se le ofrece bajo una idea general e indeterminada, con aplicaciones muy varias, y hacia ninguna de ellas se inclina con necesidad absoluta; de aquí dimana su libertad para salirse del orden visto por Dios como conforme a sus soberanos designios, en lo cual la libertad, lejos de ser una perfección, es un defecto, que nace de la debilidad del conocimiento del ser que la posee.

232. La criatura racional, conformándose en sus actos con la voluntad de Dios, realiza el orden que Dios quiere; amando este orden ama lo que Dios ama. Si, aunque realice este orden, la criatura en su libertad no ama el mismo orden, y procede por motivos independientes de él, su voluntad, ejecutando materialmente el acto, no ama lo que Dios ama, y he aquí la línea divisoria de la moralidad y de la inmoralidad. La moralidad del acto propiamente dicha consiste en la conformidad explícita o implícita de la voluntad criada con la voluntad divina, y esa perfección misteriosa que descubrimos en los actos morales, esa her-

mosura que nos encanta y atrae, no es otra cosa que la conformidad con la voluntad divina; el carácter absoluto que encontramos en la moralidad es el amor explícito o implícito de Dios, y, por consiguiente, un reflejo de la santidad infinita o del amor con que Dios se ama a sí mismo.

Hagamos aplicaciones de esta doctrina, que se muestra tanto más exacta cuanto más se la hace descender al terreno de los hechos.

233. El amar a Dios es un acto bueno moralmente; el aborrecer a Dios es un acto malo moralmente y de una fealdad la más detestable. ¿Dónde está la moralidad del acto del amor de Dios? En el acto mismo, reflejo de la moralidad absoluta o de la santidad infinita, que consiste en el amor que Dios tiene a su perfección infinita; he aquí una prueba palpable de la verdad de la teoría que estamos exponiendo. El amor de la criatura al Criador ha sido siempre mirado como un acto esencialmente moral, como lo más puro de la moralidad, en lo que se manifiesta que, en el orden secundario y finito, este acto es la más pura y fiel expresión de la moralidad absoluta.

234. Al preguntarse la razón de por qué debemos amar a Dios se suelen recordar los beneficios que nos dispensa, el amor que nos tiene, y hasta se suele aducir el ejemplo del amor que debemos a nuestros amigos y bienhechores, y sobre todo a nuestros padres; estas razones son ciertamente muy buenas para hacer palpable en cierto modo la moralidad del acto y con-

mover nuestro corazón, pero no satisfacen completamente en el terreno de la ciencia. Porque, si pudiésemos dudar de que debemos amar al ser infinito, autor de todas las cosas, claro es que dudaríamos también de que debiésemos amar a los padres, a los amigos y bienhechores. Luego el amor a éstos se ha de fundar en algo más elevado, si no queremos que, al preguntársenos por qué debemos amarlos, nos quedemos sin ninguna respuesta.

235. El querer perfeccionar el entendimiento es un acto moral en sí mismo. ¿De dónde nace la moralidad del acto? Helo aquí. Dios, al dotarnos de inteligencia, ha querido evidentemente que usásemos de ella. El uso de la misma, pues, entra en el orden conocido y querido por Dios; al querer esto queremos lo que Dios quiere; amamos este orden que Dios amaba desde toda la eternidad, como una realización de sus soberanos designios; por el contrario, si la criatura no perfecciona sus facultades intelectuales, y en uso de su libertad las deja sin ejercicio, se aparta del orden establecido por Dios; no quiere lo que Dios quiere, no ama lo que Dios ama.

236. Al perfeccionar estas facultades puede el hombre hacerlo meramente para proporcionarse el goce que le produce la alabanza de sus semejantes; en este caso realiza el orden de la perfección del entendimiento, pero no lo realiza amando este orden en sí mismo, sino por amor de una cosa distinta que no entra en el orden querido por Dios, porque es eviden-

te que Dios no nos ha dotado de facultades intelectuales para el estéril objeto de alabarnos unos a otros. He aquí, pues, la diferencia que conocemos, que sentimos, entre dos acciones iguales, hechas con fines diferentes: la voluntad del uno perfecciona el entendimiento como una simple realización del orden divino: no acertamos tal vez a explicar lo que encontramos allí, pero de cierto sabemos que aquella voluntad es recta; el otro hace lo mismo, quiere lo mismo, pero deja mezclar un motivo ajeno a este orden, y el entendimiento y el corazón nos dicen: Este acto con que se hace un *bien* no es *bueno;* esto no es virtud, es miseria.

237. Hay una persona necesitada que, sin embargo, tiene muchas probabilidades de mejorar pronto de fortuna. Léntulo y Julio le dan cada cual una limosna. Léntulo da su limosna sólo con el fin de que el socorrido, cuando mejore de fortuna, se acuerde del bienhechor y le favorezca si éste lo necesita. La acción de Léntulo no tiene ningún valor moral: al juzgarla se ve una combinación de cálculo, no un acto virtuoso. Julio da la limosna sólo por socorrer al infeliz que le inspira lástima, sin pensar en la retribución con que el socorrido le pueda corresponder: la acción de Julio es bella moralmente, es virtuosa. ¿De dónde la diferencia? Léntulo hace el bien aliviando al necesitado; pero no con el amor del orden íntimo que hay en su acto, sino torciendo este orden hacia sí mismo. Dios, queriendo que los hombres necesitasen unos de otros, ha querido también que se socorrieran;

el socorrer, pues, simplemente para aliviar al necesitado es realizar simplemente el orden querido por Dios; el aliviar para un fin particular es realizar este orden, no como se halla establecido por Dios, sino como le combina el hombre. Hay *complicación* de miras; falta la *sencillez* de intención, esa sencillez tan recomendada por el cristianismo y que aun en la región de la filosofía encierra un sentido tan profundo.

238. Atendiendo al orden puramente natural se descubre que todas las obligaciones morales tienen en último resultado un objeto *útil,* así como todas las prohibiciones se dirigen a prevenir un *daño;* mas para la moralidad no basta el querer la utilidad de ella, se necesita querer el orden mismo, de donde la utilidad resulta; siendo de notar que, con cuanta más reflexión, con cuanto más amor se quiere este orden, sin mezcla de miras heterogéneas, tanto más moral es el acto.

Socorrer al pobre con la *simple* mira de aliviarle, con amor hacia el pobre, es un acto virtuoso; socorrerle con este amor y con la reflexión *explícita* de que se cumple con un *deber* de humanidad es todavía más virtuoso; socorrerle con el pensamiento en Dios, viendo en el pobre a un hombre, imagen de Dios, y a quien Dios nos manda amar, es un acto todavía más virtuoso; socorrerle aun contra los impulsos del propio corazón, agriado quizás por un resentimiento o agitado por otras pasiones, y dominarse a sí mismo con una voluntad firme por amor de Dios, es ya un acto de virtud heroica. Nótese bien: la perfección moral

del acto se aumenta a proporción de que se quiere la cosa en sí misma con más reflexión y amor, y llega al más alto punto cuando en la cosa amada se ama al mismo Dios. Si las miras son egoístas el orden se pervierte y la moralidad se disipa; cuando no hay miras de egoísmo y se obra principalmente a impulsos del sentimiento la acción ya es bella, pero su carácter es más bien de sensibilidad que de moralidad; mas cuando, con el corazón desgarrado por el dolor del sacrificio, la voluntad, precedida por la reflexión, manda este sacrificio y se cumple el deber, porque es un deber, o quizá se hace un acto *no* obligatorio, por el amor a su bondad moral y porque el acto es agradable a Dios, vemos en la acción algo tan bello, tan amable, tan digno de alabanza, que nos quedaríamos desconcertados si se nos preguntase entonces la razón del sentimiento respetuoso que experimentamos hacia la persona que por tan nobles motivos se sacrifica por sus semejantes.

Con arreglo a estos principios podemos fijar clara y exactamente las ideas morales.

239. La moralidad absoluta, y por consiguiente el origen y tipo de todo el orden moral, es el acto con que el ser infinito ama su perfección infinita. Éste es un hecho absoluto, del cual no podemos señalar ninguna razón *a priori*.

En Dios no hay deber *propiamente* dicho; hay necesidad absoluta de ser santo.

240. El acto esencialmente moral en toda criatura es el amar a Dios. Es imposible fundar

la moralidad de este acto en la moralidad de otro acto.

241. Los actos de la criatura son morales en cuanto participan explícita o implícitamente de este amor.

242. Cuando la criatura ve intuitivamente a Dios le ama necesariamente, y así todos sus actos, llevando este augusto sello, son necesariamente morales.

243. Cuando la criatura no ve intuitivamente a Dios ama necesariamente el bien en común, o sea bajo una idea indeterminada; pero no ama necesariamente ningún objeto en particular.

244. En este amor hacia el bien en común sus actos libres son morales cuando su voluntad quiere el orden que Dios ha querido, sin mezclar combinaciones ajenas o contrarias a este orden.

245. Para ser moral un acto no es necesario que el que lo hace piense explícitamente en Dios, ni que su voluntad le ame explícitamente.

246. El acto será tanto más moral cuanto vaya acompañado de más reflexión sobre su moralidad y sobre su conformidad con la voluntad de Dios.

247. El sentimiento moral es un sentimiento que se nos ha dado para percibir la belleza del orden que-

rido por Dios: es, por decirlo así, un *instinto* de amor de Dios.

248. Como este sentimiento es innato, indeleble e independiente de la reflexión, lo experimentan hasta los ateos.

249. La idea de obligación moral o deber resulta de dos ideas: orden querido por Dios; libertad física de apartarse de este orden. Dios, otorgándonos la vida, ha querido que procurásemos conservarla; pero el hombre es libre y a veces se suicida. El que conserva su vida cumple con un deber; el que se mata le infringe. Así en la idea del deber entra la de libertad física, que no puede ejercerse en cierto sentido sin salir del orden querido por Dios.

250. La pena es una sanción del orden moral; sirve para suplir la necesidad imposible para los seres libres. Las criaturas que obran sin conocimiento cumplen su destino por necesidad absoluta; los seres libres cumplen su destino, no por necesidad absoluta, sino por la especie de necesidad producida por la vista de un resultado doloroso.

251. Aquí se palpa la diferencia entre el mal físico y el mal moral aun en el mismo ser libre: el físico es el dolor; el moral es el desviarse del orden querido por Dios.

252. Ilícito es lo contrario a un deber.

253. Lícito es todo lo que no se opone a ningún deber.

254. Ley eterna es el orden de los seres inteligentes querido por Dios con arreglo a su santidad infinita.

255. Acciones intrínsecamente morales son las que forman parte del orden que Dios (supuesta la voluntad de criar tales o cuales seres) ha querido por necesidad, en fuerza del amor de su perfección infinita. Semejantes acciones están mandadas porque son buenas.

256. Las acciones que son buenas porque están mandadas son las que forman parte del orden querido por Dios libremente y del cual ha dado conocimiento a sus criaturas.

257. El mandato de Dios es su voluntad comunicada a la criatura. Si esta voluntad es necesaria, el precepto es natural; si esta voluntad es libre, es positivo.

258. Atendiendo a lo puramente natural, el orden querido por Dios es el que conduce a la conservación y perfección de los seres criados. Las acciones serán morales cuando se conformen con este orden.

259. La perfección natural de los seres consiste en el uso de sus facultades acomodado al fin a que su misma naturaleza los muestra destinados.

260. La naturaleza ha encargado a cada individuo el cuidado de su propia conservación y perfección.

261. La imposibilidad natural de que el hombre viva solo indica que la conservación y perfección de los individuos se ha de conseguir en sociedad.

262. La primera sociedad es la de familia.

263. Los padres deben alimentar y educar a sus hijos, porque sin esto no puede conservarse el linaje humano.

264. Los deberes conyugales nacen del orden necesario para la conservación y perfección de la sociedad de familia, indispensable para la conservación del humano linaje.

265. Cuanto más necesario es el enlace de un acto con la conservación y perfección de la familia, más necesaria es su moralidad y, por consiguiente, menos sujeta a modificaciones.

266. La inmoralidad de los actos contrarios al pudor, y muy especialmente los contrarios a la naturaleza, se funda en grandes razones de un orden in-

dispensable para la conservación del individuo y de la especie.

267. Las pasiones, por lo mismo que son ciegas, es evidente que nos han sido dadas como medios, no como fines.

268. Luego, cuando la satisfacción de las pasiones se toma, no como un medio, sino como un fin, el acto es inmoral. Un ejemplo sencillo aclarará esta idea. El placer de la comida tiene un objeto muy útil para la conservación del individuo; así el comer *con* placer no es nada malo, sino bueno; pero el comer *por* el placer de la comida es invertir el orden: el acto no es bueno. La misma acción que en el primer caso es muy racional, en el segundo es un acto de *glotonería*. Así lo juzga el sentido común sin necesitar de análisis.

269. Viviendo el hombre solo, el uso de su libertad física no perjudicaría jamás sino a sí mismo; el límite moral de su libertad sería el de satisfacer sus necesidades y deseos con arreglo al dictamen de la razón. Pero viviendo los hombres en sociedad, el ejercicio de la libertad física del uno tropieza por necesidad con el del otro; para impedir el desorden es necesario restringir un poco la libertad física de cada uno y someterlos a todos a un orden conforme a razón y conducente al bien general: he aquí la necesidad de una legislación civil. Ésta no puede establecerse ni conservarse por sí sola: he aquí la ne-

cesidad de un poder público. El objeto de la sociedad es el bien general, con sujeción a los principios de la moral eterna; este mismo es el objeto del poder público.

270. Con la teoría que precede se explica satisfactoriamente el doble carácter que presenta el orden moral: lo absoluto y lo relativo. La razón, el sentido común, el corazón nos obligan a reconocer en el orden moral algo absoluto, independiente de la consideración de la utilidad: esto se explica elevándose a un acto absoluto de perfección absoluta, y mirando la moralidad de las criaturas como una participación de aquel acto. La razón y la experiencia nos enseñan que la moralidad de las acciones tiene resultados *útiles;* esto se explica observando que en aquel acto absoluto está comprendido el amor del orden que había de reinar entre los seres criados para cumplir sus destinos. Este orden, pues, era a un tiempo *querido* por Dios y *conducente* al fin especial de cada criatura; será, pues, a un mismo tiempo *moral* y *útil.*

271. Pero los dos caracteres se conservan siempre esencialmente distintos: el primero lo *sentimos;* el segundo lo *calculamos.* Cuando nos falta el primero somos *malos;* cuando el segundo somos *desgraciados.* El resultado doloroso es *pena,* si nuestra voluntad ha infringido a sabiendas el orden; cuando no, es simplemente *desdicha.*

272. Permítaseme lisonjearme con la idea de que esta teoría es algo más satisfactoria que las que han excogitado algunos filósofos modernos para explicar la naturaleza absoluta de la moralidad. He necesitado de la idea de Dios, es cierto, porque no concibo orden moral en quitando a Dios del mundo. Sin la idea de Dios la moralidad no puede ser otra cosa que un sentimiento ciego, tan absurdo en su objeto como en sí mismo; la filosofía que no lo funde en Dios no podrá llegar jamás a una explicación científica: deberá limitarse a consignar el hecho como una necesidad, cuyo carácter y origen se ignoran del todo.

273. Añadiré una observación que compendia toda mi teoría y que pone de manifiesto lo que la diferencia de las otras, que reconocen en Dios el fundamento del orden moral y el amor de Dios por el primero de los deberes. Los sistemas a que me refiero suponen la idea de moralidad distinta de la del amor de Dios, pero yo digo que la *esencia* de la moralidad es el mismo amor de Dios. Así afirmo que la santidad infinita es *esencialmente* el amor con que Dios se ama a sí mismo; que el acto primitivo y esencialmente moral de la criatura es el amor a Dios; que la moralidad de todas sus acciones consiste en conformarse explícita o implícitamente con la voluntad de Dios, lo que equivale a un amor explícito o implícito de Dios.

Uno de los resultados más notables de esta teoría, que pone la esencia de la moralidad en el amor

de Dios o del bien infinito, es el que hace desaparecer la diferencia entre la forma de las proposiciones metafísicas y las morales, manifestando cómo el *se debe* y *se ha*, que se encuentra en éstas, se reduce al *es* absoluto de aquéllas (véanse los §§ 210, 211, 212 y 213). He aquí la aplicación de este importante resultado.

La proposición: El amar a Dios *es* bueno moralmente, es una proposición absoluta e idéntica, porque la bondad moral no es otra cosa que el amor de Dios.

La proposición: El amar al prójimo es bueno, se reduce a la primera, porque amar al prójimo es un cierto modo de amar a Dios.

La proposición: El socorrer al prójimo es bueno, se reduce a la anterior, porque socorrer es amar.

La proposición: El hombre *debe* conservar su vida, se explica por esta otra absoluta: La conservación de la vida del hombre *es* querida por Dios. Así la palabra *debe* significa la necesidad de que el hombre conserve su vida si no quiere oponerse al orden querido por Dios.

Estos ejemplos bastan para que se vea con cuánta facilidad pueden reducirse a una forma absoluta las proposiciones morales. Esto no alcanzo de qué manera se podrá conseguir si, en vez de decirse: el amor de Dios es la misma moralidad, se dijese: el amor de Dios es un acto moral, distinguiendo entre el amor y la moralidad.

274. Sea cual fuere el juicio que se forme de esta explicación, no puede negarse que con ella se reconoce una sabiduría profunda, aun ateniéndonos al

solo orden natural y filosófico, en aquella admirable doctrina del divino Maestro en que llama al amor de Dios el mayor y el primero de los mandamientos y en que, cuando quiere señalar el carácter del bien moral, recuerda muy especialmente el cumplimiento de la voluntad divina.

275. Puesta la esencia de la moralidad en el amor, lo moral debe parecernos bello, porque nada más bello que el amor; debe ser agradable al alma, porque nada más grato que el amor. Entonces se comprende también por qué las ideas de desinterés, de sacrificio se nos presentan tan bellas en el orden moral y nos hacen rechazar instintivamente la teoría del interés propio: nada más desinteresado que el amor; nada más capaz de grandes sacrificios que el amor.

276. Así el egoísmo queda desterrado del orden moral: Dios se ama a sí mismo porque es infinitamente perfecto; fuera de sí no encuentra nada que amar que Él no haya criado. El amor que tiene a las criaturas es completamente desinteresado, porque nada puede recibir de las mismas. La criatura se ama a sí propia y ama también a las demás; pero este amor no es de un egoísmo estrecho, sino que ama en sí misma y en sus semejantes el reflejo del bien infinito. Desea unirse con el bien supremo, y en esto pone su última felicidad; pero este deseo lo enlaza con el amor del bien supremo en sí mismo, y no le ama precisamente porque de ello deba resultar su propia felicidad.

CAPÍTULO XXI

Ojeada sobre la obra

277. Llego al término de mi trabajo, y así conviene echar una ojeada sobre el largo camino que acabo de recorrer.

Me había propuesto examinar las ideas fundamentales de nuestro espíritu, ya considerado en sí mismo, ya en sus relaciones con el mundo.

278. Con relación a los objetos hemos encontrado en nuestro espíritu dos hechos primitivos: la intuición de la extensión; la idea del ente. En la intuición de la extensión se funda toda la sensibilidad objetiva; en la idea del ente se funda todo el orden intelectural puro en lo tocante a las ideas indeterminadas. De la idea del ente hemos visto salir las de identidad, distinción, unidad, número, duración, tiempo, simplicidad, composición, finito, infinito, necesario, contingente, mutable, inmutable, substancia, accidente, causa, efecto.

279. En el orden subjetivo hallamos como hechos de conciencia la sensibilidad o el ser sensitivo (incluyendo en esto no sólo la sensación, sino también el sentimiento), la inteligencia y la voluntad, lo que nos da ideas intuitivas de modos de ser determinados y distintos del de los seres extensos.

280. Así todos los elementos de nuestro espíritu se reducen a las ideas intuitivas de extensión, de sensibilidad, inteligencia y voluntad, y a las ideas indeterminadas, que a su vez se fundan todas en la idea de ser.

281. De la idea de ser combinada con la del no ser nace el principio de contradicción, que por sí da origen solamente a conocimientos indeterminados. Para que la ciencia tenga un objeto realizable es necesario que el ser se le presente bajo alguna forma. Nuestra intuición nos ofrece dos: extensión y conciencia.

282. La conciencia nos ofrece tres modos de ser: sensibilidad o el ser sensitivo, inteligencia y voluntad.

283. La extensión considerada en toda su pureza, cual la imaginamos en el espacio, es la base de la geometría.

284. La misma extensión modificada de varias maneras y puesta en relación con nuestra sensibili-

dad es la base de todas las ciencias naturales o que tienen por objeto el universo corpóreo.

285. La inteligencia da origen a la ideología y a la psicología.

286. La voluntad, en cuanto movida por fines, da origen a las ciencias morales.

287. La idea de ser engendra el principio de contradicción, y con él, las ideas generales e indeterminadas, de cuya combinación nace la ontología, y que además circulan por todas las demás ciencias como un flúido vivificante.

288. Así concibo el árbol de las ciencias humanas: examinar las raíces de este árbol era mi objeto en la FILOSOFÍA FUNDAMENTAL.

FIN DEL TOMO CUARTO Y ÚLTIMO

ÍNDICE DEL TOMO CUARTO

LIBRO OCTAVO

Lo infinito

CAPÍTULO I

Ojeada sobre el estado actual de la filosofía

Uso de ciertas palabras. Qué indican. Filosofía del siglo pasado. Reacción. Carácter del panteísmo actual. Cómo se aviene con lo infinito. Por qué la nueva filosofía se coloca en el *yo*. Indicio de una aspiración sublime. Sus pretensiones orgullosas e infundadas. No inventa ni restaura la verdad. . . 5

CAPÍTULO II

Importancia y anomalía de las cuestiones sobre la idea de lo infinito

Importancia del examen de esta idea. Anomalía. Disputas sobre su naturaleza y existencia. Hecho que ellas indican 12

CAPÍTULO III

Si tenemos idea de lo infinito

Tenemos esta idea. Prueba. Lo infinito y lo indefinido. La idea de lo infinito es fija. Ejemplo. La dis-

tinción entre lo infinito y lo finito se funda en el principio de contradicción 15

CAPÍTULO IV

El límite

Negaciones que afirman. El límite filosófico y el matemático. Lo finito envuelve negación. Lo infinito afirmación 20

CAPÍTULO V

Consideraciones sobre la aplicación de la idea de lo infinito a la cantidad continua y a la discreta en cuanto se expresa en series

Posibilidad de aplicar dicha idea a muchos órdenes. Razones en pro y en contra de la infinidad lineal, de la numérica expresada en series, de la de las superficies y sólidos. 23

CAPÍTULO VI

Origen de la vaguedad y aparentes contradicciones en la aplicación de la idea de lo infinito

Las dificultades en la aplicación de la idea prueban su existencia. Vaguedad de la misma. No es intuitiva. Qué sería si fuese intuitiva. Efecto de su naturaleza actual. Carácter de las ideas indeterminadas. 28

CAPÍTULO VII

Explicación fundamental de la idea abstracta de lo infinito

El límite y varias negaciones del mismo. Cómo generalizamos estas ideas. Ser y negación de límite constituyen la idea abstracta de lo infinito. No nos hace conocer una *cosa* infinita. Ejemplos de otras ideas semejantes 33

CAPÍTULO VIII

Se comprueba con aplicaciones a la extensión la definición de la infinidad

De qué provienen las anomalías en la aplicación. Infinidad de una recta. De un valor lineal. Se explican las contradicciones aparentes. Si se concibe un valor lineal absolutamente infinito. Diferencia entre su concepto y su intuición sensible. 38

CAPÍTULO IX

Concepto de un número infinito

Cómo se forma esta idea. No representa nada determinado. Aplicaciones 44

CAPÍTULO X

Concepto de la extensión infinita

En qué consiste. Su imaginación es imposible. Observaciones sobre una dificultad del párrafo 40. . 49

CAPÍTULO XI

Sobre la posibilidad de la extensión infinita

Dificultad sobre la posibilidad intrínseca y extrínseca. Omnipotencia. Solución 52

CAPÍTULO XII

Solución de varias dificultades contra la posibilidad de una extensión infinita

La que se funda en la relación de las propiedades con la substancia. La que estriba en la diferencia entre lo finito y lo infinito. Varias consideraciones sobre estas diferencias. Nueva dificultad fundada en la aparición y desaparición de extensiones infinitas. 55

CAPÍTULO XIII

Si existe la extensión infinita

Opinión de Descartes y de Leibniz. Observaciones del autor 63

CAPÍTULO XIV

Sobre la posibilidad de un número infinito actual

Si existiese no se podría multiplicar. No se puede expresar ni algebraica ni geométricamente. Infinidad de especies y de individuos. Posibilidad de especies infinitas. Si hay un límite en la perfectibilidad de las especies. Imposibilidad de la existencia simultánea de todas las modificaciones. Con esto se demuestra la imposibilidad de un número infinito actual 66

CAPÍTULO XV

Idea del ser absolutamente infinito

Dificultades de esta idea. Si se explica bastante con la idea de un ser sin negación de ser. Qué es la perfección. Se ha de hallar con propiedades formales en el ser infinito. Qué se entiende por *toda* perfección. Dos negaciones. Se debe afirmar del ser infinito todo lo que no implica contradicción. . . . 77

CAPÍTULO XVI

Se afirma de Dios toda la realidad contenida en los conceptos indeterminados

Reseña. Ser. Substancia. Simplicidad. Causalidad. Necesidad 83

CAPÍTULO XVII

Cómo se afirma de Dios todo lo no contradictorio contenido en las ideas intuitivas

Sensibilidad pasiva. Materia. Sensibilidad activa. Inteligencia. Voluntad. Libertad 86

CAPÍTULO XVIII

La inteligencia y el ser absolutamente infinito

Cómo concibe a Dios la humanidad. Caracteres de la inteligencia: es activa, inofensiva, pura. Engendra la libertad y la moral. Idea del ser absolutamente infinito 92

CAPÍTULO XIX

Resumen 97

LIBRO NOVENO

La substancia

CAPÍTULO I

Nombre e idea general de la substancia

Existencia de la idea. Su falta de claridad. Su importancia. No se debe comenzar por una definición. Método. Nombre. Expresa algo constante entre las mudanzas 103

CAPÍTULO II

Aplicación de la idea de substancia a los objetos corpóreos

Explicaciones analíticas. Cómo se aplica a los cuerpos. Cómo y por qué no se aplica a las sensaciones. Particularidad de la extensión. Lazo de las sensaciones. 107

CAPÍTULO III

Definición de la substancia corpórea

Dificultad. Aplicación. Análisis de las ideas que componen la de substancia corpórea. Resultado. Con los accidentes la substancia se nos manifiesta . . 113

CAPÍTULO IV

Relaciones de la substancia corpórea con sus accidentes

Incluye multiplicidad. Disposición de partes. El accidente depende de la substancia, no ésta de aquél. Aplicación a las figuras. Cambios de figuras. Cómo entre éstas hay semejanza y no identidad. Se explica el sentido de la *comunicación* del movimiento. 117

CAPÍTULO V

Consideraciones sobre la substancia corpórea en sí misma

Necesidad de accidentes para su determinación. Esto es según nuestro modo de concebir. Identidad de la substancia corpórea. Reseña de opiniones. Ignorancia del hombre sobre este punto 123

CAPÍTULO VI

Substancialidad del yo humano

Cómo se halla la unidad en los cuerpos. La unidad del yo. Su permanencia. 128

CAPÍTULO VII

Relaciones de la proposición «yo pienso» con la substancialidad del yo

Los fenómenos internos se distinguen individualmente. También los semejantes. Observaciones sobre el *recuerdo*. Todos los fenómenos pasan en nuestro interior para no volver. Sin sujeto formarían una serie sin ley ni lazo. Sin la substancialidad del alma no se podría decir : yo pensaba, yo pienso ; sino : había pensamiento, hay pensamiento . . . 131

CAPÍTULO VIII

Consideraciones sobre la intuición que el alma tiene o puede tener en sí misma

Existencia de cierta intuición. Cómo se implica en todas las afecciones internas. Su unidad probada por la misma variedad. Si esto se negase se negaría el testimonio de la conciencia. Conocemos el alma como objeto. Conjeturas sobre la posibilidad de otras intuiciones. El alma sola separada . . . 135

CAPÍTULO IX

Examen de la opinión de Kant sobre los argumentos con que se prueba la substancialidad del alma

Motivo personal de su opinión. Mala exposición del argumento. Cómo debe presentarse. Cómo aplica aquí su errada teoría sobre las categorías puras. Dos sentidos de la palabra *sujeto*. Ninguno es exclusivo al tratar del alma. No se necesita la intuición sensible. Su falso supuesto sobre el argumento psicológico. No se prescinde de la experiencia. Contradicción de Kant cuando confiesa la presencia del yo en todo pensamiento. La interrupción del pensamiento confirma la permanencia del alma. Demostración. 140

CAPÍTULO X

Examen de la opinión de Kant sobre el argumento que él llama el paralogismo de la personalidad

Inexactitud en el uso de la palabra *persona*. Equivocada expresión de la identidad de conciencia. Identidad del yo con respecto a un observador extraño. Singular explicación de la transmisión de la conciencia. Metáfora del *lazo*. Para la transmisión no basta la sucesión. Se estrecha a Kant, fijando más el estado de la cuestión. Confesión de Kant sobre la necesidad de la conciencia de la identidad. Con-

secuencias de no admitir esta necesidad por criterio legítimo. 155

CAPÍTULO XI

Simplicidad del alma

Qué se entiende por simple. Prueba del sentido íntimo en pro de la simplicidad del alma. Otra fundada en la misma naturaleza del pensamiento. Otra fundada en el acto de voluntad. Que el pensamiento no puede ser un producto de distintas substancias. Dilema fundado en la divisibilidad. . . 169

CAPÍTULO XII

Examen de la opinión de Kant sobre el argumento con que se prueba la simplicidad del alma

Sofisma de Kant. No es verdad que todo pensamiento resulte de muchas representaciones. Cómo en la diversidad de las representaciones hay la unidad. Semejanza del movimiento. Grosería de esta idea. Un ejemplo de la mecánica. Disparidad. Resultado en contra de los adversarios. Cómo podemos sacar de la experiencia la unidad del sujeto pensante. Valor de la experiencia. Su enlace con las verdades necesarias. Cómo la demostración se extiende a todos los sujetos pensantes. Indeterminación del conocimiento que tenemos del alma. Doctrina de Santo Tomás 176

CAPÍTULO XIII

Cómo la idea de substancia es aplicable a Dios

No es esencial a toda substancia el ser mudable. Cotejo de dos definiciones de las escuelas. Que puede existir una substancia inmutable. Cómo conviene a Dios toda la perfección encerrada en la idea de substancia 193

CAPÍTULO XIV

Una aclaración importante y un resumen

Cómo se entiende que la substancia es subsistente por sí misma. Dos relaciones : negación de inherencia y negación de dependencia. Se fijan las ideas sobre este punto. Resumen 197

CAPÍTULO XV

El panteísmo examinado en el orden de las ideas

Dos métodos : la idea y la experiencia. Una pregunta a los panteístas. Sobre la palabra substancia. El ser necesario no excluye la existencia de los contingentes. Experiencia fundada en las mismas ideas. Tampoco excluye la substancia de los contingentes. Prueba. Principal sofisma de los panteístas. Clave de la solución. 200

CAPÍTULO XVI

El panteísmo examinado en el orden de los hechos externos

Multiplicidad en el mundo externo. Legitimidad del criterio de los sentidos para la multiplicidad. La extensión encierra esencialmente multiplicidad. Necesidad del idealismo en el panteísmo. La doctrina de Descartes sobre la extensión es contraria al panteísmo. La extensión no puede ser atributo ni modificación de una substancia simple. Argumento concluyente contra Spinosa 206

CAPÍTULO XVII

El panteísmo examinado en el orden de los hechos internos

El panteísmo está en contradicción con la distinción entre el *yo* y el *no yo*. Es contrario a la experiencia de la comunicación de los espíritus. Absurdo de

una conciencia única. Sentido común. Sentido íntimo. Individualidad de la conciencia 211

CAPÍTULO XVIII

Sistema panteísta de Fichte

Legítimo sentido de la proposición : *yo soy*. Extrañas deducciones de Fichte. Se tantea una explicación racional. No la consienten las palabras de Fichte. Las proposiciones : yo soy yo ; A=A. El panteísmo idealista expresamente consignado. El yo sin conciencia. Fichte elude la dificultad. Dilema contra su doctrina. Nuevas pruebas del panteísmo de Fichte. Cómo diviniza al yo. Aclaración fundamental. Cómo Fichte saca del yo el mundo externo. Absurdidad de esta doctrina. 215

CAPÍTULO XIX

Relaciones del sistema de Fichte con las doctrinas de Kant

Las doctrinas de Kant sobre el espacio y el tiempo conducen al idealismo. Pasajes de Kant donde hace salir del yo el no yo. Opinión de Rosenkranz sobre la trascendencia de las doctrinas de Kant. Cómo se equivocan muchos considerando a Kant como el restaurador del espiritualismo. Cuán dañosos son sus escritos 233

CAPÍTULO XX

Contradicción del panteísmo con los hechos primordiales del espíritu humano

Contradicción del panteísmo con la idea del número. Con la de distinción. Con los juicios negativos. Con la idea de relación. Con el sentido usual del principio de contradicción. Con la idea de contingencia. Con la de finito e infinito. Con la de orden. Con la de libertad de albedrío. Con los sentimientos del corazón 240

CAPÍTULO XXI

Rápida ojeada sobre los principales argumentos de los panteístas

Ciencia. Ente. Substancia. Infinito. Confusión de los panteístas en estas ideas. Origen del mal y su remedio. 247

LIBRO DÉCIMO

Necesidad y causalidad

CAPÍTULO I

Necesidad

Noción fundamental. Diversas aplicaciones. Necesidad e imposibilidad son ideas correlativas. Dos órdenes de necesidad. Cómo la existencia debe contenerse en la idea del ser necesario. Defecto del raciocinio de Descartes. Demostración de la existencia de un ser necesario. Resumen. 251

CAPÍTULO II

Lo incondicional

Definiciones. Se prueba la existencia de lo incondicional. Imposibilidad de una serie infinita de términos condicionales 256

CAPÍTULO III

Inmutabilidad del ser necesario e incondicional

A su estado le repugna el *no* estado. Aclaración. Dificultad. Solución. Ficción de varios seres incondicionales y de su acción recíproca. Que dicho ser no es perfectible. Cómo contiene todas las perfecciones reales y posibles 260

CAPÍTULO IV

Ideas de causa y efecto

Noción y existencia de la noticia de la causalidad. Tenemos idea de causa. Qué se contiene en ella. Axiomas 265

CAPÍTULO V

Origen de la noción de causalidad

Que existen causas y efectos. Testimonio de nuestra conciencia. La idea de causa no es simple. Actividad. De dónde nace su idea. Idea de la creación es la de causalidad perfectísima. 269

CAPÍTULO VI

Se formula y demuestra el principio de causalidad

Sentido del principio. Pequeña serie : no A, A. Orden de los conceptos. Aclaración. Parangón de las dos doctrinas opuestas. Los sensualistas 274

CAPÍTULO VII

El principio de la precedencia

Análisis de este principio. Cómo conduce a una cosa preexistente. Opinión de Galluppi. Observaciones. Dudas sobre el valor de esta demostración. Parece no demostrar el principio de causalidad, sino el de sucesión. Cómo se auxilian estos dos principios. Nuevas aclaraciones. Se manifiesta el valor de esta prueba. Cómo viene a parar a las ideas de ser y no ser 278

CAPÍTULO VIII

La causalidad en sí misma. Insuficiencia y error de algunas explicaciones

La causalidad implica relación a otro. Actividad y causalidad. Dios y las criaturas. Se plantea la

cuestión. Explicaciones insuficientes. Palabras metafóricas. Causalidad no es lo mismo que sucesión. Ni el enlace de las ideas. Ni la prioridad de una de ellas. Ni el enlace expresado en ciertas proposiciones condicionales. Ejemplo. Sentido inverso de las proposiciones 291

CAPÍTULO IX

Condiciones necesarias y suficientes para la verdadera causalidad absoluta

Dos condiciones. Fórmula que las expresa. Aplicaciones. Ocasión. Remoción de obstáculos. Enlace de orden en el tiempo. Observación sobre las causas libres. Aplicación a la primera. 301

CAPÍTULO X

Causalidad secundaria

Diferencia entre la causalidad primaria y la secundaria. Condiciones para la causalidad secundaria. Ejemplos aclaratorios 305

CAPÍTULO XI

Explicación fundamental del origen de la obscuridad de las ideas en lo tocante a la causalidad

Se recuerda una doctrina del libro 4.º Aplicaciones. Disputa filosófica sobre las causas segundas. Modo de terminarla 310

CAPÍTULO XII

Causalidad de puro imperio de la voluntad

Defensa de la doctrina de la creación. Consideraciones sobre su incomprensibilidad. Reflexiones sobre la causalidad intelectual. Relación de lo existente con lo no existente. Ésta sólo pueden tener-

la los seres inteligentes. Consecuencia en favor de la existencia de Dios. 315

CAPÍTULO XIII

La actividad

Inercia, inacción. Tres condiciones. Actividad. Acción. Tres clases. De cuál tenemos idea intuitiva. No toda actividad es transitiva. Que no tenemos intuición de la actividad corpórea. Análisis. Orden subjetivo y objetivo. Ejemplos. Conocemos dos modos de ser : extensión y conciencia. Aquélla es tipo de inercia ; ésta de actividad. Varias consideraciones sobre la actividad. Voluntad. Libertad. Parangón entre la extensión y la conciencia. . . 319

CAPÍTULO XIV

Se examina si es posible la actividad corpórea

Imposibilidad de probar que la materia es incapaz de actividad. Se examina la prueba. Se refuta. . 330

CAPÍTULO XV

Conjeturas sobre la existencia de la actividad corpórea

Razón en pro fundada en el orden de los fenómenos. Espectáculo de actividad ofrecido por el universo corpóreo. Respuestas evasivas ; réplicas 335

CAPÍTULO XVI

Causalidad interna

Recuerdos. Conceptos hijos de reflexión. Libre albedrío. Carácter activo de todos los fenómenos internos. Objeción. Sensaciones. Pensamientos y sentimientos espontáneos. Relaciones de la espontaneidad con la organización. 341

CAPÍTULO XVII

Aclaraciones sobre la espontaneidad

Se consignan varios hechos sobre las condiciones del desarrollo de nuestro espíritu. Necesidad de una enseñanza primitiva. Lenguaje. Imposibilidad de que sea invención humana. No hay ninguna civilización espontánea. Escaso número de ideas a que van a parar las demás. Deducción en favor de una inteligencia causa y maestra de las otras. 352

CAPÍTULO XVIII

Causalidad final. Moralidad

Diferencia entre la causalidad eficiente y la final. Necesidad y libertad. Universalidad de las ideas morales. Las confiesan los mismos que las niegan. No pueden ser hijas de una preocupación. Fuerza de las ideas y sentimientos morales. Su origen divino. Las dificultades no pueden hacer dudar de su existencia. Sus efectos. 360

CAPÍTULO XIX

Examen de algunas explicaciones de la moralidad

La ley eterna. La razón. La voluntad divina. La representación en Dios. Diferencia de forma entre las proposiciones morales y las metafísicas. Si la moralidad consiste en conducir al fin último. Si se identifica con la felicidad. Si es posible una explicación 369

CAPÍTULO XX

Explicación fundamental del orden moral

Hay algo moral, absoluto. Santidad de Dios. Una criatura sola. Carácter inmanente de la moralidad. Resultado contra erradas teorías. Sabiduría de la religión cristiana. El amor de Dios fundamento de

toda moralidad. Si en Dios hay *deber*. La moralidad se puede expresar de un modo absoluto. El ser infinito se ama a sí mismo. Que todo se ordena a Dios. Cómo se ordenan a Dios las criaturas libres. Por qué Dios no es amado por la criatura necesariamente. La moralidad en la criatura es el amor explícito o implícito de Dios. Aplicaciones. Acto explícito del amor de Dios. Observación sobre los argumentos de analogía en pro del amor de Dios. Ejemplos de acciones morales en sí mismas; cómo se malean por el fin. Grados en la moralidad. Aplicaciones de la teoría general a las ideas morales en particular. Cómo se concilian en esta teoría la moralidad y la utilidad. Diferencia entre ella y las de otros autores que admiten el amor de Dios como el primero de los deberes. Cómo se explican con ella las relaciones de la moral con nuestros afectos. Cómo se concilian el desinterés y la felicidad. 379

CAPÍTULO XXI

Ojeada sobre la obra. 402

CENTRO COORDINADOR BIBLIOTECAS · BURGOS ·

BALMES

OBRAS
COMPLETAS
XIX

19415