

A
5

26
23

BIBLIOTECA POPULAR

Estante 1
Tabla. 2
Número..... 51

20
2

1105

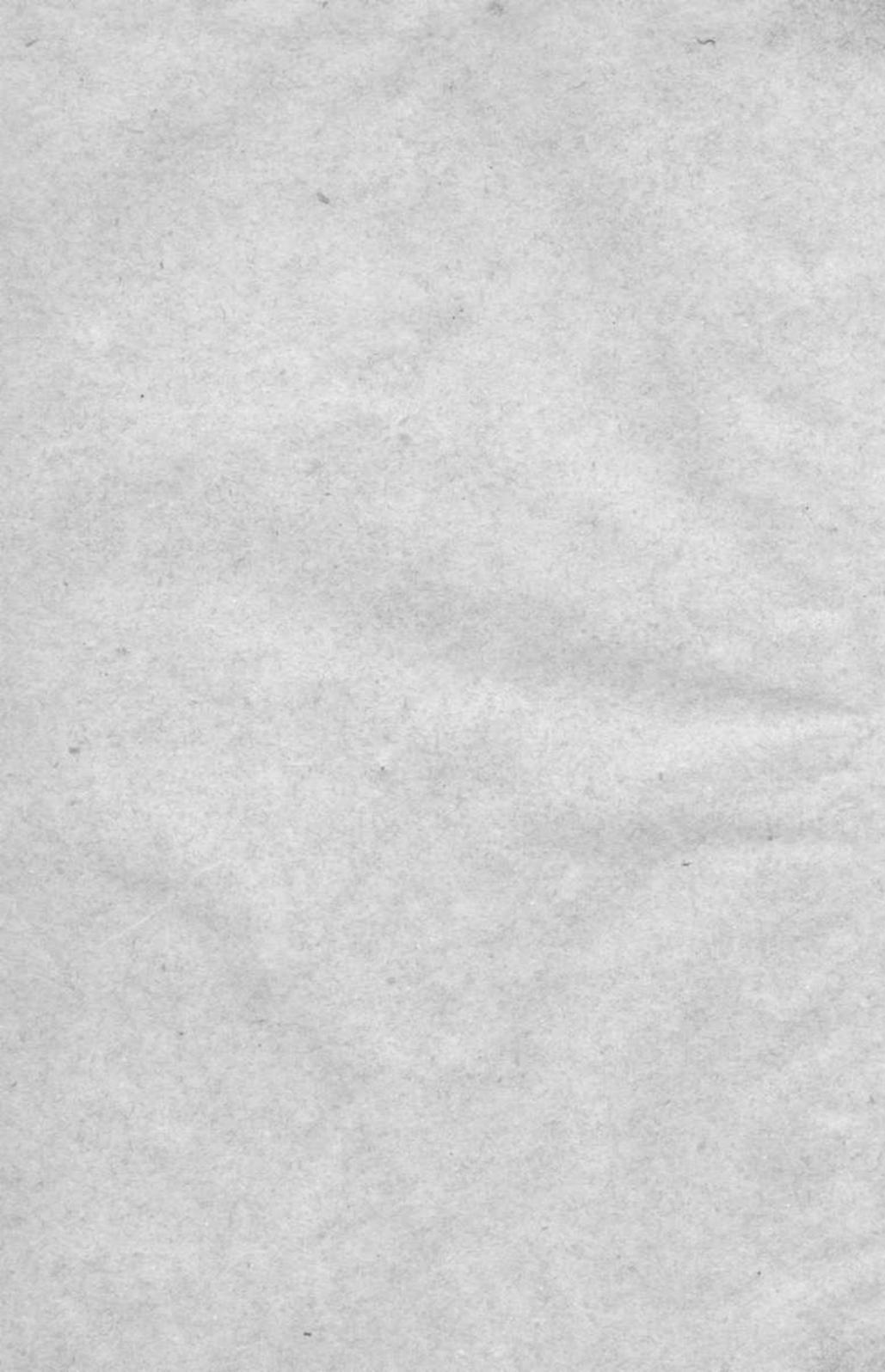
29
3
3.112

ELEMENTOS

FILOSOFÍA ESPECULATIVA.

+493403

c. 72013288



ELEMENTOS

FILOSOFÍA ESPECULATIVA.

ELEMENTOS

DE

FILOSOFIA ESPECULATIVA.

R. 1736

ELEMENTOS

DE

FILOSOFÍA ESPECULATIVA

*o tonteria animal, por el t.^{to} desfilado del mundo y sus
arrazos*

SEGUN

LAS DOCTRINAS DE LOS ESCOLÁSTICOS,

Y SINGULARMENTE DE

SANTO TOMÁS DE AQUINO,

OBRA ESCRITA EN ITALIANO POR EL PRESBITERO

JOSÉ PRISCO,

Y TRADUCIDA DE LA SEGUNDA EDICION

POR GAVINO TEJADO.

Con licencia eclesiástica.

TOMO II.

BIBLIOTECA POPULAR

VALLADOLID

MADRID.

IMPRESA DE TEJADO, Á CARGO DE R. LUDENA,
Silva, 47 y 49, bajo.

1866.

ELEMENTOS
DE
FILOSOFIA ESPECULATIVA

SEGUN

LAS DOCTRINAS DE LOS ESCOLASTICOS

Y REVISADO POR

SANTO TOMAS DE AQUINO,

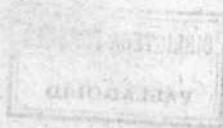
OPRA ESCRITA EN ITALIANO POR EL PRESBITERO

JOSE PRISCO,

Y TRADUCIDA DE LA SEGUNDA EDICION

POR GAVINO TELADO.

Con licencia eclesiastica.



TOMO II.

MADRID.
IMPRESA DE TELADO, A CARGO DE R. LUDEN.
Silla, 47 y 48, bajo.

1868

IDEALOGIA ESPECIAL.

INTRODUCCION.

En dos partes cabe dividir el problema ideológico, á saber: una, que trata de investigar la primitiva fuente original de las ideas; otra, que trata de fijar el camino que recorre la mente para adquirir conceptos. De esas dos partes del problema, dejamos resuelta la primera con haber demostrado que, equivaliendo el investigar el origen de las ideas á investigar el cómo se obtiene los conceptos abstractos y universales, basta para explicar el punto reconocer en el alma la facultad abstractiva. Pero la solución del problema sería incompleta y demasiado vaga, si además no se demostrase cómo de hecho la abstracción basta para poner en la mente los conceptos primarios y fundamentales sobre que se erige toda ciencia, y á los cuales llamo así, porque conocidos ellos, fácil es recavar los demás en ellos contenidos. Pues así como á la primera de esas partes de la filosofía que trata de la primitiva fuente original de las ideas, hemos llamado *Ideología General*, así también llamamos *Ideología Especial* á esta otra parte que versa sobre el proceso ó séase vía que la mente sigue en el adquirir esos conceptos primarios y fundamentales. Esta parte de la filosofía ha sido variamente denominada por los filósofos: Aristóteles (1), y con él Gaspar Contarini, la llamaron *Filosofía Prima*; otros *Metafísica*; otros siguiendo á Wolff, la llamaron *Ontología*, y otros en fin, con Hermenegildo Pini y con Gioberti, la llaman *Protología*. Por inoportuno tendria yo examinar estas varias denominaciones si su análisis no me condujera cabalmente á determinar la índole y extensión del tratado filosófico que llamo yo *Ideología Especial*.

(1) *Physic*, lib. I, c. 9, y lib. II, c. 2.

Indudablemente, los conceptos primarios y fundamentales á que pueden reducirse todos los demas, deben expresar aquellos supremos y más universales modos con que se pueda concebir el sér. Pues bien, Aristóteles, y los que en este punto le han seguido, atentos á considerar al sér en sí mismo y en sus primeras é inmediatas propiedades, han llamado á la ciencia que de eso trata, *Metafisica* ó *Filosofia Prima*, no porque al estudiar el sér y sus propiedades hayan prescindido de los conceptos correspondientes, pues esto habria sido imposible (1), sino porque atentos principalmente á considerar el sér en sí mismo, no estimaron el estudio de los conceptos expresivos del sér y de sus modos universales sino como medio adecuado á dicho su fin principal: ya lo decia bien la misma definicion que dieron de la *Metafisica*, llamándola «ciencia del sér y de sus inmediatas propiedades (2).»—Duró este nombre, junto con la idea por él significada, hasta que la escuela de Wolff, poniendo una extremada línea divisoria entre el estudio de los conceptos y el de las cosas, llamó *Ontologia* lo que hasta entónces se habia denominado *Metafisica*, y designó con aquel nombre la ciencia, no del sér y de sus propiedades, sino de los conceptos formales con que puede la mente pensar al sér abstracto. Teniendo Pini y Gioberti por absurda esta separacion entre el sér y el conocer, tomaron el opuesto camino recurriendo á un principio único, del cual, segun ellos, cupiese derivar originalmente la formacion del conocimiento y la creacion de las cosas: á la ciencia erigida sobre ese principio único la llamaron *Protologia*. Todos, á nuestro entender, erraron: Wolff y su escuela, divorciando absolutamente el sér y el conocer, lo redujeron todo á un puro subjetivismo, y no menor desacierto cometió Gioberti al

(1) Muchos filósofos, siguiendo á Brandis, creen que la doctrina ideológica de Aristóteles acerca de los supremos conceptos se ha perdido junto con los libros en donde suponen que la formuló expresamente; pero otros críticos, como Buhle, Titze y Michelet, opinan que esa doctrina está implícita é íntegramente comprendida en los libros *Metafisicos* que nos han quedado del sábio estagirita. Yo me inclino á esta segunda opinion, porque veo efectivamente que si bien Aristóteles en esos libros no expone adrede el origen de los conceptos fundamentales, no se descuida en tratar el punto en varios parajes donde la materia lo requiere. (Véase RAVAISSON, *Essai de Metaphysique d'Aristote*, part. I, *Introd.* lib. II, c. 2.)

(2) CONS. ARISTOT. *Met.*, I, c. 1 y 23.

identificar el problema del conocimiento con el de la realidad. Lo verdadero acerca de este punto es que si bien la mente pasa, por una via natural, de la consideracion de los conceptos á la de las cosas, no por eso dejan de ser distintas esas dos consideraciones, y distintas por consiguiente deben ser las ciencias respectivas; pero el que sean *distintas*, no lleva de suyo el tenerlas por *separadas*. De conformidad á esta doctrina, aplazamos nosotros para la *Cosmología* el estudio del sér y de sus propiedades reales, y aquí únicamente tratamos del proceso mental en órden á los conceptos primitivos y fundamentales del sér. Á este tratado le llamamos *Idealogia Especial*, y no *Ontologia*, porque la *Ontologia*, ó nos da únicamente los conceptos formales con que pensamos el sér, y en este caso se reduce á la *Lógica*, ó nos muestra la naturaleza é investiga el origen de los conceptos, y entónces no es un tratado independiente sino una mera parte de la *Idealogia*.

Esto explicado, dividamos ahora en dos clases los conceptos correspondientes á las condiciones fundamentales del sér: en una ponemos los relativos á las condiciones que cabe pensar en todos y cada uno de los séres, y en otra los correspondientes á los modos y determinaciones primitivas de cada órden de séres. De estas dos clases de conceptos, los primeros constituyen lo que los filósofos modernos llaman ideas *elementales*; á los segundos llamamos nosotros *categorias ideológicas*.

En adquiriendo los conceptos primeros y fundamentales, ya está la mente en posesion de los elementos primarios del conocer, como quiera que comparándolos entre sí, puede advertir sus mútuas relaciones y obtener por ende el conocimiento de los primeros principios. Pero miéntras la mente no posee sino esos primeros conceptos abstractos y los principios que de ellos se deriven, su conocer es meramente abstracto é ideal; de manera que para ampliar éste su primer conocimiento, pasando del órden abstracto al órden real, necesita percibir algo real concreto. Y como los tres objetos reales son *Dios*, el *mundo* y el *alma humana*, de aquí que la *Idealogia Especial* deba mostrar el proceso ó séase via del conocer respecto de esos tres grandes objetos de la metafísica.

Con esto dejamos bosquejado todo el asunto de la presente parte de la filosofía.

CAPÍTULO PRIMERO.

DEL PROCESO DEL HUMANO CONOCER.

ARTÍCULO I.

Que la primera operacion del entendimiento no es el juicio.

1. Dos condiciones requiere el camino que la mente humana sigue en el conocer: primera, que parta de algun punto, pues de lo contrario, su jornada seria circular é infinita, lo cual no cabe suponer sin absurdo; segunda, que el trayecto recorrido por la mente sea conforme á la naturaleza de la misma, pues la mente es una fuerza, y toda fuerza se ha de ejercitar siempre conforme á las leyes de su naturaleza propia. Pues bien, como quiera que punto de partida para el conocer intelectual no pueda ser otro sino el objeto primo proporcionado á la aprension del humano entendimiento en su actual estado de viador, de aquí que investigar cómo procede el conocer intelectual, equivalga á investigar cómo la mente, partiendo de su primer objeto proporcionado, llega á conocer otros objetos.

2. Nuestro conocer intelectual compónese de conceptos y de juicios, pues el raciocinio, como deducion que es de un tercer juicio comparado á otros dos antecedentes, no es en sustancia otra cosa sino un juicio mediato. Los conceptos implican ideas, y los juicios, como expresion de la relacion mútua de las ideas, constituyen principios: por ejemplo, la idea de *causa* junto con la de *efecto*, constituye el *principio de causalidad*, que expresamos con el juicio: *no hay efecto sin causa*. Reduciéndose, pues, nuestro conocer á conceptos y juicios, y dándonosnos por los primeros las ideas, y por los segundos los principios, ofrécese ante todo á la investigacion filosófica la cuestion que versa sobre si las ideas preceden á los principios, ó los principios á las ideas; ó lo que es igual, si los conceptos preceden á los juicios, ó los juicios á los conceptos.

3. Examinemos esta cuestion diciendo algo sobre su filiacion histórica, á partir de la doctrina de Locke. Habia enseñado este filósofo que en el mero hecho de ser todo juicio una comparacion, supone idea prévia de los términos, y por consiguiente que las

ideas son anteriores á los principios (1). Pero como para Locke las ideas no eran el medio sino el objeto mismo del conocimiento directo, su doctrina paró en idealismo y en escepticismo. Intentando Reid entónces combatir estos errores radicalmente, hizo dos cosas: 1.^a excluyó á las ideas, no sólo en calidad de objeto sino tambien de medio de nuestro conocer; 2.^a enseñó que las sensaciones causadas en nosotros por los objetos sensibles externos, junto con las modificaciones internas correspondientes, daban ocasion á que instintivamente pronunciáramos un juicio acerca de la existencia sustancial del *yo* y del *no-yo*. Es decir, segun Reid, que el primer acto de nuestra mente es un juicio instintivo, y que sólo despues de verificado este primer juicio instintivo, labra la mente sobre los elementos en él contenidos, para elevarse á las ideas, y por consiguiente, que las ideas son posteriores al juicio (2). Esta doctrina del filósofo escocés fué abiertamente sostenida por Kant en Alemania (3) y por Cousin en Francia (4), miéntras en Italia fué combatida por Galluppi (5). Presumiendo Rosmini de conciliar estas opuestas opiniones, aventuró la novedad de que el conocer humano parte simultáneamente de las ideas y del juicio.—El proceso del conocer, dijo, tiene como punto de partida la intuicion del *Ente posible*, que implica, no un juicio, sino una simple idea; pero por lo mismo que esta simple idea no da nocion de lo real, sino sólo de lo posible, necesita la mente, para conocer la realidad, aplicar la idea del sér á las sensaciones, y cuando así lo hace, pronuncia el juicio siguiente: *esto que yo siento, existe*. Luego la mente, en el conocer lo real, comienza por un juicio; pero como este juicio resulta de aplicar el ente posible á las sensaciones, supone por ende la idea prévia del ente mismo. Bien hizo, pues, Reid al poner

(1) *Essais etc.*, lib. IV, c. 1, vol. III, p. 353-357; *ibid.*, c. 2, § 1 y 2, p. 371-375, Amsterdam 1758.

(2) *Essais sur les fac. intel.*, *Ess.* I, c. 1, t. III, p. 26; *Ess.* IV, c. 1, t. IV, p. 21, 133-134, y c. 4, p. 179; *Ess.* V, c. 3, t. IV, p. 214; *Ess.* VI, c. 6, t. V, p. 130-131; *Recherches etc.*, c. 2, sec. 4, t. II, p. 48; *ibid.*, sec. 5, p. 50-51, 63-64.

(3) Véase GALLUPPI, *Lett. filos.*, lett. V, p. 76, Napoli 1838.

(4) Cons. *Du Vrai, du Beau et du Bien*, lec. II, ed. cit.; *Hist. de la phil.* au XVIII siècle, lec. XVII;—Cons. HUGONIN, *Etud. philos.*, etc., part. II, sec. 3, c. V, t. II, p. 198-199, París 1857.

(5) *Saggio filos.* etc., lib. I, c. 1, t. I, p. 24, ed. cit. (I)

el juicio como punto de partida del conocimiento de lo real, pero erró en no anteponer á ese juicio la idea del sér. Razon tuvo igualmente Galluppi en poner las ideas ántes que los juicios; pero erró tambien en no tener como efecto de un juicio el conocimiento de lo real.—Tal fué en sustancia la teoría conciliadora de Rosmini; pero Gioberti despues la creyó inconducente para resolver el punto miéntras no se recurriese á la teoría de la intuicion de Dios, y se procediese con extricto ajustamiento á los cánones del método ontológico. Compéndialos Gioberti en aquella ya citada fórmula suya: *el Ente crea lo existente*.—En este primer objeto, dice, contemplado intuitivamente por la mente humana, tenemos la *idea* y el *juicio*: lo primero, porque Dios, en cuanto se hace manifiesto á nuestra intuicion, es para nosotros Idea; y lo segundo, porque Dios, en cuanto se hace manifiesto á nuestra intuicion, afirma con un primer juicio su propia realidad diciendo: *Yo Soy*, y con otro juicio afirma la realidad del mundo diciendo: *Yo soy Creador*. Y hé aquí, concluye Gioberti, cómo el espíritu, por medio de la mera intuicion, ve la idea junto con el juicio en ella contenido; y como el hombre, en esa intuicion, es mero *expectador* y *testigo* de esos dos juicios que el Ente pronuncia, y en cada uno de los cuales se contiene la idea, de aquí que ni del juicio pueda separarse la idea, ni de la idea el juicio (1).

4. Así planteado el problema, veamos de resolverle nosotros, y al efecto antepongamos dos observaciones importantes. En primer lugar, la cuestion sobre si las ideas preceden á los principios, ó viceversa, dice relación únicamente al acto primitivo del conocer, y por tanto, de admitir que las ideas precedan al juicio en ese primer paso del conocimiento intelectual, no se sigue que no pueda luego obtenerse una idea mediante un juicio ó racionio previo. En segundo lugar, habiendo ya nosotros refutado suficientemente en otro lugar el error de los que enseñan que el acto primo del conocer se realiza por medio de un juicio, bástanos ahora mostrar en general que en ese acto primo deben las ideas ser ántes que los principios. La demostracion es muy fácil. Veámoslo.

Ninguna fuerza puede en su primer acto alcanzar la perfeccion que le sea propia: este es un principio general, fundado en el hecho de que toda fuerza cuya índole propia consiste en no ejercerse sino pasando de la potencia al acto, no puede alcanzar su com-

(1) Ccns. *Errori filos.* etc., t. I, lett. VI.

plemento sino por vía sucesiva, y por consiguiente, no puede perfeccionarse en su primer acto. Apliquemos ahora este principio á la inteligencia humana, y veremos que siendo índole propia de nuestro entendimiento el estar en potencia para conocer, no por el mero hecho de pasar de la potencia al acto cognoscitivo ha de alcanzar un conocimiento perfecto desde el primer instante en que se actúe (1); y como quiera que el juicio implique siempre un acto de conocer perfecto, pues de cualquier modo que se verifique, ha de expresar siempre la noción de lo que convenga ó no al sujeto, de aquí que no pueda ser operacion primitiva de la mente. Por otra parte, resultado del juicio ha de ser que se conozca la conformidad ó repugnancia entre dos términos; y ¿cómo se ha de lograr esto sino conociendo previamente los términos mismos? (2). Conocer la conformidad ó repugnancia entre dos términos equivale á conocer la relacion que los liga, y ¿cómo se ha de conocer esta relacion sin conocer ántes los términos que la constituyen? (3) ¿Se dirá, por ventura, que el entendimiento, desde el primer instante de ejercer su actividad, percibe la relacion entre varios términos inmediatamente y sin necesidad de percibir los términos mismos? ¿ó se querrá suponer que al mismo tiempo y con el mismo indivisible acto que se perciba los términos, se percibe tambien el vínculo de su relacion, y por consiguiente se forma el juicio respectivo? Ciertamente, tales son las dos únicas hipótesis que acerca del particular caben, y en efecto Degerando admite la última (4); pero una y otra son irracionales. Lo es la primera, porque el juicio, como acto cognoscitivo que es inmanente, se realiza en el entendimiento, y esto no puede suceder sin que el entendimiento vea presentes ante sí los términos cuya misma relacion ha de ser conocida; pero es así que estos términos no se hacen presentes al entendimiento sino por medio de las ideas respectivas; luego es absurdo pensar que sin ideas

(1) «Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, »similitudinem quamdam habet cum rebus generalibus, quæ non statim »perfectionem suam habent, sed eam *successive acquirunt.*»—SANTO TOMÁS, 1, q. LXXXV, a. 5. c.

(2) «Impossibile est cognoscere differentiam aliquorum, non cognitis »terminis.» SCOTO, *De Anima*, q. IX, n. 8, *Opp.*, t. II, ed. cit.

(3) Cons. OCKAM, *In lib. I Sent., Prol.*, q. X.

(4) *Histoire comparée* etc., c. 10-11, t. II.

prévias de los términos, pueda el entendimiento percibir la relación entre ellos existente. Para evitar este absurdo, sería eficaz sin duda recurrir á la segunda de las citadas hipótesis; pero no sin incurrir en absurdos mayores. Ya Galluppi, viéndolo así, notó con su acostumbrada sagacidad que si la primera operación de la mente fuese el juicio, no se la llamaría por todos los filósofos, como se la llama, *simple aprension* (1), pues á ello se opondría la exactitud del lenguaje, tan necesaria en materias filosóficas; pero yo doy un paso más, y digo que la mente no podría de manera alguna percibir la relación entre varios términos mientras no los viera presentes ante sí por medio de las ideas respectivas: esto lo he demostrado ántes de ahora, y no lo niegan tampoco los adversarios. Pero si la mente no puede percibir la relación entre varios términos más que por medio de las ideas respectivas que los representen, necesita ejercer un acto reflexivo sobre esas mismas ideas, pues sólo así podrá verlas de un modo adecuado para comparar los términos por ellas representados, ó lo que es igual, para juzgar de los términos, única manera de saber si son correlativos. Pero entónces, añadido, el entendimiento con un solo y mismo acto primero, percibiría y juzgaría, y en este caso habría que decir que ese acto primero era simultáneamente reflejo y directo: y es así que semejante simultaneidad es contraria á la naturaleza del entendimiento; luego sin absurdo no cabe suponer que con un solo y mismo acto el entendimiento perciba los términos del juicio, y juzgue de la relación que entre sí tengan.

Siendo tan absurda como se ve la doctrina de los que tienen al juicio por operación primera del entendimiento, no es de extrañar que Reid, principal representante de esa doctrina, se haya puesto en contradicción con ella tantas veces (2), y después de no acertar nunca á explicarla con fijeza ni claridad, haya parado al fin en declarar insoluble el problema, diciendo que el primitivo origen del conocer intelectual es tan ignorado como las fuentes del Nilo (3). Del propio escepticismo fué víctima Kant, y después Cousin (4), y últimamente Gioberti, el cual también pone entre

(1) *Ioco citato.*

(2) CONS. AD. GARNIER, *Critique de la philos. de Th. Reid*, p. 88-89, Paris 1840.

(3) *Essais sur les facultés intel.*, Ess. VI, p. 16.

(4) *Op. cit.*, lec. cit., p. 37.

los hechos oscuros y misteriosos el relativo á la manera con que el entendimiento humano reproduce en sí, por medio de la vision intuitiva, el juicio de la mente de Dios (1).

5. Asentado, pues, que las ideas preceden á los juicios, síguese como lógico corolario que en el proceso del humano conocer, el análisis precede á la síntesis, y no viceversa. La síntesis en efecto es un resultado del juicio, que la constituye uniendo entre sí los términos por el conocimiento prévio de sus mútuas relaciones: para esto, ha de conocer ántes las ideas representativas de esos términos, lo cual no se obtiene sino mediante análisis. Prueba. Nuestra mente en su primer acto cognoscitivo, ha de aprender la esencia por el medio de abstraerla de los objetos sensibles: es así que esta abstraccion no se verifica sino segregando mentalmente de la esencia las condiciones materiales que la individualizan, lo cual implica una descomposicion mental, que es cabalmente obra del análisis; luego en el primer acto cognoscitivo, el análisis es ántes que la síntesis. Pero téngase en cuenta que si bien el análisis precede á la síntesis como condicion del conocer mental, sin embargo, tiene su fundamento en una síntesis real, como quiera que los objetos que la experiencia nos ofrece están real y naturalmente conexos entre sí; ni pudiéramos nunca descomponer con el análisis sino aquello que estuviese real y naturalmente unido. Dicho sea esto para explicar y evitar la equivocacion de aquellos filósofos que viendo, por un lado, necesaria la síntesis natural para el análisis mental, y confundiendo luego la síntesis que préviamente existe en la naturaleza de las cosas con la que nuestra mente forma mediante el análisis prévio, han inferido en general que la síntesis precede al análisis.

ARTÍCULO II.

Que el concepto del SER es el primitivo, lo propio en el orden cronológico que en el orden lógico del CONOCER.

6. Asentado que primer acto del conocer es, no un juicio sino un concepto, pregunto ahora: ¿y cuál es el primer concepto de la mente en ese primer acto del conocer? Á poco que se medite la suprema ley rectora del progreso de nuestra inteligencia, se verá

(1) *Degli errori filos.*, lett. IV, t. I, p. 217, Capolago 1846.

que la idea del *sér* es primera en el orden cronológico del conocer; ó de otro modo; se verá que lo primero aprendido por nuestra mente en el orden cronológico de sus nociones es el *sér*.

Orden *cronológico* del conocer llamo á la sucesion de tiempo en que nuestra mente forma los conceptos, ó séase al tiempo en que un concepto es ántes y otro despues en nuestra mente. Y digo que en este orden, primer concepto que nuestra mente forma, es el que expresa la esencia nuda, ó séase, bajo su mera razon de *sér* (1). Ciertamente, en el conocer la esencia, nuestro entendimiento ha de comenzar por lo que en ella es ménos distinto; pues si conociese desde luego los caractéres distintivos del objeto, le conoceria desde luego perfectamente, y ya sabemos que el primer conocimiento no puede ser perfecto. Pues bien, lo ménos distinto que hay en la esencia es el *sér*, como nota universalisima de todas las cosas, pues todas efectivamente convienen en que *son*. Luego la idea del *sér* es primera en tiempo, ó séase en el orden cronológico del conocer (2).

7. Esta idea es primera tambien en el orden *lógico*, ó séase bajo la relacion de dependencia que los conceptos ménos abstractos y universales tienen de los que lo son más: por ejemplo, en el orden lógico, el género es ántes que la especie, y la especie ántes que el individuo. Segun este orden, ha de llamarse concepto primero, es decir, cabeza de todos ellos, aquel que represente lo más abstracto que pensarse pueda, y que virtualmente contenga en sí á todos los demás conceptos por ser indefinidamente modificable. Pues bien, estas notas convienen al concepto del *sér*: es desde luego el más abstracto, porque fuera del *sér*, no hay sino la *nada*, respecto de la cual no cabe concepto alguno *positivo*; y es tambien el que virtualmente contiene en sí todos los demás conceptos, en cuanto es capaz de ser variamente determinado por las diferencias genéricas ó específicas (3).

8. Pero bajo el nombre de *sér* compréndese un doble significado, pues unas veces se expresa con él la *esencia*, y otras la *exis-*

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *Phys.*, lib. I, lect. 1; y I, q. LXXXV. a. 3.

(2) «Primum enim quod cadit in *immaginatione intellectus*, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu»—SANTO TOMÁS, *In lib. I Sent.*, dist. VIII, q. I, a. 3 c.; *ibid.*, q. IV, a. 1 ad 1; y *Qq. Dispp.*, *De Ver.*, q. I. a. 1.

(3) CONS. SANTO TOMÁS, 12.º q. XCIV, a. 2.

esencia de la esencia: expresa la *esencia*, en cuanto ésta, como ya lo dice su nombre mismo, es la voz con que expresamos *el sér en abstracto*, y significa aquello por lo que una cosa es lo que es: así, por ejemplo, decimos que *animal racional* es la esencia del hombre, porque esas son las notas constitutivas del *sér* propio del hombre; y expresa también la *existencia*, significando que la esencia es *real*. En este segundo sentido, al *sér real* se contrapone el *sér posible*, y efectivamente de esta contraposición nace la división que del *sér* suele hacerse en real y posible.

Considerada genéricamente la *posibilidad*, no es más sino aquella aptitud ó capacidad de ser que tiene una cosa, pues *posible* se llama lo que *puede ser*. Esta aptitud puede referirse, ora á los caracteres esenciales, en cuanto sin repugnancia se concibe que sean, ora á la potencia capaz de producir la esencia: considerada del primero de estos modos la posibilidad, llámase *intrínseca* ó *absoluta*; y considerada del segundo modo, llámase *extrínseca* ó *relativa*.—Llámase, pues, posible *intrínseco* ó *absoluto* á la esencia en cuanto consta de elementos cuya existencia no repugna, como por ejemplo, un triángulo equilátero; y llámase *posible extrínseco* ó *relativo* á lo que puede y en cuanto puede ser producido por una causa (1), como por ejemplo, cualquiera de los efectos que está en manos del hombre producir.—A lo posible se contrapone lo *imposible*, que, contrapuesto al posible *intrínseco*, hace imposible la esencia, como por ejemplo, un círculo cuadrado, y contrapuesto al posible *extrínseco*, hace imposible la existencia de una cosa en orden á la causa á quien se refiere, como por ejemplo, imposible es al hombre producir efecto alguno que no esté al alcance de sus fuerzas naturales.

Expuestos ya los varios significados del *sér*, investiguemos ahora cuál sea el *sér* que la mente humana conozca primero, y al efecto propongamos los dos siguientes problemas:—1.º ¿El ente que nuestra mente conoce como primer término de su conocer, es el *sér* en cuanto significa la esencia, ó en cuanto significa la existencia?—¿Puede el ente posible ser objeto primero de nuestra mente?—Veamos.

9. Por lo que hace á la primera de esas cuestiones, digo que término primero de nuestro conocer es el *sér* en cuanto significa la existencia. Prueba.—Conocer una cosa por su esencia, es

(1) *Cons. SANTO TOMÁS. 1, q. XXV, a. 3.*

tanto como conocerla perfectamente, pues la mayor perfeccion que hay en toda cosa es su esencia, y por consiguiente el conocimiento más perfecto que de la cosa cabe tener, es el que se tenga de su esencia: pero es así que el primer acto cognoscitivo, como quiera que teniendo por término inmediato las cosas materiales, cuya esencia es el objeto *proporcionado* del humano conocer, no puede darnos un conocimiento perfecto; luego el sér que primero aprende nuestra mente en las cosas materiales, no es la esencia de ellas. Por otra parte, lo que primero se aprende en la esencia de las cosas, tiene que ser lo más indistinto, y de consiguiente, lo más comun que haya en ellas: y es así que cada órden de cosas tiene su esencia propia, pues lo que á cada cosa la constituye en su clase propia, es su esencia; luego el sér que primero aprendamos en las cosas, no puede ser el que exprese la esencia de ellas. Y si no es el que expresa la esencia, tiene que ser el que expresa la existencia, pues ó á la esencia ó á la existencia ha de referirse precisamente el sér que primero pensemos en las cosas. Y en efecto, el sér, en cuanto expresa la existencia de las cosas, es lo más indistinto que hay en ellas, pues cada cosa conviene con todas las demas en el existir.

10. Pero de ser esto así, no se infiere (y entramos en la segunda de las cuestiones propuestas) como lo hace Rosmini, que el término primitivo del conocer sea el *ente posible*. Prueba. ¿Se trata del *posible intrínseco*? Pues este no le concibe nuestro entendimiento sino despues de haber visto que no hay repugnancia en las notas esenciales de una cosa: por ejemplo, yo no concibo posible un triángulo equilátero hasta que considero que no repugna que un triángulo conste de tres lados iguales. Pero es así que no cabe concebir la no repugnancia intrínseca de las notas características de una cosa sin conocer ántes la cosa misma; y es así que esta concepcion ha de ser resultado de un conocimiento no directo, sino reflejo, es decir, *segundo*; luego no puede ser *primero*, como dice Rosmini. ¿Se trata del *posible extrínseco*? Méenos todavía; porque este posible implica un concepto relativo, como quiera que no se dice extrínsecamente posible sino aquello que comparado á la actividad propia de la causa respectiva, se ve que puede ser producido por ella. Pero esto supone un juicio prévio que exprese esa producibilidad del sér; y es así que, segun lo reconoce el mismo Rosmini, la primera operacion de la mente, relativa al primer objeto ideal, no puede ser un juicio; luego

tampoco el *posible extrínseco* es primitivo objeto del conocimiento. Por el contrario, objeto primitivo de nuestro entendimiento es la existencia de la esencia, bien que en el primitivo concepto que de ella formamos abstractivamente, prescindamos de sus notas individuales. De aquí nace cabalmente que nuestro primer concepto del *sér* sea objetivo y subjetivo: objetivo, en cuanto el término de su referencia es en efecto el *sér* objetivo y real; subjetivo, en cuanto el modo abstracto con que concebimos el *sér*, no existe sino idealmente en nuestro entendimiento. De otro modo: en el orden real, el *sér* existe concretado por las condiciones materiales que le individualizan, mientras al concebirle nosotros, le abstraemos de esas notas individuales.

11. Esta distinción es mucho más importante de cuanto á primera vista puede parecer, pues cabalmente el error de los panteístas, á contar desde Parménides (1) y Plotino (2) hasta Spinoza, consiste en creer que el modo abstracto con que nuestro entendimiento concibe el *sér*, y la existencia ideal que tiene en nuestra mente, son cosas idénticas al *sér* real mismo, y que por tanto, existe fuera de nuestro pensamiento un *sér* abstractísimo real. Y como quiera que lo que abstractamente existe, puede ser universal, y lo universal lleva de suyo el *sér* uno, indujo de aquí el panteísmo, no sólo que realmente existía ese *sér* abstractísimo, sino que era el único *sér* que existía. Tras esto vino el negar lo múltiple, ó el tenerlo por una mera manifestación fenomenal del *sér* absoluto. Doctrina absurdísima por cierto, que nace de haber concebido inexactamente el *sér*. Los panteístas dan por supuesto que desde el primer instante de pensar el *sér*, le concebimos ya bajo la forma abstracta; pero esto no es así: el modo abstracto con que pensamos el *sér*, es un modo meramente subjetivo, que se produce no por el primer pensamiento directo que tenemos del *sér*, sino por el pensamiento reflejo. Pero aunque así no fuera; aunque concibiéramos desde luego el *sér* bajo su forma abstracta, repugnaría siempre identificar *lo Absoluto* con ese *sér* abstracto

(1) CONS. RIAUX, *Examen sur Parmén. d'Blée*, p. 210, París 1840, y KARSTEN, *Philos. Græcorum veter. reliquiæ, Parm.*, V. 93-94, Amstelod. 1835.

(2) CONS. VACHEROT, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, part. IV, c. 1, t. III, p. 242-243, ed. cit.; y TRNNEMAN, *Manual de la Historia de la filosofía* (en alemán) part. 1, c. 3.

é indeterminado; pues el concepto del sér *indeterminado* no expresa el sér en calidad de dotado *in actu* de tal ó cual forma perfecta, sino en calidad de apto, ó séase *in potentia* para recibir esa forma; miéntras que el concepto de lo *Absoluto* expresa el sér en cuanto actual, no potencialmente contiene todas las perfecciones (1). Pues bien, tan absurdo es el concepto de un sér dotado de perfeccion potencial y actualmente á un mismo tiempo, como que equivale al concepto de un sér que simultáneamente sea y no sea perfecto. Por aquí se ve cuan ilógica y desatinadamente los pan-teístas identifican al sér indeterminado con el Absoluto, y de consiguiente al sér abstractísimo con el sér realísimo.

12. Explicada ya la verdadera índole del concepto del sér, investiguemos ahora si podemos formarle por medio de la abstraccion, que es, como ya sabemos, la primitiva fuente original del humano conocer.

Formar concepto del sér equivale á considerarle prescindiendo de los elementos privativos que constituyen la esencia de cada cosa, y sin pensar las propiedades que posea un sujeto en el órden de la realidad. Pues bien, cuando quiera que pensamos ora una propiedad sin referirla á sujeto alguno, ora el sér prescindiendo de toda nota concreta, formamos un concepto abstracto (2). Nuestros sentidos aprenden lo concreto real, y la fantasía reproduce su imágen, poniendo así en presencia de nuestra alma el concreto aprendido por la sensacion, pues el fantasma en efecto no es otra cosa sino reproduccion del objeto real sentido. Percibido ya y reproducido, respectivamente, el objeto sentido, fíjase el alma por medio del entendimiento en el fantasma para aprender en él su objeto propio, de la manera que le es peculiar. Y como, por una parte, objeto propio del entendimiento es la esencia de las cosas, y por otra parte, el entendimiento en su primer acto cognoscitivo no puede aprender de este su objeto propio sino la nota ménos distinta, de aquí que al aprender primitivamente la esencia de las cosas materiales, no conciba de ella otra cosa sino meramente el sér. Pues este primer concepto, limitado al sér de la esencia, es

(1) «..... ens commune est cui non fit additio, de cujus tamen ratio non est ut ei additio fieri non possit; sed esse divinum est esse cui non fit additio, et de cujus ratione est ut additio fieri non possit.» —SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., De Pot. Dei*, q. VII, a. 2 ad 6

(2) Cons. SANTO TOMÁS, 1, q. LXXXV, a. 1 ad 1.

de suyo abstracto, en cuanto se refiere al sér prescindiéndolo de los caracteres esenciales que le concretan en el órden real (1).

13. Aquí argüye Rosmini (2):—Para que el entendimiento se ponga adrede á conocer el término real sentido, necesita conocerle ántes: y es así que para esto necesitaria tener ya idea de él; luego atribuir á la abstraccion la formacion primitiva de la idea del sér, equivale á suponer esta idea ya preexistente en el alma.—Este argumento es infundado por dos razones: primera, que no es el entendimiento quien entiende ni se pone á entender, sino el alma por medio del entendimiento (3); segunda, que siendo el hombre quien obra por medio de todas sus potencias, tan luego como se mueve á obrar en virtud de cualquier excitacion, se hace apto para convertir al objeto que se la causa la actividad de todas sus facultades, con tal por supuesto de que no se hallen impedidas por intrínseco estorbo y que se ejerciten conforme á su privativo modo de obrar. Esto asentado, pregunto: una vez puesto ya el objeto sentido en presencia del alma, no sólo por el hecho de la sensacion, sino tambien por el fantasma que lo reproduce ¿qué inconveniente hay en que el alma se emplee en él por medio del entendimiento, y contemple abstractivamente su mero sér?

Pero replica Rosmini:—Oficio de la abstraccion es el separar de la nota comun á toda cosa lo que es propio de cada una: es así que en ninguna cosa existe esa nota comun; luego preexiste en la mente; luego la abstraccion presupone cuando ménos una idea innata, que lo es en efecto la idea del sér.—Fácilmente se responde á esta dificultad. ¿Qué se entiende por esa *nota comun*? ¿se entiende el término abstraído, es decir, lo que se abstrae de lo concreto? Pues entónces es verdad que la abstraccion presupone esa *nota* que por virtud del acto abstractivo ha de ver el entendimiento como *comun*; pero esa nota está contenida en el concreto sentido, y es cabalmente lo que ha de ser abstraído de ese concreto; y de aquí que para la abstraccion baste el mero conocimiento prévio del concreto sobre quien ha de ejercerse el acto abstractivo, sin que haya necesidad de que preexista en el alma idea general alguna. Si por esa *nota comun* se entiende, no el

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Opusc., Super Boethium de Trinitate.*

(2) *N. S. etc.*, sec. IV, c. I, art. XVII, t. I, p. 207, Torino 1852.

(3) «..... intelligere, proprie loquendo, non est intellectus, sed animæ per intellectum.»—SANTO TOMÁS, *Qg. Dispp., De Ver., q. X, a. IX.*

término abstraído, sino la relacion de universalidad que con él va junta, entónces digo que tampoco esta universalidad existe en las cosas, sino en la mente, que es quien en las cosas halla esa nota de universalidad y comunidad, agregándola despues al término de su abstraccion, en cuanto refleja sobre la idea prévia de lo que ya por vía abstractiva tiene conocido (1).

ARTÍCULO III.

Sistema de Rosmini.

14. Siendo este filósofo el único en refutar adrede la explicacion que dejamos expuesta sobre el origen de la idea del sér, y aun habiendo construido todo un sistema sobre la hipótesis de que esa idea es innata, conviene analizar siquiera sea brevemente su teoría. Héla aquí en resúmen:—Para explicar, dice Rosmini, los hechos del humano espíritu, no debe acudirse sino á lo que sea rigurosamente necesario (2), ni más ni ménos, pues lo que hubiera de más, carecería de razon suficiente, y lo que hubiera de ménos, haria falta para la solucion del problema. Pues bien, para explicar el problema del conocer, es necesario el supuesto al ménos de la idea innata del sér, porque sólo mediante ella cabe explicar el problema de los conceptos abstractos y universales, al cual se reduce en sustancia el problema del conocimiento. En no admitiendo esa idea, se hace forzoso explicar el origen de los conceptos abstractos y universales, suponiéndolos producidos ó por el juicio ó por la abstraccion. Uno y otro supuesto son irracionales. Eslo el primero, porque para formar un juicio son necesarias nociones universales, y ademas porque el juicio no dice relacion á la formacion de las ideas, las cuales como representativas que son de la naturaleza, prescinden de la subsistencia del objeto por ellas representado, sino que sirve para dar la persuasion de que el tal objeto subsiste. Es tambien irracional el segundo supuesto, porque siendo officio de la abstraccion el separar, de lo comun á todas las cosas lo propio de cada una, y no existiendo en las cosas eso comun, sino siendo una mera noción de la mente, forzoso es presuponer cuando ménos la existencia prévia de una

(1) SANTO TOMÁS, 1 q. LXXXVI, a. 2 ad 2.

(2) N. S. etc. sec. I, c. 1, t. 1, p. 1.

idea comun. Único medio, pues, de ver claro en este negocio es asentar que *en el hombre preexiste antes de todo juicio alguna idea general por cuyo medio pueda inaugurar alguna especie de juicio, partiendo del cual forme luego sucesivamente todas las demas ideas* (1). Pues esa idea general es la *idea del ente*, idea que se ha de presuponer innata, como que ni es ni puede ser adquirida; porque para ser adquirida y no innata, habriamos de recibirla ó de los sentidos, ó de la reflexion, ó del fondo de nuestro propio espíritu, ó de inmediata accion de Dios, y basta el más somero análisis para ver que de ninguna de estas fuentes puede provenir (2). Pero la idea innata del ente no nos da nocion sino de la mera posibilidad de las cosas, y por tanto contiene al sér no real sino ideal, es decir, concebido en su máxima abstraccion, como elemento comun á todo cuanto podemos pensar y en cuya virtud se hace inteligible todo cuanto es (3). Por aquí vemos que esa idea está dotada de los dos caractéres primitivos, á saber, universalidad y unidad, fundamento de los otros dos, á saber, infinidad y necesidad. Y como quiera que estos caractéres son propios de Dios, síguese de aquí que la idea del ente, bien que se distinga de Dios en cuanto es por nosotros entendida, debe tenerse sin embargo por una pertenencia de Dios (4).—Tal es el resumen de la doctrina de Rosmini sobre el origen de la idea del sér; doctrina que debemos examinar maduramente para conocer sus méritos y sus vicios.

15. Rosmini ha prestado sin duda grandes servicios á la ciencia, ora con la muchedumbre y variedad de materias por él tratadas, ora con su enérgica oposicion al sensualismo que en tiempos de este filósofo dominaba en Italia y otras naciones. Pero nacido en los Alpes, no acertó á eximirse de aquel nebuloso pensar de los filósofos alemanes, que ciertamente si de ordinario es profundo y aun sagaz, es no ménos oscuro y por lo comun peligroso. Al admitir Rosmini como innata la idea del sér, envuélvese en tales ambigüedades y vacilaciones que muestran bien lo insubsistente de todo su sistema. Desde el momento de admitir como innata esa idea, forzoso es tenerla por modificacion de la mente humana, pues en calidad de innata, no puede ménos de ser inherente al

(1) *N. S. etc. sec. II, cap. únic., t. I, p. 10, 11, 12.*

(2) *N. S. etc. sec. V, part. I, c. 3; art. V, t. II, p. 56, 57.*

(3) *N. S. etc. sec. V, part. I, c. 2, a. IV, t. II, p. 20-21.*

(4) *Il Rinnov. della filos., etc., lib. III, c. 42.*

ánimo, y por consiguiente, modificación de él: siendo así, debe ser mudable, contingente y finita, como la mente misma de quien es modificación, pues no cabe suponer que la modificación de un sujeto tenga caracteres contrarios á los del sujeto mismo. Pues bien, Rosmini en innumerables pasajes nos da esa idea por infinita, inmutable y eterna, hasta convertirla en pertenencia divina; de donde resulta que nos la da al mismo tiempo como modificación del espíritu humano y como modificación de Dios: absurdo evidente. Además, todo abstracto presupone un concreto de quien se abstraiga, y en el sistema rosminiano, falta de todo punto este concreto, pues que su idea del ente es forma primitiva del humano conocer; es decir, una mera abstracción ideal que no supone precedente alguno concreto á que referirse: cosa contradictoria por cierto en los términos. Agréguese á esto que, para Rosmini, el concepto primero del ente no contiene al sér real sino sólo al posible. Y yo digo á esto que el ente posible no puede ser primer objeto de contemplación para la mente; porque ese ente ideal, término de la intuición mental, ó existe fuera de la mente humana, ó es una forma subjetiva de ella. ¿Existe fuera de la mente? entónces es un sér que subsiste, pues *subsistencia* y *realidad*, sin que lo niegue Rosmini, son términos sinónimos; y si tiene subsistencia y realidad, no es un mero posible. ¿Es una simple forma subjetiva de la mente? entónces se derrumba con estrépito todo el edificio objetivo de la ciencia, pues que se le pone lo subjetivo por cimiento filosófico.

No examinamos particularmente las razones en que Rosmini se funda para tener como innata la idea de sér, porque todas parten del supuesto de que esta idea no puede adquirirse por la abstracción, y ya dejamos demostrado que este es un falso supuesto.

16. Si ahora pensamos en las conclusiones que se derivan del sistema rosminiano, veremos que son ó el panteísmo ó el idealismo. Porque una de dos: ó se dice que el ente posible es término objetivo existente fuera del sujeto que le contempla, ó que es una mera forma subjetiva: si lo primero, queda proclamada con los panteístas la identidad de lo abstracto y lo concreto, pues el Ente posible es la mayor de las abstracciones, y lo que existe fuera del espíritu, ha de ser siempre cosa real: si lo segundo, habrá que convenir con los idealistas; pues dado que el Ente posible sea una mera forma subjetiva del espíritu humano, y que todas las demas

ideas no sean sino determinaciones de esta forma universal única ¿qué medio tenemos de asegurarnos de la realidad objetiva de las cosas por nuestra mente pensadas? Volveríamos con esto á la ridícula cuestión sobre el *punte* por donde se pase de lo subjetivo á lo objetivo.

ARTÍCULO IV.

Del principio de contradicción.

17. Tan luego como la mente entra en posesion del simple concepto del *sér*, no puede ménos de pronunciar por su virtud misma aquel primer principio llamado de *contradiccion*, que se expresa con la conocida fórmula: *es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo*; ó hablando más conforme al language científico: *el sér y el no sér son incoposibles*. Efectivamente, todo concepto mental, desde el instante de darnos la nocion de su término respectivo, nos da tambien la del opuesto: de manera que en el acto mismo que la mente conoce una esencia, conoce tambien lo que la niega; la negacion aquí es lo que la sombra al cuerpo: tan luego, por ejemplo, como yo concibo la nocion de animal *racional*, concibo implícitamente la de animal *irracional*. Pues bien, como lo opuesto del *sér* es la *nada*, de aquí que la mente adquiera, junto con la nocion del *sér*, y como negacion respectiva, la de la *nada* ó el *no sér*. Una vez ya adquiridos estos dos conceptos, del *sér* y de la *nada*, no hay repugnancia alguna en que la mente comparándolos vea su absoluta incompatibilidad, y exprese el resultado de esta comparacion por medio del juicio contenido en la fórmula: *el sér y el no sér son incoposibles* (1).

18. Meditando ahora en la índole de este principio, se hallará que es primero respecto de todos los demas, ora se le considere en el orden cronológico, ora en el lógico. En efecto, como quiera que los primeros principios nazcan de las relaciones que nuestra

(1) «...illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur suprationem entis et non entis.»—SANTO TOMÁS, 1.^a 2.^a, q. XCIV. a. 2 c.—Cons. ALBERTO MAGNO, *Met.*, lib. IV, trac. 2, c. t.

mente percibe en los simples conceptos, de aquí que primer principio en el orden cronológico deba ser el que se funde en los primeros conceptos: y es así que el principio de contradicción se funda en los primeros conceptos del sér y del no sér; luego primero es, en el orden cronológico, respecto de todos los demás principios (1). Así como en el acto de la simple aprensión, la mente parte de la idea del sér, así también, en el acto de juzgar, su primer juicio es el principio de contradicción, como derivado próximamente de esa misma idea (2). Y por aquí se ve cuán erradamente Rosmini enseñó que el principio primero en absoluto no es el de contradicción, sino este otro: *el objeto del pensamiento es el sér* (3). No: este principio no puede ser primero, porque presupone otro superior, que es cabalmente el de contradicción; pues en tanto es verdad que el sér es objeto del entendimiento en cuanto es verdad que el sér no es la nada. Si se prescinde de esta incompatibilidad entre el sér y la nada, lo mismo puede ser objeto del entendimiento el uno que la otra, y de consiguiente el pensamiento podría tener por término la nada, lo propio que tiene el sér.

19. También en el orden lógico es primero el principio de contradicción. Tres condiciones, según Aristóteles enseña, debe tener el principio que sea primero en el orden lógico, á saber: 1.^a—que sea firmísimo y conocidísimo; 2.^a—que sea absoluto é incondicional; 3.^a—que sea indemostrable: *firmísimo*, porque nuestra convicción se ha de apoyar de un modo absoluto en él, y *conocidísimo* en cuanto ha de estar puesto como en la cima de todos los demás; *absoluto*, porque sólo siendo así, podrá comprender á los demás principios; y últimamente *indemostrable*, porque si no lo fuera, recibiría de otros principios superiores su demostración, y entónces no sería él primer principio.—Pues bien, el principio de contradicción posee de todo punto estas tres condiciones: es el más firme y conocido, porque se funda en la idea del sér y del no sér y en la evidente relación de oposición entre el uno y el otro; es absoluto é incondicional como el sér, en quien se funda; y es indemostrable, porque está formado por la primera relación que se

(1) CONS. ENRIQUE DE GANTE. *Summa Theolog.*, t. III, p. 52, n. 9.

(2) CONS. ALEJANDRO DE HALES, *In XII Aristot. Metaph. libros dilucidissima exploratio*, lib. VI, text.

(3) N. S. etc. sec. V, part. 3, c. I, t. II, p. 122, 123 y sigg.

conoce en el primer objeto del conocimiento (1). Téngase muy en cuenta sin embargo, que no por llamarse justamente *primero* en el orden lógico el principio de contradicción, ha de entenderse que solo él esté dotado de valor propio, y que todos los demas no tengan otro valor sino el que de él reciban, no: lo que se significa con llamar primero al principio de contradicción es que sin él no podría subsistir ningun otro, y que de él podemos servirnos como de razón última para demostrar indirectamente el valor de todos los demas. Por ejemplo, para juzgar que *el todo es mayor que su parte*, no se necesita tener presente el principio de contradicción para deducir de él ese juicio, sino que basta la noción de *todo* y de *parte* para ver que aquel es mayor que ésta (2). Pero si un desacordado se obstinase en negarlo, podríamos darle una demostración indirecta recurriendo al principio de contradicción, y diciéndole, por ejemplo, que si el todo no fuese mayor que cada una de sus partes, sería y no sería *todo*, y que esto se opone al principio de contradicción (3). En este sentido ha de entenderse aquella sentencia de Aristóteles sobre que el principio de contradicción *es el más firme de todos* (4).

ARTÍCULO V.

De las ideas elementales del sér.

20. El concepto del sér contiene virtualmente á todos los demas, pues todo concepto que no sea el del sér simplicísimo, ha de representar forzosamente al sér determinado en tal ó cual manera: por ejemplo, el nudo concepto del sér nos dice únicamente que tal cosa *es*; pero el concepto de sustancia y accidente nos dice además el especial modo con que el sér está ceñido y determinado en la tal cosa. No se entienda sin embargo que esta determinación del sér equivalga á la que el género recibe de la di-

(1) CONS. ALBERTO MAGNO, tract. cit., c. 2.

(2) CONS. SANTO TOMÁS, *In lib. IV Met.*, lect. 5.

(3) CONS. BONGHI, *La Metafisica di Aristotele volgarizzata et commentata*, pag. 165, Torino 1854.

(4) *Met.* lib. IV, c. 4.—CONS. SANTO TOMÁS, *In lib. IV Met.*, lect. 5; y BEGUELIN, *Mémoire sur la Raison suffisante*, en las *Mem. de l'Acad. de Berlin* 1765.

ferencia específica, pues la diferencia específica no está contenida en la noción del género, mientras en la noción del sér está contenido cuanto es y cuanto puede ser pensado. Al sér le concebimos determinado, en cuanto le agregamos tales ó cuales notas que no están comprendidas en el nudo concepto del sér. Esto puede acontecer de dos maneras: una en cuanto esas notas expresan condiciones comunes á todo sér, y otra en cuanto expresan diversos grados del sér: por ejemplo, todo sér es uno é indivisible, y de aquí que la unidad é indivisibilidad sean condiciones comunes á todo sér; pero si dividimos al sér en *sustancia* y *accidente*, expresamos ya, no condiciones generales del sér, pues si así fuera, todo sér sería á un mismo tiempo sustancial y accidental, sino los dos primeros géneros en que el sér se divide (1). Esto explicado, llamo ahora *ideas elementales* del sér á las que expresan condiciones comunes á todos, y *categorías ideológicas* á los conceptos expresivos de los varios grados ó géneros con que el sér puede estar determinado.

21. Y entrando desde luego en el análisis de las ideas elementales, comienzo por advertir, primero, que aquí solamente trato de explicar la generacion de esas ideas, pues lo tocante á la naturaleza de los términos por ellas representados, no es materia propia de esta parte de la filosofía; y segundo, que en el explicar esa generacion, seguiré poco á poco la vía que el entendimiento recorre partiendo de la idea del sér, y recavando sucesivamente las demas en ella contenidas.

22. Por de pronto, en el concepto del *sér* va incluido el de *no sér*, como su opuesto. La mente, reflexionando que el no sér es lo opuesto del sér, percibe esta *relacion de oposicion*, y en el acto y por el hecho mismo de percibirla, percibe juntamente la idea de *negacion*, como quiera que el sér, en cuanto se opone al no sér, le excluye, y en cuanto le excluye, hace á la mente negarle. Pero no se confunda la *negacion* con la *privacion*, pues ésta no implica sino carencia de determinada cualidad en un sujeto á quien compete (2), mientras la *negacion* no se limita á expresar carencia de una cualidad, sino carencia de todo sér, y por consi-

(1) SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., De Ver.*, q. I, a. 1.

(2) «...nulla privatio tollit totaliter esse, quia privatio est negatio in subjecto.»—SANTO TOMÁS, I, q. XI, a. 2 ad 1.

guiente implica la *nada* (1). Sin embargo, en sentido lato, puede decirse que la privacion es tambien negacion, en cuanto realmente por ella se excluye de un sujeto una cualidad; y esta exclusion lleva de suyo negacion de alguna cosa en el tal sujeto.

23. Del concepto de *negacion* se engendra naturalmente el de *division*, pues en el acto y por el hecho mismo de considerarse el sér como exclusivo del no sér, considérase que el uno no es el otro; y como el constitutivo de la division entre dos cosas es el que la una sea lo que no es la otra, de aquí que la mente, en el acto mismo de excluir del no sér el sér, forme el doble concepto de *negacion* y de *division*. Y en efecto, no es posible dividir una cosa de otra sin negarla, ni tampoco negar una cosa de otra sin dividir las.

La division primitiva, pues, del propio modo que la negacion, se deriva de los conceptos del sér y del no sér, en cuanto del primero se niega el segundo; pero así como la negacion, tomada en sentido lato, se confunde con la privacion, así tambien tomada en sentido lato la division, se refiere á las cosas que no convienen en tener una misma cualidad. Tomada la division en este sentido, recibe nombre de *distincion*. La distincion puede ser *real*, *lógica* ó *virtual*. Es *real* cuando sus términos son distintos en sí mismos y con independenciam de toda consideracion de nuestra mente: por ejemplo, real es la distincion entre Pedro y Pablo, porque subsiste, piénsela ó no la piense nuestra mente. Es *lógica* cuando tiene por *fundamento inmediato* nuestra consideracion mental, aun cuando tenga en la *realidad* fundamento *remoto*: por ejemplo, lógica es la distincion entre el *género* y la *especie*, porque si bien estos universales tienen fundamento *remoto* en la naturaleza, como fundamento *inmediato* tienen el considerarlos nuestra mente así. Es, por último, *virtual* cuando teniendo por *fundamento inmediato* la *realidad*, se forma sin embargo por consideracion de nuestra mente: por ejemplo, cuando consideramos el punto matemático como principio de la línea y como centro, la distincion que nuestra mente hace considerándole de este doble modo, es virtual en cuanto tiene por fundamento *inmediato* la *realidad*, pues en efecto el punto es realmente principio de las

(1) Cons. ARISTÓTELES, lib. III, c. I, y lib. XV, c. 22, ed BONITZ; y en el mismo pasaje al propio BONITZ, p. 179.

líneas, y es además centro (1). La distinción *real* se subdivide en *numérica* y *específica*, según que distinguimos las cosas habida consideración meramente á su número, como por ejemplo, la distinción entre Pedro y Pablo; ó las distinguimos habida consideración á su esencia, como por ejemplo, el hombre es específicamente distinto del bruto (2). La distinción *específica* toma la denominación propia de *diversidad*, que podemos definir así: *la no identidad de esencia entre varias cosas* (3). De esta definición surge la investigación sobre qué cosa sea esa *identidad* opuesta á la *diversidad*. Examinémoslo.

24. En tanto un sér llámase *uno* en cuanto es *indivisible*: por ejemplo, el punto matemático es uno porque es indivisible, y el alma es una porque es indivisible. *Unidad*, pues, tanto significa como *indivisibilidad del sér* (4). Este concepto de la unidad le alcanza la mente labrando sobre el simple concepto del sér, y viendo en este concepto simple que en el sér no cabe división, pues por su misma simplicidad ese concepto no da otra noción sino la del sér; y de aquí que la mente, al considerar al sér en sí mismo, le niegue toda división: en el acto y por el hecho mismo de negarle toda división, le concibe como indivisible, y al concebirle así, le concibe como uno. Hé aquí cómo el concepto de la unidad le obtiene la mente por vía de reflexión sobre la simple noción del sér (5). Por aquí se ve que al concebir la unidad del sér, no le añadimos propiedad real alguna, sino que únicamente le concebimos bajo una relación, pues en efecto, al concebir nosotros la unidad del sér por el hecho de concebirle como indiviso,

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *In lib. 1. Sent.*, dist. II, q. I. a. 3 ad 6; *ibid.*, q. XXII, a. 3 ad 4. A la distinción *lógica* la llamaron los antiguos *rationis ratiocinantis*, y á la distinción *virtual*, la llamaron *rationis ratiocinatae*.—SANTO TOMÁS, *ibid.*, q. XXXIII, y q. I. a. 1 ad 3.

(2) «Duplex distinctio invenitur in rebus: una *formalis* in his quæ differunt *specie*, alia vero *materialis* in his quæ differunt *numero*.»—SANTO TOMÁS, I, q. LXVII, a. 2 c; y *In lib. Sent.*, dist. XXVI, q. II, 2 *sol.*

(3) «Diversitas attenditur quantum ad principia essentialia sive *substantialia*.»—SAN BUENAVENTURA, *In lib. I Sent.*, dist. XXIII, dub. 4.

(4) «Dicendum quod hæc est vera definitio unius: *unum est ens quod non dividitur*.»—SANTO TOMÁS, *In lib. I Sent.*, Dist. XXXIV, q. I, a. 3 ad 3.

(5) Cons; SANTO TOMÁS, *In lib. I Sent.*, Dist. XXIV, q. 1, a. 3 ad 2; y *Qq. Dispp.*, *De Pot. Dei*, q. IX, a. 7 ad 15.

nuestro concepto no expresa otra cosa sino que al sér, en cuanto es tal, no podemos dividirlo en sér y no sér: y es así que el sér, en cuanto tal, excluye de suyo al no sér, piénselo ó deje de pensarlo nuestra mente; luego la indivisibilidad, ó sea la unidad, no añade cualidad real alguna al sér, sino que es meramente un modo que nosotros tenemos de considerarle (1). En este sentido cabalmente decían los antiguos que *el sér se convierte con lo uno*; ó de otro modo: el sér, en cuanto es tal, es también uno. Y esto nos muestra, digámoslo de paso, cuán absurdamente Plotino enseñó que la unidad es superior al sér, como si pudiera concebirse unidad sin sér, ó sér sin unidad. Este error del célebre filósofo neo-platónico procedió del vicio fundamental de su escuela, que haciéndole atribuir á los conceptos lógicos existencia real y concreta, le indujo á creer que la unidad fuese algún principio real distinto del sér, sólo porque el concepto de unidad nos hace considerar al sér bajo una especial razón.

25. Como quiera que la unidad del sér proceda de su indivisibilidad, en tantos modos será uno el sér en cuantos sea indivisible. Pues bien, de dos maneras podemos considerar al sér como indivisible, á saber: *absolutamente* si carece de partes en que pueda ser dividido, y *relativamente* cuando teniendo partes, las tiene unidas y no realmente divididas entre sí. De aquí la distinción de la unidad en absoluta y relativa, ó como otros dicen, en *metafísica* y *física*: el alma, por ejemplo, es una con unidad metafísica, porque absolutamente carece de partes en que pueda dividirse; y el cuerpo es físicamente uno, por cuanto, si bien tiene partes en que se le pueda dividir, las tiene unidas entre sí con cierta relación. Á este segundo género de unidad se la llamaría más propiamente *union*, ó séase *unidad de imitación*, porque no es verdadera unidad, sino que la imita (2).

Meditando sobre estas dos clases de unidad, se hallará que la absoluta no es propia sino de los séres simples, únicos que excluyen toda composición de partes (3), y por esto, siendo el sér uno en cuanto es tal sér, sólo en lo simple cabe hallar la razón de sér y la razón de unidad. Por el contrario, la unidad de imitación es

(1) SANTO TOMÁS, I, q. XI, a. 1 ad 1.

(2) CONS. SAN AGUSTIN, *De Mor. Man.*, lib. II, c. 6.

(3) CONS. SANTO TOMÁS, I, q. XI, a. 1 ad 1; y *Quodlib.*, X, a. 1 c; y *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. IV, a. 1 sol.

perfecta unidad física, en cuanto envuelve multiplicidad de partes coordinadas entre sí; y de esta multiplicidad de partes procede que labrando la mente sobre ese género de unidad, conciba la idea de *número*: tan pronto en efecto como la mente percibe en el concepto de la unidad física varias partes, ve que puede considerarlas como otras tantas unidades distintas entre sí, aunque *adunadas* en un sér: con la idea de la multiplicidad, y con la de colección de varias partes que se refieren á un mismo todo, forma la idea de *número*, ó séase la de relación de varias cosas pertenecientes á una misma unidad (1).

26. Así expuesta la verdadera idea de la unidad, fácilmente se entenderá ahora cómo de ella se engendra la *idea de identidad*. Efectivamente, en cuanto se considera el sér como uno é indivisible, no se puede ménos de tenerle por uno propio consigo mismo: pues bien, en cuanto se considera el sér como uno propio consigo mismo, llámasele *idéntico*; y á la especial relación bajo la cual se le considera así, se la llama *identidad*. La idea de identidad nace, pues, de la de unidad. Tampoco la identidad añade al sér cualidad alguna, porque no es, del propio modo que la unidad, sino una especial relación bajo la cual miramos al sér, que en sí es uno é idéntico á sí mismo. Llámase *idénticas* á varias cosas cuando tienen la misma esencia; *semejantes* cuando tienen la misma cualidad; *iguales* cuando tienen la misma cantidad (2): podemos por tanto decir que la identidad entre varias cosas es *unidad en la esencia* de las mismas; semejanza es aquella *relación de conveniencia de varias cosas en una misma cualidad* (3), y por último, igualdad es *relación de conveniencia de varias cosas en una misma cantidad* (4). Del propio modo que á lo idéntico se opone lo *diverso*, así á lo semejante se opone lo *desemejante*, y á lo igual lo *desigual*; es decir, dos objetos se dicen desemejantes cuando no convienen en la misma cualidad, y desiguales cuando no convie-

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., De Pot. Dei*, q. IX, a. 5 ad 8.

(2) «Unum in substantia facit idem, unum in quantitate facit æquale, unum in qualitate facit simile.»—SANTO TOMÁS, *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, q. I, a. 1 *sol.*

(3) «Similitudo est rerum differentium eadem qualitas.»—SANTO TOMÁS, *In lib. I Sent.*, Dist. VII, q. II, a. 2 ad I.

(4) SAN BUENAVENTURA, *In lib. I Sent.*, Dist. XIX, a. 1, q. I, *resol.*; *ibid.*, Dist. XXXI, part. I, a. 1, q. II *resol.*

nen en la misma cantidad. Puede por tanto haber objetos semejante y no iguales, como puede haberlos iguales bien que semejantes: dos cuerpos, por ejemplo, pueden convenir en el peso y disconvenir en el color, ó viceversa.

27. Aquí surge entre los filósofos la cuestión sobre si pueden existir en la naturaleza dos seres perfectamente semejantes. Leibnitz, disputando con Clarcke, sostuvo que no, fundándose en que dos seres de todo punto semejantes serian *indiscernibles*; que por consiguiente el uno seria el otro, y que no serian dos, sino uno. Esta doctrina verdaderamente no data de Leibnitz, pues ya los Estóicos la habian profesado (1), y Jordano Bruno la habia erigido en uno de sus teoremas *de lo Mínimo* (2); pero el filósofo aleman fué el primero que la adoptó para resolver algunos importantes problemas de metafísica: hé aquí en compendio su argumentacion:—Todo cuanto es efecto, dice, de la Sabiduría Divina, ha de tener siempre razon suficiente, porque esto es propio del obrar del sábio; pues bien, para que hubiera dos seres de perfecta semejanza, habrian de ser idénticos, y en este caso, faltaria razon suficiente para que fuesen dos; bastaria con producir uno solo. Y así lo confirman los hechos, pues la naturaleza no nos muestra ejemplar alguno de dos seres indiscernibles, es decir, de perfecta semejanza. Pero bien que ni la experiencia ni la sabiduría de Dios nos permitan admitir que existan dos seres indiscernibles, no sucede así porque repugne esto intrínsecamente, sino porque no es conforme á la divina Sabiduría (3).—Tal es en sustancia la doctrina de Leibnitz, profesada, como es de suponer, por todos sus discípulos, bien que de entre ellos, unos la aceptaron absolutamente (4), y otros se dividieron en dos bandos, de los cuales el primero sostenia que el principio de la *indiscernibilidad* no podia ser demostrado, por lo cual habia que aceptarle como un hecho atestiguado por la experiencia (5), mientras el segundo sostenia (6) que ese principio podia demostrarse mediante el principio de contradiccion, y por tanto que, no sólo habida consideracion

(1) CONS. CICERON, *Acad.*, lib. II, c. 26, ed. Ernesti.

(2) *De Triplici Minimo*, p. 87, 1, Francof. 1591.

(3) *Quatrieme écrit etc.* § 5, y *Cinquieme écrit etc.*

(4) ZIMMERMANN, *Disputatio de perfecte similibus*, Tubingæ, 1753.

(5) HOLMANN, *Met.* § 255, Gottingæ 1747.

(6) CANZ, *Medit. phil.*, c, *De princ. indiscern.*, Francof y Lips. 1755.

á la Divina Sabiduría, sino absolutamente y en sí misma era imposible la existencia de dos seres perfectamente semejantes.

28. Para resolver esta controversia, menester es mirar en ella dos puntos, uno de hecho, y otro de posibilidad, á saber: 1.º ¿Existen en realidad dos seres perfectamente semejantes? 2.º Caso de que en realidad no existan ¿es posible á lo ménos su existencia? En cuanto al primero de esos puntos, téngole por inaveriguable, pues como dice Enrique Martin, —«no hay observacion que alcance á percibir el hecho de una semejanza perfecta y absoluta (1).»— Pero de aquí no procede inferir que sea imposible entre dos seres ese género de semejanza perfecta, ántes al contrario, su posibilidad es demostrable en dos modos, uno indirecto, poniendo en claro lo insubsistente de las razones que los sectarios de Leibnitz han alegado para negar esa posibilidad, y otro directo, mostrando cómo no es cierto que esa posibilidad repugne á la Sabiduría de Dios. En cuanto á lo primero, el error de los leibnitzianos procede de haber confundido la idea de *semejanza* con la de *identidad*, olvidando que aquella dice relacion á las *cualidades* de los seres, y esta á su *esencia*, y por consiguiente, que no hay repugnancia alguna en admitir seres perfectamente semejantes, sin que por eso sea forzoso tenerlos como idénticos. Leibnitz ademas se contradice cuando, por un lado enseña que no cabe admitir la posibilidad de dos seres indiscernibles, fundado en que serian idénticos, y por otro lado luego, profesa que esta supuesta imposibilidad no es absoluta. Yo digo á esto: si la indiscernibilidad de los seres lleva de suyo el que sean idénticos, entónces es *absolutamente* imposible su discernibilidad, porque de lo contrario habria que tener por simultáneamente posibles el sér y el no sér, lo cual repugna en absoluto al principio de contradiccion. Canz fué por tanto más lógico que Leibnitz al proclamar la imposibilidad absoluta de que existan dos seres indiscernibles. Pero la verdad es que semejante imposibilidad no existe, ni en absoluto, ni habida consideracion á la Sabiduría Divina; no en absoluto, porque como quiera que la absoluta semejanza entre dos seres habria de consistir no en la identidad de sus esencias sino en la de sus cualidades, ninguna repugnancia se descubre en que dos seres diversos tengan cualidades idénticas; y no tampoco habida consideracion á la Sabiduría Divina, porque cabalmente el producir dos

(1) *Philos. spirit. etc.* Part. II, c. 1, t. 1, p. 173, ed. cit.

séres de perfecta semejanza sería una obra de perfecta sabiduría, del propio modo que el producir dos obras perfectamente semejantes é indiscernibles sería en un artista la mayor muestra que pudiera dar de que era consumado en su arte.

ARTÍCULO VI.

De lo verdadero, de lo bueno, y de lo bello.

29. Entre las ideas que expresan condiciones generales del sér, cuéntanse las de *verdad*, *bien* y *belleza*, pues todo sér es simultáneamente verdadero, bueno y bello. Estas tres ideas, no sólo por su índole fundamental sino mucho más aun por su importancia y utilidad, han sido en todos tiempos asunto predilecto de las investigaciones filosóficas. Efectivamente, la noción exacta de lo verdadero ha sido siempre para todo filósofo el punto cardinal de las especulaciones, así como de la moral lo ha sido la idea exacta del bien; y por último, la idea sana de lo bello es el fundamento sólido de aquella ciencia llamada por los alemanes *Estética*, cuyo especial objeto es la crítica literaria y artística, y cuyos principios generales han ocupado siempre un lugar más ó ménos señalado en las tareas de los filósofos, á contar desde Platon y Aristóteles hasta Hutcheson, Kant y Cousin. La gravedad de estas materias exige que se las trate muy por extenso; pero yo me limitaré á exponer los puntos más fundamentales.

30. Y comenzando por la *verdad*, esta es una idea que se aplica al conocer y al sér, pero en diverso modo: al conocer, en cuanto la mente humana reproduce fielmente en sí el sér del objeto conocido; y al sér, en cuanto las cosas poseen en sí mismas todo cuanto su tipo ideal requiere que posean: así por ejemplo, verdadero será el conocimiento que tengamos del oro, cuando la idea que de él formemos corresponda fielmente á lo que en realidad es tal oro; y verdadera será una estatua, cuando fielmente reproduzca el modelo, ó séase la *expresion* de la mente del artífice. El más somero análisis basta para mostrarnos que así como el conocer verdadero supone relacion de conformidad entre el conocimiento y el sér conocido, así tambien las cosas llámanse verdaderas en cuanto existe la propia relacion de conformidad entre ellas y el entendimiento de quien dependen. Por eso nosotros, comprendiendo en una sola definicion la verdad, que es el abstracto de lo verdadero,

relativa juntamente al conocimiento y á las cosas, hemos dicho que es la relacion de *conformidad entre el sér y el pensamiento*. Pues bien, residiendo la verdad en esta relacion de conformidad entre el pensamiento y el sér, claro está que lo propio el conocimiento que el objeto conocido son informados de una nueva relacion por la verdad: lo es el conocimiento, por cuanto la verdad pone en él una conformidad con el sér conocido; y lo es el sér conocido, porque la verdad induce en él una conformidad con su tipo ideal correspondiente. Por aquí se ve cómo dos son las maneras en que cabe resolver la cuestion relativa al origen de la verdad, á saber: si se trata de la verdad que reside en las esencias de las cosas, ó séase de la verdad *metafísica*, entónces el problema sobre el origen de la verdad se convierte en el que dice relacion al origen de las cosas; porque no llamándose verdaderas las esencias de las cosas sino en cuanto son conformes á los arquetipos del entendimiento de Dios, buscar el génesis de su verdad equivale á buscar el génesis de su sér. Pero si se trata de la verdad en el conocer, ó séase de la verdad *lógica*, entónces, como quiera que ésta se realiza por la conformidad entre el conocimiento y el sér conocido, tanto vale preguntar de qué modo la verdad se realiza en el conocer, como preguntar de qué modo la mente aprende con verdad el sér de las cosas.

31. Pero la verdad, ora metafísica, ora lógica, es siempre *inmutable y absoluta*, no mudable y relativa, como entre los antiguos sofistas lo enseñaba Protágoras (1), y como lo enseñan hoy dia los *progresistas* franceses y alemanes (2). Por lo que hace á la verdad metafísica, es tan inmutable y absoluta como las esencias mismas de las cosas en quienes reside, y las cuales son conformes á los tipos del entendimiento divino; y es así que los tipos del entendimiento divino son inmutables; luego inmutables también tienen que ser las esencias, é inmutable por consiguiente la verdad que en ellas reside. No ménos inmutable tiene que ser la verdad lógica, como que depende de la verdad metafísica. Reside, como ya sabemos, la verdad lógica en la conformidad entre el conocer y la

(1) Cons. LAERCIO, lib. IX, segm. 311, y CICERON, *Acad.*, lib. II, c. 46.

(2) Sobre esta conformidad de doctrinas acerca de lo verdadero relativo entre los antiguos sofistas y los *progresistas* modernos, léase á SANSEVERINO, *I principali sistemi di filosofia*, etc. c. II, § 1, t. I, Napoli 1858, 2.^a edicion.

cosa conocida: pues bien, ó nuestro conocimiento corresponde á la realidad natural de las cosas, ó no; si corresponde, tan inmutable es la verdad del conocimiento como la naturaleza del objeto respectivo; si no corresponde, entónces no hay para qué examinar el punto, pues como quiera que faltaria conformidad entre el conocer y el objeto conocido, no habria verdad en el conocimiento, y por consiguiente ni seria ni dejaria deser inmutable, porque la nada no tiene propiedad alguna. Por este razonamiento se ve cómo, fundándose lo inmutable de la verdad lógica en lo inmutable de las esencias, y teniendo estas por razon última de su inmutabilidad la que hay en los inmutables tipos del entendimiento divino, no se puede lógicamente admitir que lo verdadero sea jamas mutable ni relativo, sin proclamar por ende mutable el entendimiento de Dios, y profesar en consecuencia el ateismo, como de hecho le profesó abiertamente Protágoras de resultados de admitir que lo verdadero pueda alguna vez ser mutable y relativo (1).

32. En sí mismo, todo sér es verdadero y bueno: verdadero, porque es conforme á los tipos ideales del entendimiento divino; y bueno, porque es efecto de Dios, que es la Bondad por esencia (2). Por su condicion de verdadero, produce en nosotros conocimiento verdadero; por su condicion de bueno, atrae nuestras tendencias expansivas; Aristóteles, por tanto, definió exactamente el bien diciendo que era *el sér en calidad de apetecible* (3). Para comprender lo atinado de esta definicion, basta con analizar la via que sigue la razon humana en el remontarse al concepto del sér como bien. Todo sér en efecto ha recibido del Autor de la naturaleza un principio de accion, que se denomina comunmente *naturaleza*, la cual por tanto no es otra cosa sino la esencia misma de un sér, mirado con relacion al primitivo impulso de su obrar. Así nos lo atestiguan claramente experiencia y razon, pues la primera nos enseña que todo sér en efecto *tiende* naturalmente á lograr el término de su operacion connatural, y la segunda nos dice que criado

(1) CONS. PLATON *Theat. Opp.*, ed. Bip.; y CICER., *De Nat. Deorum*, lib. I, n. 12-23; y SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Phys.*, lib. I, sec. 56, p. 564, ed. cit.

(2) CONS. SAN BUENAVENTURA, *In lib. I Sent.*, dist. VIII, par. I, a. I, q. I ad arg.

(3) *Ethic*, lib. I, c. I.—CONS. SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. III, c. 16.

todo sér por Dios con un determinado fin, no ha podido ménos de recibir del Autor de la naturaleza un nativo impulso á cumplirle. Pues bién, *tender* á la posesion de un objeto, tanto vale como anhelar poseerle, ó lo que es igual, tanto vale como *apetecerle*: de aquí que todo sér, en cuanto tiende al término de su operacion connatural, vaya en pos de lo que á su naturaleza propia se adapta, y apetezca lo que es natural término de su tendencia propia; en tal manera que miéntras no alcance este su término, se halle por decirlo así, incompleto é imperfecto, y que tan luego como le haya alcanzado, se aquiete y repose. Pues este complemento natural de la tendencia de un sér, ó séase este conseguimiento de su término propio, es lo que para él constituye su *bien*, ó séase su perfeccion (1). Exactamente por tanto se define el *bien* diciendo que es *el sér en calidad de apetecible*, ó séase en cuanto es término de la tendencia connatural.

33. Por aquí vemos que verdadero bien de un sér no ha de llamarse el que sirva sólo de término á una ó varias de sus especiales potencias, sino el que corresponda á su naturaleza íntegra; pues así como las especiales facultades de todo sér están subordinadas á su naturaleza íntegra, que es el primer principio de su obrar, así tambien los especiales bienes de sus facultades especiales deben subordinarse al bien genérico de su íntegra naturaleza. De aquí cabalmente se deriva la nota de *unidad* que distingue al verdadero bien y connatural perfeccion de todo sér. Prueba.—Todo sér es *uno*, porque una es su forma, y una su naturaleza, como quiera que si no fuese *una* su forma, él no sería el sér que es, sino que sería dos séres, lo cual es tan repugnante como el que *uno sea dos* (2): es así que allí donde una es la naturaleza, uno tambien ha de ser el principio natural de accion, y que á esta unidad de principio operativo no puede ménos de corresponder unidad de término, al cual llámase cabalmente *bien* en cuanto sirve de complemento á ese principio; luego *uno* es el bien de cada sér.

Pero la tendencia no puede consumarse en el término de su operacion connatural sino usando de los medios que á él la enderezen, y sólo cuando á ese término llega, reposa en él. Lo aclararemos con un ejemplo. La flecha lanzada por el arquero *tiende* al blanco que es su *término*, y por eso, cuando dá en el blanco,

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *In 1 Met.*, lect. 3.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. XI, a. 1 ad 1; y *Quodlib.*, X a. 1.

decimos que ha sido *perfecto* el golpe; mas para llegar al blanco, ha tenido que atravesar todos los puntos del espacio intermedio, cada uno de los cuales es sin duda término respectivo de todos los que le preceden, pero ninguno es el término á que el arquero se propone llegar, sino un tránsito necesario para llegar al blanco; ó de otro modo, es un *medio* para llegar al *fn.* Dado que hubo en el blanco la flecha, allí paró; y este *reposo* fué otro término de su carrera, pero no el término á que el arquero aspiraba, pues si sólo se hubiera propuesto que la flecha estuviera en reposo, no la habria disparado; bastábale con dejarla quieta en el carcax. El *reposo*, pues, no fué aquí sino *consecuencia* de haber la flecha llegado al término propio del impulso que habia recibido; pero el verdadero término, el verdadero objeto del golpe era dar en el blanco. Aplicando ahora las nociones que hallamos en el análisis de este ejemplo, comprenderemos: 1.º—que verdadero, ó séase *absoluto bien* de un sér, es aquel á que su naturaleza propia le impulsa; 2.º—que el bien de que usa como *medio* para este *fn.*, es un bien *relativo*; 3.º—que el bien consiguiente al hecho de haber alcanzado este fin, es un bien *resultante*. Y hé aquí las tres especies de bienes propios del sér dotado de inteligencia, á saber: 1.º—el bien adecuado á su naturaleza, y se llama *honesto*; 2.º—el que le sirve de medio para alcanzarle, y se llama *útil*; 3.º—el que le resulta de haberle alcanzado, y se llama *deleitabile* (1). De esta clasificación se colige que no valiendo lo *útil* sino en calidad de *medio* para lo *honesto*, y siendo lo *deleitabile* una mera *consecuencia* del reposo que la tendencia, sensitiva ó racional, logra cuando ha obtenido su fin próximo ó remoto, uno solo es realmente el *verdadero bien*, á saber, el bien *honesto*.

34. Llábase *bien*, como lo dejamos explicado, al sér en cuanto constituye objeto de nuestro apetito. Siendo objeto de nuestro apetito en cuanto es término de nuestras tendencias, y siendo nuestras tendencias de dos especies, á saber, *aprensivas* y *expansivas*, resulta de aquí que en dos maneras correspondientes puede el sér constituir objeto de nuestro apetito; una conociéndole, otra gozándole. En cuanto el sér satisface nuestro apetito dándonosos como objeto de goce, llamámosle *bien*, y en cuanto le satisface dándonosos como objeto de conocimiento, llamámosle *bello*. Tenemos, por consiguiente, que el sér, en calidad de *bien*, dice rela-

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *In lib. III Sent.*, dist. XXX. q. 1, a. 2.

ción á nuestras facultades *apetitivas* ó séase *expansivas*, las cuales se satisfacen poseyendo y gozando el bien mismo; miéntras en calidad de *bello*, dice relacion á nuestras facultades *cognoscitivas* ó séase *aprensivas*. Indudablemente, de toda facultad puede decirse que apetece su objeto propio específico en cuanto á él tiende naturalmente; pero este apetito se actúa con diverso modo en las respectivas facultades, segun y conforme la diversa naturaleza de cada una; las facultades volitivas, por ejemplo, no quedan satisfechas sino cuando gozan de su objeto específico, miéntras las cognoscitivas lo quedan con sólo conocer su objeto formal. Pues bien, el sér, apropiado como objeto específico á la facultad cognoscitiva, en el mero hecho de ser por ella conocido, la satisface, y produce en ella el reposo consiguiente: de este reposo que la facultad alcanza por el hecho de conocer su objeto propio específico, se produce en ella un goce; pues bien, el goce ó *placer* no es aquí otra cosa sino el reposo de la facultad cognoscitiva en el objeto formal correspondiente á su naturaleza, es decir, en aquel objeto de quien recibe su complemento natural (1); así, por ejemplo, cuando en medio de la oscuridad nos entra un rayo de luz, nuestra pupila se vuelve á él por un movimiento instintivo, y si por ventura el rayo quebrándose en un prisma, nos muestra los colores del iris, con cuánto placer no se fija en él nuestra facultad visiva! Pues de esta manera el sér, en cuanto conocido por nuestra facultad cognoscitiva, da complemento propio á la natural tendencia de la misma, produce en ella un deleite, y cabalmente en cuanto produce este deleite especial en nuestra facultad cognoscitiva, llámase *bello*; de donde resulta que lo bello no es otra cosa sino *aquello cuyo conocimiento nos deleita*. Por aquí se ve: 1.º que lo bello dice relacion á todas las facultades cognoscitivas del hombre; 2.º que no se realiza sino cuando el objeto aprendido por una facultad se halle dotado de aquella simétrica proporcion de partes adecuada para producir en la facultad respectiva el natural deleite que cause en ella contemplarle (2).

(1) Claro es que este *reposo* de la facultad cognoscitiva en el conocimiento de su objeto, no ha de entenderse que equivale á *inercia*, sino que significa el acto de conocer, acompañado de natural fruicion nacida de contemplar la mente su objeto específico.

(2) Toda esta doctrina la expone SANTO TOMÁS (I. q. V, a. 4) con las siguientes breves palabras: «Bonum et pulchrum ratione diffe-

Duéleme en verdad haber de limitarme á estas meras indicaciones sobre lo bello, y no extenderme á hacer aplicacion de ellas y mostrar las leyes fundamentales de la belleza en la naturaleza y en el arte. Pero no me consiente otra cosa la indole de esta enseñanza elemental, que como todas las de su especie, no puede decirlo todo sin daño de la brevedad, ni puede omitirlo todo sin que la verdad quede mutilada (1).

CAPÍTULO SEGUNDO.

DE LAS CATEGORÍAS IDEOLÓGICAS.

ARTÍCULO I.

De la sustancia.

1. Hasta aquí hemos ido investigando el origen de las ideas elementales, correspondientes á las notas generales de todo sér. Tócanos, pues, ahora exponer aquellas otras ideas existentes en nuestro espíritu, correspondientes á los primitivos modos con que el sér puede hallarse dividido en todos y cada uno de sus órdenes: á estas ideas hemos denominado *categorías ideológicas*, porque en efecto expresan los diversos géneros en que el sér está clasificado, y á los cuales puede reducirse toda especie de séres.

2. Dos son los modos primitivos con que puede concebirse al sér como *existente*, á saber: 1.º *en sí, ó por sí*, entendiéndose con esto (nótese bien) que no ha menester de otro sujeto en quien resida; 2.º como incapaz de existir por sí, y necesitado por con-

»runt, nam bonum proprie respicit appetitum: est enim bonum quod
 »omnes appetunt, et ideo habet rationem finis, nam appetitus est
 »quidam motus. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pul-
 »chra enim dicuntur quæ visa placent: unde pulchrum in *debita pro-*
 »*portione consistit.*»

(1) Lo propio que aquí lamenta el autor respecto del tratado sobre lo bello, objeto formal de la *Estética*, puede aplicarse á la brevedad con que igualmente habla de lo bueno, objeto formal de la *Ciencia de la Moral*, ó séase *Ética*. Pero el traductor, mediante Dios, se propone publicar también tratados especiales sobre esas dos ciencias filosóficas segun las doctrinas de los Escolásticos.—(Nota del Traductor).

siguiente de un sujeto en quien y por quien pueda existir. Ningun otro modo de existencia cabe, porque efectivamente no hay medio entre poder existir por sí ó no poder. Pues bien, á lo que por sí existe, llámase *sustancia*, y á lo que no puede existir por sí, sino que ha menester de sujeto en quien exista, llámasele *accidente*. Es decir, la sustancia consiste en la *subsistencia*, y el accidente en la *inherencia* del sér (1): por ejemplo, Pedro es verdaderamente *una sustancia*, porque subsiste por sí; pero el sér *blanco* es un *accidente*, por cuanto no cabe que exista sin un sujeto en quien esté. Pero nótese bien: esta *subsistencia*, que constituye la sustancia, no expresa privacion ó exclusion de *causalidad*, es decir, no significa que sólo haya de tenerse como sustancia el sér que no dependa de causa alguna, sino únicamente significa exclusion de *inherencia*; es decir, que no está inherente á sujeto alguno. Más claro: el *sér por sí*, que es lo que constituye la sustancia, no pide de suyo que el sér sustancial sea independiente de toda causa, sino que no haya menester existir en otro sujeto alguno, como lo ha menester el accidente, que es lo opuesto de la sustancia. Esto lo veremos con mayor claridad si consideramos atentamente que el ser en sí, ó séase la *subsistencia*, atributo propio de la sustancia, implica el concepto del sér como opuesto al concepto de accidente: es así que el concepto de accidente implica el de cosa que para existir necesita de sujeto á quien sea inherente; luego la *subsistencia*, atributo propio de la sustancia, por su oposicion misma al concepto de *accidente*, significa tanto como sér que, para existir, no necesita de sujeto á quien sea inherente (2). Por aquí se ve, pues, la diferencia que hay entre decir que el concepto de sustancia implica el de sér no inherente á sujeto alguno, y decir que implica el concepto de existencia independiente de toda causa (3). En confundir estas dos cosas cabalmente consiste el error de Spinoza (4), Cousin (5) y

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp. De Pot. Dei*, q. VII, a. 7.

(2) SANTO TOMÁS, *In lib. I Sent.*, dist. VIII, q. 1, a. 2 ad 2.

(3) CONS. SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. 1, c. 25.

(4) *Ethic.*, Part. 1, def. 3, *Opp.*, vol. II, p. 36, ed. cit.

(5) *Fragmens etc.*, *Pref. à la prém. ed. Oeuw.* t. II, p. 33.—Agudamente notó LEIBNITZ (*Examen des principes du R. P. Malebranche, Opp.* p. 691, ed. cit.) que Descartes al definir la sustancia: «*lo que existe de manera que no ha menester de nada más para existir.*» (Cons. *Des princi-*

de todos los panteístas en general: todos han adulterado el verdadero concepto de *sustancia* cuando al confundir cosas tan diferentes como el no ser de suyo la sustancia inherente á sujeto alguno, y el no depender de causa alguna, infirieron que sólo Dios es sustancia, porque sólo Él es independiente de toda causa. Y no se diga que el concepto de *subsistencia* del sér, como constitutivo de la sustancia, expresa más bien lo que la sustancia no es que lo que es, por cuanto en el mero hecho de decir que el concepto de sustancia excluye el de existencia inherente á un sujeto, dicese en resúmen que la sustancia no es el accidente. Esta objecion no puede ocurrir sino á quien tome por meramente negativo el concepto de sustancia, que es en sí muy positivo, y no tiene de negativo otra cosa sino el modo en que oralmente le enunciamos. ¿Qué hallamos efectivamente en el concepto de sustancia? Pues hallamos la noción de cosa que, para existir, no ha menester de sujeto en quien resida. ¿Es negativo este concepto? no: el que si es concepto negativo, es cabalmente el de cosa que necesite de sujeto en quien existir, porque en tanto es verdad que un sér no pueda concebirse sin sujeto á quien sea inherente, en cuanto no cabe concebirle existente de por sí. ¿Y de aquí, qué resulta? Pues resulta que el concepto de sustancia, por el mero hecho de implicar exclusion de inherencia, es en resúmen una negacion de negacion: y es así que negar una negacion equivale á enunciar una afirmacion (como por ejemplo, decir que el hombre *no* es animal *no* racional, equivale á decir que *es racional*); luego el concepto de sustancia en sí mismo es positivo, no negativo (1). De hecho, al concebir como propio de la sustancia el no ser en sujeto alguno, concebimos que es por sí misma: y siendo este el término incluido en el concepto de subsistencia ¿cómo no ha de ser positivo? Si á despecho de lo positivo de este concepto que tenemos de la sustancia, lo expresamos con fórmula de lenguaje negativa, en cuanto llamamos sustancia á lo que *no ha menester* de sujeto en quien resida, consiste esto en que la sustancia implica uno de los conceptos primitivos formados á consecuencia del modo en que nuestra mente entiende que el sér puede convenir á la esencia; y como quiera que en los conceptos primitivos no

pes de la phil., part. 1, § 51, *Oeuv.*, ed. Garnier, t. 1, p. 254, París 1835) habia preludiado la definicion de Spinoza.

(1) CONS. ALBERTO MAGNO, *De Præd.*, lib. 1, tract. II, c. 2.

quepa el explicarlos ni por sí mismos ni por otros conceptos superiores, de aquí que no haya otra manera de expresarlos sino excluyendo sus opuestos respectivos (1).

3. Pero á la sustancia, no sólo cabe considerarla en sí misma y por su lado absoluto, sino tambien con relacion á los accidentes; en este segundo sentido, pudiéramos definirla con la escuela de Wolff: *el sujeto permanente y modificable por accidentes*. Erraria sin embargo quien creyese, con el mismo Wolff y con Galluppi, que esa definicion convenga al concepto puro ó séase absoluto de sustancia, pues este concepto expresa la determinacion primitiva por quien entendemos que el sér sustancial se opone al sér accidental, como quiera que todas las demas notas características de la sustancia deben ser tenidas como propiedades de ella, no como razon expresiva de su sér: y es así que la determinacion primitiva del sér de la sustancia consiste en la subsistencia, y que sólo en cuanto se la contempla dotada de este carácter, le compete el sér sujeto modificable por accidentes; luego, bien que mirada por su aspecto relativo, la sustancia sea sujeto de accidentes, no lo es mirada por su aspecto absoluto.

4. Á la idea de sustancia se refieren y subordinan las de *individuo*, *supuesto* y *persona*. Llámase *individuo* á la sustancia particularizada por notas singulares que la distinguen de todas las demas sustancias particulares (2): podemos por tanto definir al individuo: *lo que en sí es indiviso y distinto de todo lo demas* (3). Debe efectivamente ser *indiviso* en sí mismo, porque en calidad de singular, tiene que ser uno, y lo uno tiene que ser indivisible: debe igualmente ser *distinto* de todo lo demas, porque el individuo en el mero hecho de ser *uno*, no puede ménos de ser numéricamente distinto de cualquier *otro* (4). Cuando el individuo es irracional, se le llama *supuesto*, y cuando es racional, se le llama *persona*: definiremos por tanto al supuesto: *sustancia individua irracional*, y á la persona: *sustancia individua de naturaleza racional*, como atinadamente la llamó Boecio (5). Llámase la persona

(1) ALBERTO MAGNO, *loc. cit.*

(2) Los Escolásticos redujeron á siete estas notas, y las expresaron con el siguiente exámetro:

Forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen.

(3) SANTO TOMÁS, 1, q. XXIX, a. 4.

(4) SANTO TOMÁS, *In lib. IV Sent.*, dist. XII, q. 1, a. 1 ad 3.

(5) CONS. SANTO TOMÁS, 1, q. XXIX, a. 2.

sustancia individual para indicar que no es la sustancia *genérica*, pues también la esencia toma nombre de sustancia, sino la *esencia concreta y subsistente*: añádese *de naturaleza racional*, para expresar que sólo la sustancia perteneciente al género de la naturaleza racional se llama *persona*. Siendo esto así, claro es que la persona ha de poseer todas las propiedades privativas de la sustancia racional; y de aquí ha nacido cabalmente el que muchos filósofos, visto que es propiedad de todo ser racional el tener conciencia de sí mismo, hayan fundado en la conciencia la noción de *personalidad*: eso hizo en resumen Fichte cuando puso en el *yo* la esencia del alma y de su personalidad. Pero semejante doctrina es de todo punto absurda, y conduce además, como así en efecto ha sucedido, á negar la personalidad misma. Sin duda en la noción de persona se incluye la de ser dotado de conciencia y libre albedrío, pues no es persona sino la sustancia racional, y toda naturaleza racional tiene conciencia y libertad: esto es cierto; pero no lo es que en la conciencia resida la *razon formal*, ó como hoy día se dice, la noción de persona; porque siendo la conciencia una operación del entendimiento, mediante la cual el alma se entiende á sí misma y entiende sus propios actos, no podría el alma ejecutar esa operación si ya de ántes no subsistiese como persona, pues de ningún género de ser cabe suponer que obre mientras no se le suponga subsistente; y ménos que otra, la naturaleza racional podría eximirse de esta ley: y es así que lo que constituye cabalmente la personalidad de una naturaleza racional es su subsistencia; luego la doctrina que pone en la conciencia la personalidad, conduce directamente á identificar al ser con el obrar, y por consiguiente al panteísmo. Y en efecto, Fichte, tomando esa identificación por punto de partida, instituyó aquella extravagante fórmula: *el yo se pone á sí mismo*, ó mejor dicho, *se crea*. Y ciertamente, siendo propio, como lo es, de la personalidad el subsistir en el género de una naturaleza racional, tan luego como se la ponga en la conciencia, que es un acto del *yo*, no hay más remedio que admitir el absurdo fundamento de Fichte. Pero esta falsa idea que de la personalidad formó el mismo Fichte, paró lógicamente en negar la personalidad misma; pues si la conciencia, como acto de la personalidad, la presupone ya existente, el colocar en la conciencia la personalidad, equivale á presuponer la existencia de la persona cuando ya la persona no existe. Y como quiera que esto implica una contradicción monstruosa, y

las cosas contradictorias se destruyen recíprocamente, de aquí que Fichte fuese lógico al inferir de su citado principio que—«el yo (es decir, la persona), es un sueño en el sueño mismo soñado»— Véase, pues, adonde conduce una falsa idea de la personalidad, que al primer aspecto puede parecer indiferente conocer ó no con la debida exactitud.

ARTÍCULO II.

Del absurdo fenomenismo de Hume.

5. Hemos visto ya que el concepto de sustancia no expresa más ni ménos que la subsistencia de una cosa. Pero ciertos filósofos, adulterando caprichosamente ese concepto, y viendo luego imposible justificar su antojo, acabaron por negar en absoluto la existencia de la sustancia, no admitiendo sino cualidades y accidentes. Pues á esta doctrina, principalmente sustentada por Hume, que no admite en los séres otra cosa sino apariencia de cualidades, y que niega juntamente la existencia de objeto en quien esas cualidades residan y la de sujeto ante quien aparezcan, llámasele *fenomenismo*. Es la tal doctrina una de las más señaladas aberraciones de la filosofía moderna, y basta en efecto el más somero análisis para comprender lo absurdo de imaginar cualidades que existan por sí y sin sustancia correspondiente. Para que así sucediera, esas cualidades, ó habrían de ser por sí mismas, ó habrían de tener necesariamente un vínculo comun para existir: aquí no hay medio, como no le hay entre ser y no ser por sí, ni entre la nada y el sér. Pues bien, ¿existen por sí las cualidades? Evidentemente no, porque lo que puede existir por sí, no ha menester de sujeto á quien se refiera, y ni aun concebible es la noción de *cualidad* sin la de sujeto á quien la cualidad *cualifique*. Pero si las cualidades no pueden existir por sí, ¿tendrán al ménos algún vínculo comun de existencia? Aquí ocurre desde luego la siguiente alternativa: ó ese vínculo comun ha de ser él mismo una cualidad, ó ha de tener naturaleza diversa de la de las cualidades. ¿Es una cualidad? pues entónces ha menester, como tal, de vínculo por quien subsista; pero sobre este vínculo habrá que proponer la misma enunciada alternativa, y así indefinidamente, hasta parar, ó en el absurdo de admitir series interminables de cualidades sin vínculo alguno comun de existencia, ó en el necé-

sario supuesto de que el vínculo común por quien las cualidades existen, es de naturaleza diversa de ellas: pero es así que la noción de cualidad lleva de suyo la de sujeto en quien resida; luego por el mero hecho de tener el vínculo común de las cualidades naturaleza diversa de ellas, implica el concepto de un sér que para existir no necesite de inherencia á otro sujeto, sino que sea por sí subsistente. ¿Y qué otra cosa es el concepto de sér por sí subsistente más que el concepto de sustancia? Luego el *fenomenismo* de Hume es absurdo. Por otra parte, dado que según el supuesto mismo de este filósofo, las cualidades no son sustancias, tendremos que no pueden ser sino atributos, ó accidentes ó modificaciones, y en este caso no hay más remedio que suponer sujeto á quien puedan ser atribuidas, ó en quien se realice su accidental existencia, ó á quien modifiquen. Tómese, pues, por donde se quiera el tal *fenomenismo*, resulta siempre absurdo (1).

6. Dos conclusiones se derivan de esta refutación, á saber: primera, que la idea de sustancia no es, como pensaba Locke, una ficción á que nuestra mente apele por no acertar á entender cómo las cualidades puedan coexistir sin algun sujeto. Pero yo á esto digo que no puede ser ficticio el concepto que nuestra mente forma de una cosa cuando es ajustado á la naturaleza misma de la cosa concebida, pues de lo contrario, el humano conocer todo entero, que no es en resúmen sino reproduccion ideal de los objetos inteligibles, seria una quimera, una pura ilusion. Pues bien, la naturaleza misma de las cualidades exige que no puedan existir sin sujeto en quien residan, ó lo que es igual, sin sustancia, y por consiguiente, no hay razon alguna para tener como ficticio el concepto de sustancia, sino al contrario, como concepto ineludible, dada la natural condicion de las cualidades. Dedúcese, en segundo lugar, de la doctrina expuesta contra el *fenomenismo*, que el proclamar á la sustancia como sujeto propio de los accidentes y cualidades, no envuelva peligro alguno de que sea preciso suponer un proceso indefinido, como erradamente lo dice Mendelsshon (2), cuando arguye que el sujeto mismo de las cualidades habria menester de otra entidad que le sustentase, y ésta de otra, y sucesi-

(1) Cons. MERIAN, *Sur le phénoménisme de Hume, Mémoires de l'Acad. de Berlin*, an 1792-1793; y ROYER-COLLARD, *Fragm. Oeuv. de Reid.*, tit. IV, p. 889, ed. cit.

(2) *Tratado sobre la evidencia* (en alemán) 2.^a ed., Berlin 1786.

vamente así, hasta lo infinito. No: esto no es exacto; porque sujeto de cualidades no es sino lo que subsiste por sí mismo, y de consiguiente, tan absurdo es suponerle necesitado de otro sujeto en quien se apoye, como suponer que un sér mismo sea subsistente y no subsistente á un mismo tiempo. Curioso es en verdad que los secuaces de Hume y de Locke nos echen en cara que nuestra doctrina hace precisa la hipótesis de ese proceso indefinido, cuando cabalmente la tal hipótesis no cabe sino en la doctrina de esos dos filósofos, que así niega la existencia junto con el concepto de la sustancia.

ARTÍCULO III.

Del origen y principio de la idea de sustancia.

7. Indispensable era ante todo fijar, como acabamos de hacerlo, el verdadero concepto de sustancia, si habíamos de caminar con planta segura en la tarea de investigar su origen. En efecto, ¿cómo llega la mente á concebir la idea de sustancia?

Cuestion es esta muy debatida por los filósofos de todos tiempos, y enumerada entre las que como fundamentales han tratado los sucesores y continuadores de Locke, bien que para nadie podría la solución ser tan difícil como para ellos (1). Una vez aceptado por los secuaces de este filósofo y por los de Descartes el principio de que los sentidos no perciben otra cosa sino las internas modificaciones del sujeto sentidor, ó séase lo que esa escuela llamó *cualidades sensibles*; junto luego con este principio el otro proclamado por Locke al dar como origen de nuestras ideas la sensación y la reflexión, lógicamente el filósofo inglés, no hallando en la sensación aptitud para percibir concreto real y sustancial alguno, se vió forzado á negar hasta el concepto mismo de sustancia: y efectivamente, para Locke este concepto no fué sino un antojo escolástico; él no admitió más que cualidades ligadas entre sí por un vínculo común (2). Partiendo Berkeley de esta doctrina, negó, juntamente con Locke, el concepto de sustancia corpórea, y enseñó que los cuerpos no son sino un complejo de sensaciones; bien que luego, inconsecuente á su propia doctrina, dejase en pié el concepto de sustan-

(1) GALLUPPI, *Lettere filos.* etc. lett. V, p. 81-82, Napoli 1838.

(2) *Essais*, etc. lib. II, c. 8, § 1 y sigg.

cia espiritual (1). Más lógico Hume, lanzóse denodado á sacar las últimas consecuencias de la doctrina de Locke, y negó el concepto de sustancia espiritual junto con el de sustancia corpórea, reduciendo el *yo* á un mero complejo de sensaciones, con el mismo desenfado que su predecesor habia reducido los cuerpos á un mero complejo de cualidades sensibles (2). Ante conclusiones tan contrarias á la experiencia y á la historia, cuyo unánime testimonio muestra que el concepto de sustancia existe en el fondo de la mente de todo hombre, lo propio que su expresion se halla en el lenguaje de todo pueblo, parece que aquellos filósofos debieron haber retrocedido, sometiendo á más atento exámen el absurdo principio de que los sentidos no nos manifiesten otra cosa sino las cualidades sensibles; pero léjos de hacerlo así, prosiguieron teniendo por inconcuso el tal principio, y empeñáronse únicamente en ver de acomodar á él la posibilidad del concepto de sustancia corpórea, y el de sustancia en general. Dado este primer paso, lógicamente los unos atribuyeron como origen al concepto de sustancia la mera actividad del espíritu humano, otros le pusieron por innato en la mente del hombre, otros en fin le derivaron de la contemplacion de Dios, como de quien es sustancia por su esencia misma, y en quien están contenidas las sustancias de todas las cosas. De estas varias hipótesis, Reid (3) y Kant optaron por la primera, los sostenedores de las ideas innatas por la segunda, y los ontólogos por la tercera.

8. Este bosquejo de las opiniones de los filósofos sobre el origen del concepto de sustancia nos muestra claramente cómo el negar la posibilidad de atribuir á la facultad abstractiva ese origen, fué necesario resultado de haber presupuesto que los sentidos no nos dan percepcion de concreto alguno subsistente. Refutada ya, como lo dejamos en otro lugar, esta hipótesis tan contraria á la experien-

(1) *Tratado sobre los principios del conocer humano* (en inglés), Dublin 1710; *Dialogues entre Hylas et Philonous etc.*. Amsterdam 1750. Acerca de Berkeley conviene leer á DUGAL-STEWART, *Essais philos. sur les systèmes de Locke, Berkeley, Horne-Tooke, etc.*, trad. par. Huret, *Essai* II, c. 1, París 1828.

(2) *Tratado sobre la naturaleza humana* (en inglés), lib. II, part. 4, c. 6, p. 436, 439, 445, Lóndres 1739.

(3) *Recherches sur l'entend. hum.*, *Oeuv.*, t. II, p. 39, ed. cit.; *Essais sur les facultés intell, etc*, *Ess.* II, c. 5. p. 16-18, y t. III, p. 89; t. IV, p. 13 y sigg.; *Ess.* IV, c. 2, 3, p. 138 y en otros lugares.

ciá cuanto á la razon, y tomando ahora como principio el hecho de que los sentidos perciben lo concreto subsistente, es decir, los cuerpos, veremos de demostrar cómo el entendimiento, labrando con su potencia abstractiva sobre esa percepcion, se remonta al concepto de sustancia. Prueba.—Para adquirir por via de abstraccion un concepto, basta por un lado, que se haga presente ante el alma el concreto sobre quien ha de ejercer su facultad abstractiva, y por otro, que el alma tenga en efecto esta potencia de contemplar á un sér bajo una forma universal é independiente de las notas que le circunscriben y singularizan: y es así que en efecto, por un lado el concreto real se hace presente al alma mediante la sensacion que le percibe y el fantasma que lo representa, mientras por otro lado, el alma ciertamente posee una facultad abstractiva en cuya virtud puede percibir la nuda esencia de las cosas; luego puede igualmente percibir su existencia, ó séase el principio en cuya virtud existe el concreto percibido. Pues bien, el concepto de existencia, por una parte incluye el de subsistencia, pues en tanto *existe* realmente una cosa en cuanto *subsiste*; y como por otra parte, aquel concepto no dice otra cosa sino que subsiste la esencia de lo real sentido, y nada dice de los caracteres individuales que le circunscriben, de aquí que sea de por sí un concepto abstracto, y como tal, susceptible de que el alma, labrando, mediante él, sobre el concreto percibido mediante la sensacion y el fantasma, pueda formar idea de que el tal concreto goza de subsistencia, ó lo que es igual, que es sustancia. Esta idea, como todo concepto abstracto, es objetiva en cuanto á su término respectivo, que lo es la existencia del concreto real percibido por la sensacion; y es tambien subjetiva en cuanto al modo con que el entendimiento aprende esa subsistencia; pues si bien la esencia no existe sino concretada y singularizada en los individuos en quienes tiene existencia, el entendimiento en el primitivo conocimiento que de la sustancia adquiere, aprende la subsistencia sin mirar á los caracteres individuales que, por decirlo así, la aprisionan en el órden de la realidad. Pero aquí es de advertir que si bien esta nocion surge primitivamente de nuestro entendimiento mediante la abstraccion ejercida por el mismo en un objeto sensible, puede sin embargo ser ademas considerada en sí propia, es decir, con relacion al carácter de la subsistencia cuyo concepto va contenido en la misma nocion de sustancia; y mirada por este aspecto, la dicha nocion no aparece á la mente sólo ceñida al ór-

den de las cosas materiales, sino que es aplicable á todo cuanto puede ser subsistente en realidad (1).

9. En el acto y por el hecho mismo de poseer nuestra mente el concepto de sustancia, forma el de accidente. Propio ciertamente es de todo concepto suscitar en el ánimo la concepción de su opuesto; así por ejemplo, en el acto mismo que concebimos al hombre como animal racional, implícitamente pensamos también en el animal irracional. Pues de esta manera, el concepto de sustancia, en el acto y por el hecho mismo de contener la noción de *sér que subsiste*, contiene implícito el de *sér que no subsiste*, ó séase de accidente. Tan luego como la mente ha obtenido estos dos conceptos de sustancia y de accidente, natural es que los compare entre sí á fin de ver su mútua relación, y no ménos es necesario que en virtud de este cotejo, halle que la sustancia es el sujeto de los accidentes, como quiera que conteniéndose en el concepto de sustancia el de *sér que subsiste*, y en el concepto de accidente el de *sér que no subsiste*, se hace claro que lo que de por sí no subsiste, no puede existir sino en algo ó mediante algo que de por sí subsista, y este algo es cabalmente la sustancia. Hé aquí los trámites por donde la mente llega á proferir el juicio: *no hay accidente sin sustancia respectiva*. Este juicio expresa el principio de *sustancialidad*.

ARTICULO IV.

De las nociones de causa y efecto.

10. Á la noción de sustancia está íntimamente conexa la de *causa*, pues que si al *sér* inactivo cabe concebirle con una existencia meramente *potencial*, en cambio es inconcebible la de una mera subsistencia *actual*, no dotada de fuerza operativa, y destituida de todo fin, como de todo medio para realizarle. Cada cual de los argumentos con que Leibnitz demuestra (2) que toda sustancia es un *principio de actividad*, contiene una prueba de la verdad de esta doctrina. Pues bien, en cuanto la sustancia produce con un acto suyo un término distinto de ella, nómbralesela

(1) CONS. SANTO TOMÁS, I, q. LXXXV, a. 1, ad. 1.

(2) *De prima phil. emendatione et notione substantiæ*, *Opp. phil.*, p. 121, ed. Erdmann.

causa, y al término producido por este su acto, llámasele *efecto*. Dos notas, pues, concurren á erigir en causa una sustancia: primera, que la sustancia produzca con su acto el sér del efecto; y segunda, que el efecto tenga un sér distinto del de la causa, pues esto lo pide de suyo aquella ley de todo orden de actividades, en cuya virtud el término de toda produccion tiene que ser distinto del agente que le produce (1). Esta ley se cumple hasta en el caso de cuando una causa modifica su sér propio, pues entónces mismo esa propia modificacion es diversa de la sustancia por sí propia modificada. Así entendida la nocion de *causa*, no puede ya confundírsela con la de *elemento* ni con la de *principio*: no con la de *elemento*, porque elemento de una cosa se llama aquello que la *constituye*, ó séase aquello de que la cosa *resulta*, y es *intrínseco* al compuesto de quien es parte *elemental*: y es así que el sér de la causa, léjos de ser intrínseco al del efecto, tiene que ser distinto de él; luego la nocion de causa no puede confundirse con la de elemento. Ni tampoco puede confundirse con la nocion de *principio*; pues que principio de una cosa llámase aquello de quien la cosa procede *en cualquier modo que sea*, incluso el de una mera *relacion de orden*, como, por ejemplo, el *punto* se llama *principio de la línea*: y es así que el concepto de causa no solamente expresa relacion entre dos cosas, sino que el sér de la una depende del de la otra (2); luego tampoco la nocion de causa puede confundirse con la de principio. Comparadas, pues, entre sí estas ideas de *principio*, *causa* y *elemento*, se ve que la primera es más extensa que la segunda, y la segunda más que la tercera; porque hay principios que no son causas, y hay tambien causas extrañas á la esencia del efecto, miéntras el elemento es siempre intrínseco al compuesto que de él resulta (3).

11. Aclarada ya con esto la nocion de causa, y mostrado en qué se diferencia de sus afines principio y elemento, exploremos ahora la vía que sigue nuestra mente en el adquirir la idea de causa, junto con la de efecto, que es su término relativo. Aunque esta investigacion ha ocupado en todos tiempos la mente de los más ilustres filósofos, tomó especial importancia para los secu-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. XXXIII, a. 1 ad 1.

(2) Cons, SANTO TOMÁS, *Physic.*, lib. 1, lect. 1.

(3) «... principium communius est quam causa, sicut causa communius quam elementum.»—SANTO TOMÁS, I, q. XXXIII, a. 1 ad 1.

ces del *Criticismo*, que hicieron de ella todo un problema fundamental, de resultas de las conclusiones escépticas del inglés Hume, cuyo raciocinio en compendio fué como sigue:—Para que la idea de causa (dijo) fuese posible, habria de provenir de la experiencia; y es así que la experiencia no nos ofrece más que hechos *separados ó sucesivos*, y nunca enlace necesario alguno por donde puede colegirse que los unos son efecto de los otros; luego la idea de causa es un mero parto de nuestra imaginacion, y por consiguiente, léjos de tenerla como un concepto racional, debe no dársela otro valor sino de mero efecto de un *hábito ciego é irracional* que hemos adquirido de imaginar cierto enlace entre los objetos que nos ofrece la experiencia—(1). En cuanto Hume hubo negado así las ideas de causa y efecto, lógicamente negó despues el principio de causalidad expresado por la fórmula: *todo efecto ha de tener causa*. Miéntras que Reid se limitó á protestar en nombre del sentido comun contra estas negaciones de Hume, tomó Kant muy á pechos examinar diligentemente la materia, y discurrió del siguiente modo:—Todo cuanto hay necesario y universal en el conocimiento, proviene siempre del alma: es así que la experiencia nos ofrece hechos en cuyo conocimiento entra necesaria y universalmente la idea de efecto y de causa, junto con la de vínculo necesario que ligue al primero con la segunda; luego las ideas de causa y efecto provienen del alma; ó de otro modo, son formas *a priori* de la mente humana.—Segun este raciocinio kantiano, el principio de causalidad no es más ni ménos que una ley subjetiva de nuestro espíritu, en virtud de la cual referimos cada efecto á su causa propia: por ejemplo, vemos que se ha matado á un hombre, y nuestra razon pronuncia inmediatamente el juicio: *este homicidio supone un homicida*; es decir, aplicamos á un hecho el principio de causalidad en virtud de la síntesis *a priori* de causa y efecto; pero como lo que proviene del espíritu no puede dar á la mente nocion alguna de cosa que fuera de la mente exista (ó de otro modo, es subjetivo y no objetivo) de aquí que, segun el filósofo de Könisberg, ni el principio de causalidad, ni idea alguna de las que le componen, pueda mostrarnos la realidad de ninguna cosa. Visto muy luego por los filósofos posteriores á Hume y á

(1) *Essais sur l'entend. humain. Ess. IV, part. I, t. I, p. 117-118, Oeuv. phil., trad. de l'anglais, Londres 1788.*—Ademas léase RITTER, *Hist. de la phil. mod., lib. IV, c. 2, t. III, p. 122-123 y sigg., ed. cit.*

Kant que el uno y el otro, bien que por diverso camino, habían llegado al mismo término, trataron de reconstruir la idea de causa y efecto sobre una base objetiva y experimental; pero acordes en este punto, no lo estuvieron acerca de cuál sea verdaderamente la base experimental de la idea de causa. Y por cierto, acerca del particular se ha hecho muy famosa la singular teoría del francés Maine de Biran, quien da como origen á la idea de causa el sentimiento que cada cual de nosotros tiene del esfuerzo muscular producido por obra de nuestra voluntad; pues tan luego, piensa aquel filósofo, como nuestra alma quiere mover y sacudir los músculos de nuestro cuerpo, y sintiendo que en efecto se mueven, nuestra conciencia nos atestigua que el tal movimiento no es solamente un hecho subsiguiente á nuestro esfuerzo, sino producido por él; y de aquí deducimos que aquel movimiento es un efecto, y que este esfuerzo es su causa; pero como quiera que cuando nos esforzamos es porque queremos, de aquí que despues consideremos el esfuerzo mismo como efecto, y nuestra voluntad como causa, concluyendo de todo ello que el origen de la idea de causa y efecto está en la conciencia que tenemos de nuestros actos voluntarios. Una vez adquirida la idea de causa por este sentimiento que cada cual de nosotros tiene de su actividad voluntaria, trasladamos esa idea, ó como dice el mismo Maine de Biran (1), la *projectamos* en el mundo exterior por una especie de *adivination*, ó séase *inducción natural*; y de este modo formamos idea de las causas exteriores.—Al refutar Cousin esta singular teoría sobre el origen de la idea de causa, nos la explica de un modo no ménos singular por cierto, pues miéntras por un lado cree necesario recurrir al principio de causalidad, el cual como universal y necesario que es, dice el señor Cousin que pertenece á la *razon impersonal*, enseña, por otro lado, que la primera idea de causa nos viene de nuestra conciencia, la cual nos atestigua ser nosotros causa de nuestros propios actos intelectuales y libres (2). Examinando, por último, Galluppi con su perspicaz y penetrante ingenio estas

(1) De entre sus obras publicadas por Cousin, véase *Rapports du physique et du moral de l'homme*, *Examen des leçons de M. Laromiguière*, et *Doctrine philos. de Leibnitz*, vol. IV, París 1841.—Cons. al mismo COUSIN, *Introd. aux Oeuv. phil. de Maine de Biran*, *Oeuv. philos.*, t. II, p. 157-158, Bruxelles 1840.

(2) Cons. *Du Vrai, du beau et du bien*, lect. 2, p. 49, ed. cit.

teorías, á cual más defectuosa ó desacertada, condenólas todas, y asentó en la experiencia interna y externa la primera base de la idea de causa, enseñando que, á su entender, del propio modo que nuestra alma tiene conciencia de ser causa inmediata de sus propias modificaciones, así también la tiene de que cada cual de nuestras sensaciones es un efecto producido en nosotros por obra de agentes externos; y de esta manera la experiencia interna y externa nos atestiguan la realidad de causas y efectos particulares, que sirven de punto de partida á nuestra mente para remontarse al concepto genérico de causa y efecto (1).

12. Tengo por bastante racional en sustancia esta teoría de Galluppi. Ciertamente, conteniéndose, como se contiene, en el concepto de causa el de un agente que con su acción produzca un término distinto del agente mismo; y conteniéndose, por otro lado, en la idea de efecto la de resultado de la acción de un agente, claro está que el punto de la dificultad para explicar los conceptos de causa y efecto consiste en hallar el cómo nuestra mente pueda elevarse á la idea de un agente que con su acción de existencia á cosa distinta de él. Pues bien, yo pienso que nuestra alma puede elevarse á este concepto puro y genérico, labrando por medio del entendimiento sobre los datos de la experiencia interna y externa.

Hablémos primero de la experiencia externa. Indudablemente en el hecho de la sensación, nuestra alma tiene conciencia de que es pasiva, pues siente que aquel hecho la proviene de la acción ejercida por un objeto sensible en el sentido. La *pasión* presupone la *acción*, como lo pasivo presupone lo activo. Por consiguiente, el hecho complejo de la sensación implica un elemento pasivo y otro activo; *pasivo*, de parte de la sensación, por cuanto es en efecto *pasión* del sujeto que siente; y *activo*, de parte del objeto sensible, por cuanto en efecto, de él procede la *acción* que produce la sensación en el alma. Y es así que la relación entre lo pasivo y lo activo es idéntica á la que hay entre la causa y el efecto, pues el ser de lo pasivo, como ya lo muestra bien su noción misma, depende del ser de lo activo, y es distinto de él; luego el entendimiento puede, labrando sobre el hecho de la sensación, conocerle como un determinado efecto, percibir luego la relación que tenga con

(1) *Saggio filosofico* etc., lib. 3, c. 3, t. IV, § 20-21, p. 48-48, ed. cit.

determinada causa (1), y una vez adquirido este primer conocimiento de un determinado efecto y de una determinada causa, elevarse, mediante la abstraccion, al concepto puro y genérico de causa y de efecto. Expliquemos ahora los trámites de este resultado final. La sensación tiene seguramente alguna *entidad*, pues lo que no tiene entidad alguna, nada es, y la nada no puede ser sensación: es así que todo lo que es algo, puede nuestro entendimiento aprenderlo bajo la forma universal del *sér*; luego puede, despues de juzgar la sensación como pasión producida en el alma por la acción de un objeto sensible, considerar nuevamente la misma sensación bajo la forma de un *sér* que comienza á existir por obra de un agente externo. ¿Y qué otra cosa se contiene en el concepto de *sér* que comienza á existir por obra de un agente distinto de él, sino el concepto genérico de *efecto*? ¿Y qué otra cosa se contiene igualmente en el concepto de un *sér* que con su acción da existencia á otro, sino el concepto genérico de *causa*? Luego la experiencia externa puede darnos idea genérica de causa y efecto.

Pues veamos ahora la experiencia interna. Atestíguanos ésta, no solamente nuestros propios actos de entender y de querer, sino tambien que principio de ellos es nuestra alma (2). Reflexionando nuestra misma alma, por medio del entendimiento, sobre este hecho primitivo de experiencia interna, puede percibir la relación que sus actos intelectuales y volitivos tienen con ella en cuanto ella se conoce como principio de que proceden: en este conocimiento, donde el alma ve primero que aquellos actos son términos de su actividad, y ademas que ella es el principio de esos actos, se contiene ya implícitamente la idea de causa y efecto; pero el alma simplificando más todavía esta idea, puede tambien considerar de nuevo esos sus actos de entender y de querer, bajo la forma genérica de seres que comienzan á existir por obra de un agente. Y es así que en la idea de *sér* que comienza á existir por obra de un agente se contiene la idea de efecto, del propio modo que en la

(1) De aquí el axioma de SANTO TOMÁS (I, q. LXXVII, a. 3 c): «*Obiectum comparatur ad actum potentiae passivae, sicut principium et causa movens.*»

(2) «*Experitur unusquisque seipsum esse qui intelligit.*»—SANTO TOMÁS, I, q. LXXVI, a. 1 c.—Cons. ademas SAN AGUSTIN, *De Trin.*, lib. X, c. 10, n. 14.

idea de agente que con su virtud da el existir á otro sér se contiene la idea de causa; luego tambien la experiencia interna nos suministra datos para que nuestra mente pueda remontarse de ellos al concepto puro de causa y efecto. Y aquí haremos una advertencia análoga á la que dejamos hecha respecto de la sustancia (en el final del § 8), á saber: que si bien la nocion de causa y efecto surge primitivamente en nuestro entendimiento por virtud de abstraccion que ejercitamos sobre los datos de la experiencia, puédesela sin embargo considerar luego en sí misma; y mirada por este aspecto, la nocion de causa no contiene sino la pura idea de agente que con su accion puede dar existencia á un sér, así como la nocion de efecto no contiene sino la pura idea de cosa que existe en virtud de un agente.

13. Analizada ya la nocion de causa y efecto, me haré cargo ahora de algunas objeciones que contra nuestra teoría mueven varios filósofos.

En primer lugar, la escuela empírica quiso derivar únicamente de la experiencia esa nocion; pero viendo que le era imposible explicarla así, acabó por negarla. Dado el sistema empírico, esta negacion fué lógica; el mal estaba en el sistema mismo, que ponía la sensacion por fuente única de nuestras ideas. Si los sensualistas hubieran pensado formalmente en dar siquiera una mediana demostracion científica de semejante supuesto, habrían visto la radical falsedad que encierra, y entónces habrían conocido que si bien las ideas de causa y efecto tienen como primera base objetiva los datos de la experiencia interna y externa, son sin embargo pertenencia del entendimiento, que se eleva á ellas mediante el cotejo de las relaciones de los datos experimentales. Kant sin duda quiso suplir á esta inopia de la escuela empírica, y con este fin proclamó independientes de la experiencia las ideas de causa y efecto; pero no tuvo en cuenta que si ciertamente la experiencia no es fuente única de la idea genérica de causa y efecto, le presta sin embargo fundamento y base, negada la cual, se destituye de toda objetividad á esas nociones. Advirtiéndolo Cousin este vicio radical de la doctrina kantiana, quiso dar á las dichas nociones un fundamento objetivo; pero no acertó sino á contradecirse, pues miéntras por una parte enseña que la experiencia interna, en el hecho de mostrarnos que nuestra alma es causa inteligente y libre, nos da en sí misma la idea de una causa determinada, profesa por otra parte, que la primitiva nocion de

causa nos es imposible sin tener ántes la del principio de causalidad (1); de manera que el principio de causalidad será necesario para tener nocion de causa, y la nocion de causa será necesaria para tener la nocion de ese principio; es decir, un absurdo y una contradiccion (2). No más afortunada nos parece la teoría de Maine de Biran; pues si fuese cierto, como cree este filósofo, que el alma pasase, mediante una especie de *adivinacion*, del concepto de causa que en sí misma halle, al de causas exteriores á sí misma, tendríamos que el concepto de causas externas seria efecto del instinto; y en este caso, como quiera que el instinto es de suyo ciego, y por consiguiente no puede servir de razon filosófica para explicar hecho alguno, Hume habria sido exacto al enseñar que la existencia real de causas exteriores á nosotros nos proviene de un *habito ciego* ó *séase instinto* (3).

14. Pero vamos á las razones con que Hume nos niega el concepto de causa. Dícenos que para que la experiencia pudiera ser en nosotros origen de ese concepto, deberia darnos siquiera la percepcion de alguna especie de poder, porque si *efecto* ha de llamarse lo que tiene el principio de su existencia en la accion de un agente, forzoso es presuponer alguna especie de poder en este agente: pues bien, arguye Hume, la percepcion de este poder no alcanzan á dárnosla ni la experiencia externa ni la interna: no la externa, porque los cuerpos, que son sus objetos propios, únicamente nos muestran en sus operaciones sucesion, ó simultaneidad, pero no conexion alguna: y no la interna, 1.º porque nuestra alma no sabe cómo ejecuta sus operaciones; 2.º porque no ejerce dominio igual sobre todos los órganos del cuerpo; y 3.º, porque algunas veces se engaña creyendo tener este dominio cuando en realidad no le tiene, como sucede, por ejemplo, á un paralítico (4).—Tales son los argumentos del escéptico ingles: vamos á refutarlos, comenzando por el que dice relacion á la experiencia externa.

La experiencia externa, dice, nos muestra hechos sucesivos ó simultáneos, pero nada nos enseña sobre si están conexos en al-

(1) *Lecciones sobre la filosofía de Kant* (en frances) lec. VIII.

(2) CONS. PERRON, *Op. cit.*, c. XI, p. 186, ed. cit.

(3) CONS. COUSIN, *Du Vrai, Du Beau, etc.*, lec. 2, p. 47-48 y sigg.; ed. cit.

(4) *Op. cit.*, *Ess.* VII, part. 1, p. 183, 184, 185 y sigg.

gun modo. Falso, falsísimo: la experiencia externa nada nos dice ni sobre la simultaneidad ni sobre la conexión de los hechos, porque nada nos dice sobre el vínculo de relación que entre sí los ligue, y por consiguiente, nada nos enseña sobre si esa relación es meramente de orden, ó también de dependencia: limitase á ofrecernos los hechos: para conocer nosotros el género de vínculo que los ligue, necesitamos conocer la naturaleza de ellos, pues de esta naturaleza ha de nacer el vínculo: por ejemplo, la experiencia externa nos dice que hay fuego, y que el fuego quema; pero nada nos dice sobre si el quemar es un hecho simultáneo con el fuego, ó dependiente de él, pues para conocer esto, necesitamos comparar entre sí el quemar y el fuego, á fin de pronunciar juicio sobre cómo aquello depende de esto. Sin embargo en la experiencia externa se contiene el hecho de la sensación, meditando sobre el cual por medio del entendimiento, puede el alma ver la conexión que el hecho de la sensación tenga con la acción del objeto sentido, y de aquí elevarse, como lo hemos visto, á la idea genérica de causa y efecto. Pero la doctrina de Hume adolece del vicio radical de creer que la experiencia sea fuente única del conocer humano, y de aquí que tenga por absurdo todo concepto que la experiencia no baste á dar.

No ménos sofisticas son sus razones contra la eficacia de la experiencia interna. Redúcense todas á negar que el alma adquiera percepción de ningún género de poder, y fúndase en que el alma no puede tener percepción de los actos que ejerce sobre su cuerpo. Á esto respondo que la experiencia interna nos atestigua ser nuestra alma principio de aquellos actos que en ella misma se terminan y no tienen por término al cuerpo, como lo son las intelecciones y voliciones. Siendo esto así, aun cuando el alma no conociese qué con su propia virtud produce los movimientos que el cuerpo realiza en pos del acto volitivo, no por eso dejaría de percibir su poder propio, pues siempre se le haría manifiesto por las modificaciones que en sí misma produce; y de hecho, muchos de los filósofos que han opinado que el alma no ejerce acción alguna sobre el cuerpo, la conceden conciencia de su propio poder. Pero es el caso que las objeciones de Hume nada prueban para hacernos tomar como ilusorio el conocimiento que el alma tiene de ser motora de su propio cuerpo. Primeramente nada vale la objeción fundada en que no sea igual el poder del alma sobre todos los órganos del cuerpo; pues ciertamente, siendo como son diversas las

partes del cuerpo en quienes se realizan los movimientos, natural es que el poder de la virtud locomotiva, por quien esos movimientos se realizan, obre diversamente en el mover los órganos corporales, al tenor de la diversa aptitud que los mismos órganos tienen para ejecutar los movimientos que les mande el alma (1). Lo propio se responde á la otra objecion sobre que algunas veces creemos mover nuestro cuerpo cuando en realidad no lo podemos. Á esto digo que para efectuarse los movimientos en nuestro cuerpo, no sólo es menester en el alma una potencia que los mande, como lo es en los racionales la voluntad guiada por el entendimiento, y en los irracionales la fantasía, sino que se necesita ademas en el cuerpo otra potencia que ejecute las órdenes de la facultad apetitiva. Así, por ejemplo, como en el orden político, una es la potestad legislativa, y otra la ejecutiva, sin que pierda su sér la primera porque falte la segunda, del propio modo, cuando el alma no puede producir algun movimiento en su cuerpo á causa de cualquier vicio de la potencia respectiva que ha de ejecutar los movimientos que ella le mande, y cuando por ignorar ese vicio de esta potencia ejecutiva, cree poder mover el cuerpo no pudiéndolo en realidad, no por eso sin embargo pierde su poder imperativo, ni se engaña al creer que le tiene, pues si el cuerpo deja de moverse, no sucede esto porque falte en el alma ese poder.

ARTÍCULO V.

De varias especies de causas.

15. Aunque la noción de causa, en razon á implicar siempre la de agente que con su accion da existencia á un sér distinto de él, sea un concepto simplicísimo, puédesele sin embargo dividir en varios otros, correspondientes á los varios aspectos por donde la causa se mire en relacion con su efecto. Y como quiera que el vínculo de relacion entre la causa y el efecto consista en el acto productivo, de aquí que er la causa quepa considerar, ora *el tiempo* en que produce su efecto, ora *el modo* en que le produce, ora en fin *la cualidad del efecto* por ella producido. De estas tres maneras de considerar la causa en general nacen varias especies de causas: diremos algo sobre las principales entre ellas.

(1) CONS. SANTO TOMÁS, I, q. LXXVIII. a. 1 ad 4.

16. Por razon del *tiempo* en que la causa produce su efecto, dividesela en *instantánea* y *sucesiva*, segun que da el sér á su efecto propio con accion instantánea ó con accion sucesiva. Cuando la causa es instantánea, como que obra sin solucion de continuidad de tiempo, su efecto es cabal desde el momento mismo de ejercer ella su accion; pero cuando es sucesiva, por el hecho mismo de ejercer su accion en tiempo discontinuo, no da completo existir al efecto desde el momento mismo que comienza á producirle (1).

17. Por razon del *modo* en que la causa concurre á producir el sér del efecto, dividesela en *eficiente*, *final*, *formal* ó *ejemplar*, y *material*. Llámase *eficiente* cuando en ella no miramos otra cosa sino al agente en cuanto con su accion produce el efecto; *final* cuando consideramos el fin que con su accion se propone; *formal* cuando consideramos en sí misma la forma que con su accion imprime en el efecto; *ejemplar* cuando consideramos esta misma forma ó esencia que con su accion imprime al efecto, en cuanto la tal forma es semejanza de una idea típica (2); y últimamente, *material* cuando consideramos la materia sobre que el agente ejerce su accion para producir el efecto respectivo (3). Subdividiendo la causa eficiente, llámasela *primera*, y tambien *creadora*, cuando es productora del sér todo entero; *segunda* ó simplemente eficiente, cuando es productora de un determinado género de sér; *principal* cuando produce el efecto por su propia virtud, é *instrumental* cuando le produce por virtud agena: por ejemplo, el fuego es causa principal de la combustion en cuanto la produce por su propia virtud; pero el buril es causa instrumental, en cuanto no produce su efecto sino por virtud del escultor que se sirve de él para labrar la estatua. De aquí se colige que el efecto producido por una causa instrumental, no ha de atribuirse á ella, sino á quien respecto de ella sea causa principal; y esto se hace más claro aun, considerando que el efecto no reproduce en sí la forma del instrumento, sino la forma concebida por la causa principal; por ejemplo, la estatua no recibe del buril su forma, sino de la que tiene en la mente del escultor, que es causa principal de la

(1) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. XLV, a. 2 ad 3.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, *Met.*, lib. XII, lect. 4; y I, q. XV, a. 1.

(3) Cons. SANTO TOMÁS, *Phys.*, lib. II, lect. 9; y *Met.*, lib. V, lect. 5.

estátua (1). Mas no por esto se entienda que la causa instrumental no sea verdadera causa, pues aunque no produzca su efecto sino por la virtud que recibe de la causa principal, tiene una operacion propia derivada de su naturaleza misma, y por medio de la cual es apta para producir un efecto y no otro: así, por ejemplo, el buril, por su naturaleza misma, es apto para abrir huella en el mármol, si bien la forma que su huella traze en el mármol, depende de la acción del escultor, que usa el buril como instrumento (3). Por aquí se ve cuán erradamente enseñó King que las causas instrumentales carecen de toda actividad, y que por consiguiente no son verdaderas causas (2).

18. Últimamente, por razon de la *cualidad del efecto*, ó séase del término producido por la acción de la causa, divídesela en *inmanente* y *transeunte* (ó *transitiva*): lo primero, cuando el término producido por el agente se queda en él modificándole; lo segundo, cuando el término es exterior al agente (4); por ejemplo, el alma es causa *inmanente* de sus actos intelectivos, y al acto mismo de la inteleccion se le llama *inmanente* en cuanto del alma nace y en ella se termina; pero el escultor es causa *transeunte* de su estatua, y al acto mismo que obra trasformando en estatua el trozo de mármol, se le llama *transeunte*, en cuanto es un término de su acción, exterior á él. De aquí se colige que la causa inmanente, en cuanto á sí propia se modifica, se perfecciona tambien á sí propia, como por ejemplo, el alma al entender, no da perfeccion alguna al objeto por ella entendido, sino que se la da á sí misma en cuanto pasa del estado de ignorar al acto de conocer. Por el contrario, cuando el escultor transforma en estatua un informe trozo de mármol, no se da con esto á sí mismo perfeccion alguna, sino que la da él al término externo de su acción, convirtiendo en una bella estatua aquel informe trozo de mármol (5). Con estas meras nociones sobre lo que es causa inmanente y causa transeunte, caeremos en la cuenta de cómo los filósofos germánicos, al llamar á Dios *causa inmanente* del mundo, se inhabilitan para distinguir

(1) SANTO TOMÁS, III, q. LXII, a. 1 c.

(2) SANTO TOMÁS, I, q. XLV, a. 5.

(3) *De orig. mali*, c. V, sect. I, subsec. 3, n. 19; *ibid.*, subsec. 4, n. 5, sect. 5, subsec. 2, n. 3.

(4) CONS. SANTO TOMÁS, I, q. XVIII, a. 3 ad. 1.

(5) CONS. SAN AGUSTIN, *In Psal. CXXVI*.

de Dios el mundo; y cómo también Leibnitz desconoció la verdadera índole de la causa *transeunte* cuando dijo que el concepto de este género de causa es tan absurdo como lo es el de que una acción pueda pasar del agente á cosa alguna exterior al mismo. No: el concepto de causa transeunte no expresa que la acción pase del agente á cosa alguna exterior al mismo, sino que el término de la acción es producido fuera del agente.

ARTÍCULO VI.

Del principio de causalidad, y de su valor.

19. Explicado hasta aquí cómo el alma adquiere la idea de causa y efecto, podemos ya inquirir cómo se eleva al *principio de causalidad*, y examinar qué valor objetivo tenga este principio.

No se necesita exámen muy prolijo para entender cómo una vez adquirida la noción de causa y efecto, basta con ella para que la mente se eleve á percibir el principio general de causalidad. Este principio no expresa otra noción sino que el efecto tiene *dependencia esencial* de su causa: es así que esta dependencia resulta de la noción misma de efecto, pues esta noción implica el concepto de sér dependiente del agente que le produce; luego la mente, al analizar la noción de *efecto*, puede elevarse al concepto abstracto de esa dependencia; concepto que expresa con el siguiente juicio: *todo efecto tiene causa*. Este juicio expresivo del principio de causalidad no es sintético, como dice Kant, sino analítico, pues analítico ha de llamarse el juicio cuando en el análisis del sujeto se halla el predicado que al sujeto mismo conviene; y ya hemos visto que el mero análisis de la noción de efecto nos dá la de la dependencia en que está de su causa, y que la noción de esta dependencia se halla contenida en el principio de causalidad. Pero este principio ¿nace sólo de una ley subjetiva en cuya virtud nuestra mente sea forzada á imaginar un cierto enlace entre los hechos, ó es una ley objetiva, fundada en el sér de los hechos mismos?

20. El valor objetivo del principio de causalidad ha sido siempre inexorablemente negado por todos cuantos han tenido el prurito de combatir la objetividad y realidad de la ciencia. Y esto se comprende bien, pues consiendiendo la ciencia, como unánimemente enseñan los grandes maestros, en el conocer las causas de las cosas, natural era que los enemigos de la ciencia quisieran matar-

la, como lo habrían hecho si hubieran quitado al principio de causalidad todo valor objetivo. Enesídemo entre los antiguos (1), Glanwill (2), Hume y Kant entre los modernos, parécenos que son los más tenaces adversarios de la objetividad de ese principio; pero sus argumentos, bien que fundados en diversos puntos de partida, no pasan de ser pobres sofismas, porque expresando el principio de causalidad una relacion de dependenciã entre el efecto y la causa, por objetivo y real ha de tenérsele cuando se vea ser objetiva y real esa dependencia. Pues bien, para ver la objetividad real de esta dependencia, basta el siguiente raciocinio, á saber: la nocion de efecto implica la de sér que no existe en virtud de su misma esencia; es así que en la nocion de sér que no existe por su esencia misma se incluye el concepto de sér dependiente de otro; luego la dependencia en que el efecto está de su causa, es una cualidad derivada de la naturaleza misma del efecto, y por consiguiente tan real como el sér mismo del efecto producido por su causa respectiva (3). Si pues el principio de causalidad expresa conexiõn entre el efecto y la causa, y si esta conexiõn es real ¿porqué se ha de negar valor objetivo á ese principio general de ciencia? (4)—Se le debe negar, responden á esta pregunta Enesídemo en lo antiguo (5) y Hume en lo moderno (6), porque ese principio no expresa más que una mera *relacion*, y toda relacion es de suyo subjetiva.—Tal es la sustancia de la escéptica argumentacion de esos filósofos; para refutarlos plenamente, veamos pues qué cosa sea una *relacion*, y examinemos el valor de los términos relativos.

21. El concepto de *relacion* es sencillo y claro por sí mismo: expresa vínculo, conexiõn entre dos ó más cosas: tan luego como decimos que una cosa es *relativa*, al punto entendemos que hay otra ú otras con quienes en algun modo se enlaza (7). Si analizamos con alguna atencion este concepto, hallaremos en él tres elemen-

(1) CONS. SEXTO EMPÍRICO. *Adv. Logic.*, lib. II sect. 453-454.

(2) *Scepsis scientifica, or confest ignorance etc.*, p. 142, Lóndres 1665.

(3) CONS. SANTO TOMÁS, I, q. XLIV, a. 1, ad. 1.ª

(4) CONS. SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Log.*, lib. II, sect. 453-454, y *Adv. Phys.*, lib. I, sect. 207-208, Lipsiæ 1841.

(5) *Essais sur l'entend. hum.*, *Oeuv. phil.*, trad. del inglés, t. I, Ess. III.

(6) SANTO TOMÁS, I, q. XXVIII, a. 1 c.

(7) SANTO TOMÁS, I, q. XXVIII, a. 1, c.

tos, á saber: 1.º—*términos relativos*; 2.º—*fundamento* de la relacion, ó séase nudo, digámoslo así, del vínculo que une á esos términos; 3.º—acto mental por cuyo medio referimos los términos unos á otros. Efectivamente, ni aun concebir podemos que una cosa *se refiera*, sin concebir *otra* cosa que sea término de esa referencia (1); pero tampoco podemos concebir que una cosa se refiera á otra, si no la concebimos dotada de alguna cualidad en cuya virtud se refiera, y á esto se llama *fundamento* de la relacion, que tambien hay que tomar en cuenta: por último, como quiera que dos cosas no puedan llamarse *formalmente* relativas sino en cuanto percibimos el vínculo de esa relacion, de aquí que para ello deba nuestro entendimiento comparar entre sí los términos respectivos, y por consiguiente que para hallar ese vínculo, sea necesario un acto mental.

22. La relacion puede ser ó meramente *lógica*, ó *real*, segun que meramente *lógicos* ó *reales* sean los términos que la constituyan, pues necesariamente la relacion ha de ser informada y recibir su valor propio de la naturaleza de sus términos (2). *Lógica* es la relacion cuando no tiene otro sér sino el que nuestro entendimiento le da con poner un orden en nuestros conceptos; y es *real* cuando realmente dependen entre sí las cosas que nuestro entendimiento aprende como relativas. Por ejemplo: cuando del hombre pensamos que es *especie racional* comprendida bajo el *género animal*; la relacion que concebimos es meramente *lógica*, en cuanto no tiene otro sér sino el que le da nuestro entendimiento refiriendo á la nocion *genérica* de *animal* la nocion *específica* de *hombre*, y viendo que la primera es más universal que la segunda; pero cuando pensamos el vínculo que media entre padre é hijo, la relacion de nuestro entendimiento es *real*, en cuanto el hijo se refiere al padre por el hecho *real* de la generacion. Por aquí se vé que la relacion tiene valor subjetivo ú objetivo segun la índole de los términos que la constituyen; ó lo que es igual, la relacion en sí misma no es necesariamente ni real ni lógica (3), sino que puede

(1) ALBERTO MAGNO, *De Prædicament.*, tract. VI, c. 3.

(2) SAN BUENAVENTURA, *In lib. I Sent.*, dist. XXVIII, dub. 3; SANTO TOMÁS, *Quodl.*, IX, a. 4 ad. 2, y *Qq. dispp.*, *De Pot. Dei*, q. VII, a. 2 c., y I, q. XXVIII, a. 1.

(3) SANTO TOMÁS, *Qq. dispp.*, *De Pot. Dei*, q. II, a. 5 c; y *In lib. I Sent.*, dist. XX, q. I, a. 1 *sol.*; y *In lib. III Sent.*, dist. VIII, q. 1, a. 5 *sol.*

ser de una ú otra especie, según la índole de los términos que la constituyan. Erraron por tanto Hume y Kant siguiendo á los antiguos escépticos, lo propio que los filósofos que han opinado como Platon, en tener los primeros toda relacion por lógica, y en profesar los segundos que toda relacion es necesariamente real (1).

23. Considerando hasta aquí la relacion en sí misma, hemos hallado que su valor de objetiva ó de subjetiva depende de la naturaleza de los términos que la constituyan. De aquí se infiere que es imposible comprender la naturaleza de la relación sin comprender la de sus términos, pues que de ésta ha de depender aquella. Examinemos el punto.

Dos aspectos hay que considerar en los *términos de la relación*, á saber: 1.º lo que cada cual de ellos es de por sí; 2.º lo que los constituye en calidad de referibles. Por ejemplo, cuando yo pienso en el sér de Pedro, padre de Antonio, pero no le pienso como sér que ha engendrado á Antonio, habré formado el concepto de su esencia como hombre, junto con sus propiedades individuales, como si es músico, ó de talento, ó alto, etc.; pero no le habré concebido como término de la relacion que tiene con Antonio, pues así no le concebiré sino cuando le piense como sér que ha engendrado á Antonio. Pues bien, claro está que la mera consideración del sér de un término relativo, separada de lo que es como tal término de relacion, no puede servir como principio de donde se deduzcan las propiedades de los términos relativos, sino que estas propiedades deben deducirse de considerar los términos relativos bajo la forma que los constituye en calidad de tales. Pues estas propiedades de los términos relativos, así consideradas, son como sigue: 1.ª *El concepto de uno de los términos de la relacion lleva consigo el del otro término, y de aquí que en la definicion del uno se incluya la del otro* (2). La razon de esto es que el concepto y definicion de una cosa se obtienen al tenor de la esencia de la cosa misma: es así que la naturaleza y esencia de los términos relativos consiste cabalmente en referirse el uno al otro; luego necesariamente el concepto de un término de la relacion ha de

(1) CONS. RITTER, *Histoire de la philosophie ancienne*, trad par Tissot, lib. VIII, c. 3, t. II, p. 187 y sigg; y GARNIER, *Traité des facultés de l'ame*, lib. IX, c. 1, § 2, t. III, p. 204-205, Paris 1852.

(2) SANTO TOMÁS, *Quodlib.*, XI, a. 2.—CONS. ALB. MAGNO, *Trat. cit.* c. IX.

llevar en sí el del otro término, y forzosamente en la definición del uno ha de incluirse la del otro: por ejemplo, en cuanto decimos que el padre es quien ha engendrado al hijo, concebimos y definimos que el hijo es quien ha sido engendrado por el padre. 2.^a *Los términos relativos deben entenderse como simultáneos.* Efectivamente, como simultáneos hay que entender dos términos cuando quiera que entendido el uno, lo quede también necesariamente el otro; y esto cabalmente sucede con los términos relativos por la razón explicada en el anterior axioma. 3.^a *Cuando la relación de los términos sea mutua, su simultaneidad es, no solamente lógica, sino también real.* En efecto, para que haya simultaneidad no solamente lógica sino también real, es menester que el un término se refiera al otro con reciprocidad real, es decir, con igualdad efectiva de mútua correspondencia, pues solo siendo *mútua*, que es el nombre propio de esta especie de relación, puede ser *real* en uno y otro término (1). Por aquí entenderemos cómo siendo real únicamente de parte del primer término la relación entre la criatura y el Criador, no lleva de suyo simultaneidad de existencia de los dos términos, como no la lleva tampoco por igual razón la relación entre la ciencia y lo escribible, ó séase el objeto de la ciencia. Más claro: la criatura dice necesariamente relación *real* al Criador, y la ciencia á lo escribible; pero no viceversa.

ARTÍCULO VII.

Del conocimiento de las causas eficientes y finales en su relación con las ciencias físicas.

24. Siempre se ha estimado, no sólo útil sino indispensable para el estudio de la naturaleza, el conocer las causas eficientes y finales, pues enlazados los seres del mundo como entre sí lo están, y como ya más adelante lo veremos, por una subordinación natural de fines y de operaciones, imposible es al naturalista entender el vínculo que los enlaza si después de haber conocido los hechos y sus leyes, no se remonta á conocer sus causas eficientes y fina-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. XIII, a. 7, y SCOTO, *Super Præd.*, q. XXVII.

les. Aristóteles (1), siguiendo en pos de su maestro Platon (2) este procedimiento científico, logró tales progresos en las ciencias naturales que aun hoy día mismo se le tiene justamente por inventor de alguna de ellas, sobre todo de la *Zoología* y la *Anatomía comparada* (3). Con este procedimiento, en el siglo XIII, alcanzaron glorioso é imperecedero renombre Alberto Magno (4) y Vicente de Beauvais (5); y posteriormente inculcado y practicado, al terminarse la Edad Media, por Leonardo Vinci, produjo para la edad moderna á Galileo con la innumerable secuela de físicos de los siglos XV y XVI, sugirió importantísimas observaciones al gran Leibnitz (6), y engendró los descubrimientos maravillosos de su célebre competidor Isaac Newton (7). En nuestros días mismos, por no citar á otros muchos Naturalistas ilustres (8), hemos visto cómo el insigne Jorge Cuvier, aplicando científica y sistemáticamente al estudio de la naturaleza las causas eficientes y finales, ha logrado reconstruir los fósiles, distribuir el reino animal en cuatro tipos comunicables, demostrar la unidad de la especie

(1) *De Anima*, lib. III, c. 9, ed. Trendelenburg, p. 99, Jenæ 1833; y *De Cælo*, lib. I, c. IV, ed. Bekker, Berolini 1836.

(2) *Timée*, ed. H. Martin, t. I, p. 183, París 1841.—Véase las notas 132-134 del propio Martin, t. II, p. 294-295.

(3) Conviene sobre esto leer á BERNARDO JULLIEU, *De Physica Aristotelis*, Parisiis 1836, y *Les principes metaphysiques de la Physique d'Aristote*, París 1840; y también á SCHNEIDER en el Prefacio á Aristóteles, *De Animalibus historia*, lib. X, t. I, Lipsiæ 1811.

(4) CONS. POUCHET, *Histoire des sciences naturelles au moyen age, ou Albert-le-Grand et son époque considerés comme point de depart de l'école expérimentale*, París 1853.

(5) CONS. BOURGET, *Vincent de Beauvais, ou spécimen des études théol., phil. et scientif. au XIII siècle*, París 1856.

(6) Véase, entre otras, sus obras *Extrait d'une lettre à M. Bayle*, *Opp. phil.*, p. 106; *De ipsa natura etc.*, *ibid.*, p. 155; y *Epist. ad Bierlingium*, *ibid.*, p. 672, ed Erdmann.

(7) *Principia math. etc.*, lib. III, Schol. gen., p. 672, ed Genevæ 1742.

(8) CONS. BLAINWILLE, *Histoire des sciences de l'organisation, et de leurs progres, comme base de la philos., Introd.*, París 1845; y HERSCHEL, *Discours sur l'étude de la philos. naturelle*, trad. part. 2, c. 6-7, París 1836; y WHEWEL, *Filosofía de las ciencias inductivas* (en ingles), lib. XI, c. 7, y lib. XII, c. 16, ed. 2.ª; y FLOURENS, *Histoire des travaux et des idées de Buffon*, c. XIII, y Cuvier, *Histoire de ses travaux*, p. 302-303 y sigg., París 1843, ed 2.ª.

humana, comprobar científicamente la tradición que la hace derivar de una sola pareja, y por último, confirmar con pruebas inconcusas lo reciente de la aparición del hombre en el globo, derribando así los sincronismos fabulosos que tan audazmente la falsa ciencia quiso oponer á la cronología de los Sagrados Libros (1). Verdaderamente, á vista de tan grandiosos resultados como las ciencias naturales deben al aprecio que sus más ilustres cultivadores han hecho de las causas eficientes y finales en el estudiar la naturaleza, increíble parece que pueda existir hoy en Francia una secta fundada por Augusto Comte, para quien tomar estas causas en cuenta es cosa, no sólo inútil sino perjudicial á ese estudio mismo. Pero desgraciadamente la tal secta existe: llámase á sí propia *escuela positivista* (2), y tiene por principales representantes á Littré (3) y al tristemente célebre Ernesto Renan, los cuales dicen no sólo que el investigar las causas eficientes y finales de las cosas es imposible á la mente humana, sino que estorba mucho para explicar los fenómenos de la naturaleza, y que ese empeño de los antiguos y de no pocos Naturalistas modernos tiene la culpa del mezquino y lento progreso de las ciencias naturales, no ménos que de los errores que las infestan. De aquí deducen que el Naturalista debe limitarse á observar los hechos de la naturaleza y referirlos á unas cuantas leyes generales, sin curarse de investigar ni las causas que los producen ni los fines á que están ordenados. Como se vé por esta exposicion, no niegan los tales *positivistas* que haya en realidad causas eficientes y finales, sino que tienen por vano y dañoso al perfeccionamiento de las ciencias naturales el meterse á investigar esas causas: tiénnelo por vano, en cuanto, segun ellos, la mente humana no alcanza á conocer los fines para que Dios ha creado cada especie de cosas; y tiénnelo por dañoso en razon á que, dicen ellos, con investigar las causas finales se pierde el tiempo que debe emplearse en investigar las causas físicas, únicas que al hombre es dado conocer, y únicas adecuadas para darnos la ciencia de la naturaleza.

(1) CONS. ROUX-LAVERGNE, *De la philosophie de l'histoire*, lib. I, c. IV, p. 40, París 1850.

(2) Esta escuela ha sido admirablemente descrita y refutada por el P. FELIX en sus *Conferencias* correspondientes á la Cuaresma de 1865. (N. del Traductor.)

(3) Véase sus dos obras, á saber: *Conservation, Revolution et Positivism*, París 1859, y *Paroles de philosophie positive*, París 1859.

25. Examinemos, pues, los anteojos pseudocientíficos de esta tal escuela *positivista*, y al efecto, planteemos dos cuestiones, á saber: 1.ª—¿Es posible á la mente humana el conocer las causas eficientes y finales? 2.ª—¿Es provechoso, y aun necesario al estudio de la naturaleza el investigar esas dos especies de causas?

26. En cuanto á lo primero digo que, so pena de proclamarse escéptico, nadie negará que la *ciencia* no consiste en saber que las cosas son, sino en conocer los principios ó séase razones supremas del sér de las cosas, ó lo que es igual, el *porqué* son las cosas: de aquí que negar en absoluto á la mente humana posibilidad de conocer las causas de los hechos, equivalga á profesar el cánón fundamental de todo escepticismo. Sin duda muchas veces no alcanzamos á conocer de las cosas más que sus causas probables, y á veces ni aun éstas; pero sería grave error tener por imposible en todo caso el conocer con certidumbre las causas, pues que realmente hemos visto descubrirse las de numerosos e importantes hechos. Esto no lo pueden contradecir los mismos positivistas si quieren ser consecuentes á sus propios principios, pues ellos no niegan que la mente humana pueda conocer muchas propiedades de las cosas, como quiera que segun ellos mismos, no es posible erigir ciencias naturales sin reducir á ciertas leyes generales aquellos hechos entre quienes se vea alguna semejanza, y claro es que está semejanza no puede verse de otra manera sino percibiendo las propiedades semejantes que concurren en la variedad de los hechos observados. Pues bien, una vez concedido esto, no pueden ménos de concedernos tambien los positivistas que á la mente humana es dado conocer las causas *formales*, ó séase los principios constitutivos de las esencias de las cosas, pues las propiedades naturales de una cosa tienen como principio en quien residen la esencia de la cosa misma, y por consiguiente, conocida la naturaleza de las propiedades, eslo tambien la del sér en quien residen: no otro es el fundamento de aquel raciocinio con que no ya sólo podemos, sino tambien debemos inferir que semejante es la naturaleza de los hechos que se nos ofrezcan dotados de propiedades semejantes (1)

(1) CONS. ARISTÓTELES, *De Anima*, lib. I, c. 1, § 8, ed. TRENDLENBURG, ed. cit.; y SANTO TOMÁS, *In lib. I De Anima*, lec. 1, y *De Ente et Essentiâ*, c. 6; y l. q. LXXVII, a. ad. 7 y *Qq. dispp.*, *De Pot. Dei*, q. IX, a. 2 ad 5; y DANDINO, *De Corpore animato*. *In lib. I de Anima*, Comm. XVIII, col. 354, Parisiis 1610.

Y lo propio cabe decir respecto de las causas finales, porque si bien es cierto que desconocemos los fines privativos de muchas cosas, eslo no ménos que por un raciocinio fundado á *priori* en las relaciones inmutables del mundo para con Dios, sabemos que cada sér está ordenado á un fin propio, y que todos ellos tienen fines enlazados entre sí y subordinados al fin único del mundo. Esto sin contar con que hay cosas cuyo fin propio conocemos: por ejemplo, ¿no sabemos que la vista nos ha sido dada para ver, los oídos para oír, las piernas para andar? Luego no es cierto que á la mente humana sea imposible el conocer las causas eficientes y finales.

27. Pero si el conocer las causas eficientes y finales es posible á la mente humana ¿será tambien útil para estudiar la naturaleza? Tal es la segunda de las cuestiones arriba propuestas. Para resolverla digo que la utilidad de conocer esas causas á fin de investigar los fenómenos de la naturaleza, se deduce de la indole misma de las ciencias físicas ó naturales. Objeto propio de estas ciencias, tales al ménos como hoy se las cultiva, es analizar, clasificar y reducir á leyes los hechos que nos ofrece espontáneamente el mundo sensible, ó cuya observacion nos procuramos por medio del arte. ¿Y qué otra cosa son estas *leyes* sino las que rigen el obrar de las sustancias corpóreas? Luego conocemos las sustancias corpóreas en calidad de causas productivas de fenómenos; y siendo esto así, dicho se está que léjos de estimarse dañosas al estudio de la naturaleza la investigación y aplicacion de las causas eficientes, no son sino muy útiles y aun grandemente necesarias. Agréguese á esto que el investigar la causa de un fenómeno, no solamente es útil y aun necesario para conocerle, sino que muchas veces da ocasion á descubrimientos importantes, ora teóricos, ora prácticos, no sólo respecto de la ciencia á quien el fenómeno inquirido corresponda, sino tambien respecto de otras, y aun respecto de las artes conexas á la industria. Pondré un solo ejemplo. Observado constantemente que en un tubo de bomba el agua se eleva con el émbolo á cerca de treinta y dos piés de altura, y cuando ya los físicos llevaban largo tiempo de inútiles afanes para dar con la causa de este fenómeno, llegóse por fin á conocer que consistia en la presion de la atmósfera sobre la superficie libre del líquido, cuya columna se equilibra con la misma presion. Pues este descubrimiento puso á los físicos en la pista para inventar el *barómetro*, llevándolos á comprender, por rei-

terados experimentos, que si á un tubo de mediana longitud y tapado en una de sus extremidades se le llena de un líquido que no se evapore, y sumergiéndole despues en un líquido semejante, se destapa aquella extremidad del tubo conservándole sumergido en posición vertical, la columna líquida se eleva en el tubo, fijándose sobre el nivel del líquido contenido en el vaso, á una altura en proporción con la presión atmosférica, y por consiguiente, puede indicar las variaciones de la atmósfera, y aun usarse, mediante algunas precauciones, para medir la elevación de los parajes. La invención del barómetro abrió camino á la del *manómetro*. Y hé aquí cómo, descubierta la causa de un notable fenómeno, llegóse por un procedimiento de todo punto racional á inventar dos instrumentos utilísimos, uno á las ciencias físicas, y otro á la industria. Esto no es más que un ejemplo entre tantos como pudiera alegarse; pero aun cuando no hubiese otro, bastaría él para mostrarnos que el investigar las causas no es falaz ni estéril respecto de las ciencias naturales, como se propala por los sectarios de eso llamado *filosofía positiva*.

28. Lo dicho de las causas *eficientes* se aplica también á las *finales*, pues que si cada sér cumple su fin propio mediante el ejercicio de su actividad propia, síguese de aquí que la naturaleza de los fines debe conformarse á la de la especial operación por cuyo medio se los cumple; y como quiera que el obrar de las causas físicas, en razón á ser por su naturaleza misma fatal y necesario, es siempre uniforme, de aquí que, una vez conocido el fin de ese obrar, sea fácil conocer también la ley que le rija y determine. Esto sin contar que el conocimiento de las causas finales puede en muchos casos facilitar al naturalista el descubrimiento de las eficientes, como quiera que habiendo de conformarse la naturaleza de cada fin á la del obrar por cuyo medio se cumple, claro es que recíprocamente la naturaleza de cada operación ha de ser conforme á la del sér operante, pues que siendo principio de toda operación la naturaleza, necesariamente ha de conformarse á la naturaleza misma el fin á que la operación de cada agente esté ordenada. Por eso, tan luego como el Naturalista conozca el fin para que se realizan ciertos fenómenos, puede fijar su mente en el averiguar la causa que los produce, y una vez conocida esta causa, determinar las leyes que los rigen. No anduvo, pues, acertado Martin cuando censuró aquella solemne sentencia

de Leibnitz sobre que el Naturalista puede hallar en las causas finales la demostracion de las leyes físicas (1).

29. Pero no se infiera de aquí que el mero conocimiento de las causas finales baste á dar razon de todos y cada uno de los fenómenos de la naturaleza; doctrina que no pocas veces se ha atribuido á los que sostenemos la teoría expuesta acerca de esas causas, echándonos en rostro que mientras debíamos dedicarnos á investigar las causas próximas é inmediatas de los fenómenos particulares, hemos malgastado el tiempo en imaginar los fines particulares á que Dios los ha ordenado, haciendo así intervenir como un *Deus ex machina* al Autor de la naturaleza en el explicar los hechos naturales. Pero todo esto es una mera y ridícula calumnia, terminantemente desmentida entre otros por el mismo Leibnitz cuando dijo con su acostumbrada agudeza que «se puede, y aun se debe explicar *mecánicamente* los efectos particulares de la naturaleza, pero sin perder de vista los fines y usos maravillosos á que la Sabiduría de Dios los ha ordenado, pues que no solamente los principios generales de la Física, sino tambien los de la Mecánica misma están bajo la direccion de una suprema inteligencia, sin mirar á la cual, vano es querer explicarlos (2).

CAPÍTULO TERCERO.

DE LOS PRINCIPIOS.

ARTÍCULO I.

Del conocimiento de los primeros principios.

1. La adquisicion de ideas contiene ya en germen la de principios, pues conocer los primeros principios, tanto vale como percibir aquellas relaciones que nuestra inteligencia descubre inmediatamente en las ideas de las cosas, ora excluyendo de cada cual la que ve serle opuesta, ora cotejándola con alguna nota que directa y próximamente la caracterize. Llámase tambien *inme-*

(1) *Extrait d'une lettre à M. Bayle, Opp. phil.*, ed. Erdmann, p. 106, y *Réponse aux Reflexions etc.*, *ibid.*, p. 143-144.

(2) *Extrait d'une lettre etc.*, p. 106, y *De ipsa natur. etc.*, p. 155.

diatos á esos principios, ó *verdades por sí mismas conocidas* (*per se notæ*) en razon á que para conocerlas no hay que apelar á concepto alguno intermedio ni á discurso ó séase raciocinio alguno subsiguiente, sino que basta con analizar una idea para ver lo que conforme á sus respectivos principios, está en ella afirmado ó negado. Podemos, pues, definir los principios diciendo que son *aquellas proposiciones cuyo predicado se encuentra en el análisis mismo del sujeto* (1): por ejemplo, tan luego como percibimos la idea de *ser*, vemos su oposicion con la *nada*, y tan luego como percibimos la noción de *efecto*, hallamos en ella misma la de *causa*: de aquí que el entendimiento pronuncie los dos siguientes juicios: *lo que es, por el hecho mismo de ser, es imposible que no sea*:—*no puede haber efecto sin causa*. De ser origen de los principios el inmediato cotejo de las ideas, se comprende á primera vista porqué al vario modo en que los filósofos entienden el origen de las ideas, corresponde igual variedad en el explicar el conocimiento de los primeros principios, y porqué en consecuencia, los sensualistas les dan por origen la sensacion (2), los idealistas los tienen por *innatos*, ó por producto de la instintiva actividad del entendimiento, y los ontólogos por objeto de *intuicion*. Pero nosotros no examinaremos ahora estas diversas opiniones, por haber refutado ya los sistemas ideológicos, de quien son un mero corolario, y nos limitaremos á investigar la via que siga el entendimiento en el conocer los primeros principios.

2. Conocer los primeros principios equivale, hemos dicho, á conocer inmediatamente la relacion de las ideas entre sí: de aquí que para explicar cómo adquirimos los primeros principios, baste explicar cómo conocemos inmediatamente la relacion entre las ideas. Pues bien, para esto son menester dos condiciones: 1.^a que el entendimiento pueda reflexionar sobre las ideas para advertir la relacion que entre sí guarden; 2.^a que pueda percibir el hecho de esta relacion. Es así que de una y otra operacion es capaz el

(1) «Propositiones primæ dicuntur *immediatæ*, quia prædicatum non conjungitur subjecto per virtutem alterius causæ præcedentis.»—SANTO TOMÁS, *In lib. I, Sent.*, dist. XII, q. I, a. 3 ad 4.—Y en otro lugar:—«Ex hoc aliqua propositio est *per se nota*, quod prædicatum includitur in ratione subjecti.»—I, q. II, a. 1.

(2) «Sensionem (dice HOBBS, *Opp. Phys.*, p. 193, ed. cit.) cognoscendi ipsa principia principium esse.»

entendimiento: de la primera, porque el entendimiento es facultad reflexiva, y de la segunda porque de suyo está ordenado á percibir lo que se le muestra como evidente y que no le es dado ni aun poner en duda; luego el conocimiento de los primeros principios se obtiene por medio de la reflexion que el entendimiento ejerce sobre los conceptos que adquiere (1). Por ejemplo, una vez adquiridos los conceptos de causa y efecto, mediante su mútua comparacion, el entendimiento, con sólo ella, percibe la imposibilidad de dar á una cosa valor de *efecto* sin presuponer necesariamente otra cosa que la haya producido, y una vez percibida esta imposibilidad, formula el principio de que *no puede haber efecto sin causa*.

3. Esta explicacion que damos del conocer los primeros principios, dista igualmente de la que dan los sensualistas y los idealistas: de la primera, porque para nosotros no son los sentidos quienes perciben los principios, sino el entendimiento, que analizando las nociones por él adquiridas, y percibiendo inmediatamente la relacion que entre sí guardan, la *synetiza* luego en un principio correspondiente. Difiere no ménos nuestra explicacion de la que dan los idealistas, en primer lugar, porque estos tienen á los principios por absolutamente independientes de la experiencia, mientras que para nosotros, si bien el conocimiento de los primeros principios se obtiene analizando y sintetizando los conceptos, sin embargo, como quiera que el entendimiento adquiere estos conceptos por el medio de abstraerlos de los objetos sensibles, de aquí que demos al conocimiento de los primeros principios un valor objetivo (2). En segundo lugar, mientras que los idealistas, ora tienen por innatos los primeros principios, ora los tienen por mero producto instintivo de la inteligencia, nosotros negamos ambos supuestos, en cuanto, por una parte, no admitimos como innata sino la facultad intelectiva, junto con la tendencia ó seáse natural disposicion para percibir las relaciones inmediatas de las ideas, ó seáse los primeros principios (3); y por

(1) «Propositiones *per se notæ* sunt quæ statim notis terminis cognoscuntur.» SANTO TOMÁS, *In IV Met.*, lect. 5; *In lib. III Sent.*, dist. XXXV, q. II, a. 2, *sol.* I c; y I, q. II, a. 1.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, *Qq. dispp.* De Magistro, a. 1.

(3) Considerando Santo Tomás esta nativa disposicion de nuestro entendimiento para percibir los primeros principios, llámole *hábito de los*

otra parte, léjos de conceder que el conocimiento de los primeros principios sea producto de la actividad instintiva, le tenemos por resultado de la reflexion que nuestra mente ejerce sobre sus conceptos adquiridos, y le creemos determinado conforme á la naturaleza misma de las esencias representadas por los conceptos. Es decir que, para nosotros, el entendimiento, en el conocer los primeros principios, léjos de inventar caprichosamente relaciones entre las ideas, no hace otra cosa sino reproducir en sus juicios las relaciones que verdaderamente ve existir en las esencias representadas por las ideas.

4. Dos notas características han de tener los primeros principios: 1.^a el ser *inmediatamente evidentes*; 2.^a el ser *indemostrables*: lo primero, porque en tanto se los conoce en cuanto se ve lo que la mera nocion de una esencia incluye ó excluye: por ejemplo, el *principio de contradiccion* está dotado del carácter de evidencia inmediata, por cuanto le obtenemos viendo en el simple análisis de la idea de *ser*, que excluye la de *no ser*. De este primer carácter de evidencia inmediata nace el otro de la indemostrabilidad; pues fin de toda demostracion es hacer evidente lo que por sí mismo no se ofrece como tal; y es así que los primeros principios, en tanto son tales en cuanto por sí mismos se ofrecen como evidentes; luego no necesitan (1) ser demostrados (2). De estos dos caractéres ontológicos de los primeros principios, nacen otros dos que acompañan á su conocimiento (3), á saber: 1.^o La *certeza*, pues ésta nace de la evidencia; y como quiera que los primeros principios están dotados de evidencia absoluta, de aquí que tengan que ser ciertos, y que necesariamente se lleven tras de sí el asen-

primeros principios; y de aquí dedujeron algunos filósofos que el Doctor Angélico tuvo á los primeros principios por innatos. Pero quien desee ver plenamente demostrado lo gratuito de semejante creencia, consulte al P. LIBERATORE, *Della conoscenza intellettuale*, t. II, c. VII, art. 6.

(1) Ni lo necesitan ni lo pueden, y aun por eso se llaman *indemostrables*. La razon de esto es que para demostrarlos, seria preciso buscar como principio de la demostracion alguno que fuera superior dentro del mismo órden, y entónces este seria *primer principio*, y no el que se tratase de demostrar. (*Nota del traductor*).

(2) Cons. SCOTO, *In lib. I Sent.*, dist. III, q. IV, n. 7.

(3) CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata*, lib. VIII, c. IV.—Cons. REINKENS, *De Clemente, presbytero Alox.* etc., c. 4, § 9, p. 310 y sig., Vatrslavix 1851.

timiento de nuestra inteligencia (1); 2.º La imposibilidad de que sean erróneos, pues si bien cabe error en los principios mediatos, como sucede cuando se toma como verdadero ó cierto un término medio que ó es falso, ó no es más que probable, no así cabe en los primeros juicios, ó séase principios, porque en ellos se percibe la conveniencia ó inconveniencia de sus términos inmediatamente (2).

ARTÍCULO II.

Explicase cómo el entendimiento puede pasar, del orden abstracto de las ideas y de los principios, al orden real.

5. Tan luego como el entendimiento ha adquirido las ideas y los principios inmediatos que de ellas se derivan, ya está en posesion de los primeros elementos del conocer. Pero como quiera que, por una parte, las ideas no representan sino esencias desnudas de las notas reales que las individualizan, y por otra parte, los principios, bien que absolutos en sí mismos, son sin embargo hipotéticos en orden á la realidad, de aquí que no tengan virtud intrínseca para trasportar á la mente, del mero orden abstracto é ideal, al orden concreto y real. Pero al fin y al cabo, este tránsito no puede verificarse sino por percepcion inmediata de algo en donde el entendimiento halle realizada la esencia por él contemplada en la idea, y á cuya realidad pueda aplicar los principios abstractos ya por él adquiridos, de manera que le sea dable elevarse, por virtud de estos mismos principios, á las causas de quien la dicha realidad dependa próxima ó remotamente (3). Pues bien, este *algo* que inmediatamente puede percibir el alma, es ó la existencia de los cuerpos, ó la de sí misma, porque la existencia de Dios, como lo veremos en otro lugar, no se conoce sino por raciocinio, y la de las inteligencias separadas, no se conoce sino por Revelacion. Ya en otra parte, al hablar de cómo el alma se conoce á sí misma, demostramos que si se trata de la existen-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *I Post. Analyt.*, lect. XIX, y *Cont. Gent.*, lib. I, c. 21.

(2) SANTO TOMÁS, I, q. XVII, a. 3 ad 2; y *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. XVI, a. 2.

(3) SANTO TOMÁS, *Qq. dispp.*, *De Magistro*, a. 1.

cia del alma humana, la conocemos por medio de la conciencia, y si se trata de su naturaleza, la conocemos por medio del raciocinio: réstanos, pues, ahora únicamente investigar cómo el alma pueda por obra del entendimiento conocer los cuerpos.

6. Que nuestro entendimiento percibe los cuerpos, cosa es indudable, pues que acerca de ellos juzga y raciocina, como cuando dice:—este cuerpo es un viviente; este individuo es un hombre.—Juicio no puede haber sin prévia nocion de términos sobre quien recaiga; luego para que el entendimiento pueda juzgar acerca de los cuerpos, menester es que los haya percibido ántes. Y asentado con esto que indubitavelmente el entendimiento percibe los cuerpos, no resta averiguar otra cosa sino el cómo se efectúe esta percepcion. Para ello, forzoso me parece recordar la distincion entre el conocer directo y el indirecto: *directo*, cuando la respectiva potencia percibe en sí y por sí mismo el objeto conocible; *indirecto*, cuando no le percibe sino en el acto y por el acto de otra potencia perceptiva. Recordando esto, digo que si bien el entendimiento, por las razones expuestas al tratar especialmente de esta facultad, no puede percibir con conocimiento directo los cuerpos, en razon á que objeto primario del entendimiento no es sino las esencias abstraídas de las notas materiales é individuales, puede en cambio percibirlos por vía de conocimiento indirecto, es decir, en cuanto percibe los actos de los sentidos, que son la potencia perceptiva de los cuerpos. Uno es siempre en nosotros el agente, ora cuando sentimos, ora cuando entendemos, y de aquí que podamos ejercer nuestra reflexion sobre los actos sensitivos lo propio que sobre los intelectivos. Pues bien, tan luego como nuestro entendimiento reflexiona sobre nuestros actos sensitivos, no podemos ménos de adquirir simultáneamente la percepcion intelectual de los cuerpos; y la razon de esto es que el entendimiento, en el percibir los actos sensitivos, tiene que percibirlos tales como realmente existen, pues la percepcion de un acto, en cuanto es tal percepcion, no implica abstraccion alguna: es así que las sensaciones son inseparables de los correspondientes términos sentidos, ó seáse de los cuerpos, pues que sentir sin cosa que sea sentida, es contradictorio; luego con el acto mismo que el entendimiento, ó por mejor decir, el alma percibe la sensacion, con ese mismo acto percibe también el cuerpo, término de la sensacion. Uno é idéntico es, por tanto, el acto reflexivo que ejercemos sobre nuestra sensacion y sobre el objeto por medio de ella aprendido; sólo que á ese acto

uno é idéntico le llamamos *reflexion* en cuanto aprende la sensacion como una modificacion de nosotros mismos, y le llamamos *percepcion intelectual* del singular corpóreo, en cuanto se extiende al objeto que ha sido término de la sensacion. Por aquí se vé pues, cómo el conocimiento intelectual no es directo sino indirecto, en cuanto por medio de él percibimos los cuerpos, no en sí ni por sí mismos, sino mediante reflexion sobre el acto de la potencia sensitiva que los percibe directamente.

7. Quede, pues, sentado que no sólo con los sentidos, sino tambien con el entendimiento percibimos los cuerpos, salvo la ya notada diferencia de que la percepcion obrada por los sentidos es directa, y la obrada en el entendimiento se realiza por conocimiento indirecto. Pero seria errado inferir de aquí que la percepcion sensitiva de los cuerpos lleve ventaja alguna á la intelectual, pues los sentidos no perciben los cuerpos sino en calidad de meros hechos, mientras el entendimiento los considera como realizacion concreta de la esencia que de ellos abstrae: así por ejemplo, cuando mi vista percibe al individuo Pedro, no ha percibido otra cosa sino un mero hecho; pero cuando luego mi entendimiento, despues de haber percibido la esencia del hombre y haberse informado de la idea respectiva, se vuelve á contemplar á ese mismo individuo Pedro percibido por mi vista, no le percibe como un simple hecho, sino como una realizacion concreta de la esencia humana. Y hé aquí cómo el entendimiento, no solamente se trasporta de lo abstracto á lo concreto, sino que consume y perfecciona aquella misma nocion concreta que aprende por medio de los sentidos.

CAPÍTULO CUARTO.

DE LO FINITO Y LO INFINITO.

ARTÍCULO ÚNICO.

Idea de lo finito y de lo infinito, y origen y naturaleza de la misma.

I. Cuando nuestra alma, partiendo del conocimiento que tiene de sí misma y de los cuerpos, procede á reflexionar sobre él con mayor atencion, halla en éste su camino mental el concepto de lo *finito* y *contingente*, y desde aquí luego, por via deductiva,

se remonta al conocimiento de Dios como Sér *Infinito* y *necesario*. Muchas cuestiones han movido los filósofos acerca de estas ideas (1); pero yo en vez de exponerlas prolijamente, me limitaré á señalar las conclusiones que acerca de este punto se derivan de la doctrina sana cotejada con las teorías erróneas.

Finito es lo que tiene límite, ó séase término allende el cual nada hay perteneciente al objeto limitado: por ejemplo, límites de una línea son los puntos allende los cuales no se extiende; límite del humano conocer es el término que la mente del hombre no traspasa. La noción de *límite* presupone la noción de *sér*, pues no se limita sino lo que es: por consiguiente, en la idea de lo finito entran dos elementos: 1.º—*el sér*; 2.º—*la negacion de otro sér*. Es decir, como se desprende de estas definiciones, que la noción de lo finito es *negativa*, no *positiva*, pues negativa se llama una idea cuando expresa carencia de alguna cosa, y efectivamente lo finito, en calidad de tal, envuelve la noción de sér á quien faltan algunas perfecciones.

2. Pero ¿de qué modo adquiere esta idea de lo finito la mente humana?—Muchos han creído que la adquiere comparando las cosas finitas con la idea de lo infinito; pero, á mi entender, esa idea puede adquirirse por obra de la abstraccion aplicada á los datos que la mente recibe de la experiencia interna y externa. Por de pronto, la experiencia interna nos da testimonio de que nuestro espíritu obtiene sucesivamente nuevas perfecciones, como por ejemplo, que pasamos de ignorar á saber: pues bien, el entendimiento, como dotado que está de virtud para reflexionar y juzgar, puede comparar entre sí esos dos estados, y ver cómo desde el momento que ha sabido, posee una cualidad de que carecia cuando ignoraba: y es así que *finito* se dice al sér en cuanto se le considera careciente de una cosa; luego el alma se conoce á sí propia como finita cotejando los diversos estados por donde gradualmente pasa. De aquí el entendimiento, merced á la facultad que posee de abstraer y generalizar sus nociones, puede, mediante las ideas de *sér* y de *carencia* (ó *privacion*), ideas que debemos suponer en su dominio ántes que la de lo finito, elevarse de la idea de su propio sér á la del sér en general, y de la idea de una cualidad de que se ve carecer, á la de carencia ó privacion en general: la union de

(1) Véase á BORDAS-DEMOULIN, *Du Cartesianisme, ou la véritable renovation des sciences* etc. vol. 1, art. *Malebranche*, p. 64-65, Paris 1843.

estas dos ideas engendra el concepto del sér, junto con el de privacion ó carencia de otro sér; y ¿qué otra cosa es este concepto sino el concepto abstracto de lo *finito*?

Lo propio ha de decirse respecto de la experiencia externa; pues en efecto, el mundo exterior, que por medio de ella percibimos, nos ofrece un conjunto de séres, pensando en los cuales divisa nuestra mente gran variedad de limitaciones: ve, por ejemplo, que el bruto siente, pero no entiende, y halla que pues el bruto siente, *es*, pero que pues no entiende, *es limitado*: en el sentir está el sér; en el no entender, el límite. Ve, por el contrario, nuestra mente que el hombre es sensitivo é intelectual, y comparándole entónces con el bruto, halla privado al bruto de una cualidad que constituye la nota característica del hombre: y es así que el contemplar al sér como privado de una cualidad engendra el concepto de sér finito; luego el entendimiento puede adquirir tambien este concepto mediante comparacion que haga entre los objetos que le ofrece la experiencia externa. Por aquí se ve que la idea de lo finito no se adquiere, como lo profesó Malebranche en pos de la escuela cartesiana, deduciéndola de la idea de lo infinito, sino por medio de cotejo que el alma pone entre varios objetos ó entre varios estados de un objeto mismo.

3. Del concepto de lo *finito* surge por derivacion natura. el de lo *contingente*; es decir, que el alma, despues de conocer á sí misma y al mundo como séres finitos, pasa con natural transicion á contemplar los mismos objetos como contingentes.

Llámase *contingente* á lo que no tiene en sí mismo la razon de su propio sér, y puede por tanto existir ó no existir; de manera que para concebirle como existente, es forzoso presuponer la accion de una causa que le haya dado existencia. Llámasele tambien *condicional*, en cuanto no se le concibe existente sino á *condicion* de que exista una causa que le haya producido. Por aquí se ve que para adquirir la nocion de *contingencia*, no es menester más sino que la mente, apoyada en la nocion de causa y efecto, comience á labrar sobre la idea de sér finito. Prueba. La idea de sér finito equivale á la de sér limitado. Los límites de un sér han de provenir, ó de él mismo, ó de un agente exterior: de él mismo no pueden provenir, porque el límite es carencia de sér, y el sér tiende siempre al sér, y no á la carencia de sér; luego provienen de un agente externo. Pero si provienen de un agente externo, entónces el sér mismo en quien esos límites están, tiene que

existir en virtud de una causa externa: y es así que lo que existe en virtud de otro sér causa de su existencia, es *contingente*; luego en conociendo el alma á sí propia y al mundo como séres finitos, ha de conocerlos tambien como séres contingentes.

4. Á lo *contingente* y *condicional*, opónese lo *necesario*, lo *absoluto* y lo *incondicional* (ó *incondicionado*) (1), como á lo *finito* se opone lo *infinito*.

Absoluto, necesario é incondicionado llámase al sér que existe por virtud de su misma esencia; nada ni de manera alguna es en él *potencial*, sino que todo y necesariamente es *actual*, y aun por eso se le denomina simplemente *acto puro*.

Infinito llámase al sér que carece de todo límite. Pero nótese aquí bien la diferencia que hay entre lo *infinito* y lo *indefinido*; pues por lo primero entendemos el sér no circunscrito en sí propio por límite alguno, miéntras con lo segundo expresamos la potencia en que nuestra mente está de asignar un límite al sér abstractamente concebido: por ejemplo, *indefinido* llamamos á un número en cuanto, aumentesele todo lo que se quiera, le concebimos siempre susceptible de nuevo aumento (2).

Con esto ya entenderemos cómo la idea que tenemos de lo infinito, es *positiva*, y no negativa, como lo han pensado muchos (3). Ciertamente lo infinito implica sér con negacion de todo límite; pero como el límite es una negacion, y la negacion de negacion equivale á una afirmacion, de aquí que la idea de infinito, por el mero hecho de expresar *sér sin límite*, expresa cabalmente *plenitud de sér*, y de consiguiente es idea positiva.

¿Pero tenemos nosotros esta idea? Muchos lo han negado; sólo que no han caído en la cuenta de que en el acto mismo de negar-

(1) Ninguno de esos dos últimos calificativos ha merecido hasta hoy carta de naturaleza en el Diccionario de la lengua castellana. ¿Porqué? no hallo razon cuando veo admitidos como buenos *condicional* y *condicionado*. ¿Qué necesidad hay de mermar arbitrariamente la tecnologia científica, negando al tesoro de una lengua palabras de formacion recta y ajustada á su índole nativa? Someto humilde la cuestion á la ilustrada Academia Española.—(Nota del Traductor.)

(2) Los antiguos denominaron *infinito in actu* al verdadero infinito, y á lo indefinido le llamaron *infinito in potentia*.

(3) Entre otros LOCKE (*Essai sur l'entend.*, lib. II, c. XVII) y posteriormente PEISSE (*Préf. aux Fragmens de phil. de Wil. de Hamilton.* trad. del ingles, p. XCV. y sigg., París 1840.)

lo, dan por supuesta la existencia de lo propio que niegan. Porque vamos á ver: el que niega la idea de lo infinito, ó entiende lo que niega, ó no lo entiende: ¿lo entiende? pues idea tiene de ello: ¿no lo entiende? entónces nada niega, pues ignora qué es lo que niega. Y no se diga que el concepto de lo infinito es inasequible á la mente humana, en razon á que para entender lo infinito seria necesario un conocer infinito, el cual es negado al hombre; semejante objecion no puede ponerla sino quien ignore la sencilla y óbvia diferencia que hay entre el *conocer* y el *comprender*. Para *conocer* un objeto, basta con tener nocion de los caractéres que le distinguen de todos los demas; pero para *comprenderle*, es menester que se le conozca *todo íntegro* y segun *todo el modo* con que es en sí conocible (1). Asentada esta distincion, diremos que si de conocimiento comprensivo se trata, el Infinito no puede ser conocido sino de sí propio; pues por lo mismo que el conocimiento comprensivo de lo infinito ha de abrazar toda entera la infinidad de su sér, tiene que ser conocimiento infinito: y es así que conocimiento infinito no cabe en sér finito, pues el conocer, como que es modificacion del conociente, ha de ser proporcionado á su naturaleza; luego sólo de sí propio puede ser conocido el Infinito. Pero, de que la humana inteligencia no pueda conocer infinitamente, ó séase comprender al Infinito, no se sigue que tampoco pueda tener simple concepto de él; porque si así fuera, en primer lugar, ni aun en la otra vida podríamos conocer al Infinito, y en segundo lugar, ni aun en la vida presente seríamos capaces de conocer cosa alguna, pues ninguna hay en el mundo, por mínima que sea, que en calidad de conexas á todo el resto de los séres, pueda ser por nosotros *comprendida*. No: á la mente humana no puede negarse el simple concepto de lo Infinito, pues que para ello no ha menester otra cosa sino conocer al infinito como distinto de todo lo demas; y de esta manera puede nuestra mente conocerle, en cuanto el concepto de infinito, por el mero hecho de implicar el concepto de ente que subsiste con plenitud de sér, nos le ofrece claramente distinto de todos los demas séres.

5. Visto ya cómo á la mente humana es dado poseer el concepto de lo infinito, expliquemos ahora cómo se forma en ella este concepto. Y aquí se nos viene á las mentes aquella celeberrima teoría de Locke y de Condillac sobre que la idea de lo infinito la

(1) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. XII, a. 7.

formamos agregando perfecciones á perfecciones. Teoría absurdisima en verdad como pocas; porque si realmente la idea de lo infinito naciese en nosotros de esa agregacion de perfecciones á perfecciones, seguiríase de aquí que estaba en nuestra mano quitar y poner perfecciones al Infinito, del propio modo que lo está disminuir ó aumentar cantidades á la extension indefinida; pero es así que, segun lo confiesa Locke mismo, el infinito *in actu*, es decir, el verdadero infinito, no es susceptible de aumento ni disminucion; luego su doctrina acerca del infinito es absurda. Por otra parte, para que la idea del infinito se formase en nosotros por ese medio de agregar mentalmente perfecciones á perfecciones, seria preciso que nuestra mente fuera capaz de abrazar en su concepto todas las perfecciones posibles, que se hallan realizadas en el infinito; pero como esto no podria suceder sin que la mente humana conociese comprensivamente al infinito, de aquí otra prueba más de lo absurdo de esa doctrina profesada por los empiricos. El error de todos ellos, comenzando por su jefe Locke, consiste en haber identificado lo *infinito* y lo *indefinido*; esta confusion los ha llevado á tener por derivadas de un mismo origen comun las ideas del uno y del otro (1).

6. Para conocer la legitima filiacion del concepto de lo infinito, entiendo que debe explicársele del siguiente modo: á saber: Conociendo el alma y el mundo, conocemos lo finito; el conocimiento de lo finito nos da el de lo contingente, y de aquí, mediante el principio de causalidad, se eleva nuestra mente á la noción de una *causa primera*, es decir, de una causa que no es efecto de otra alguna, sino que es improducida y subsistente por sí misma. Esta causa primera, improducida y subsistente, por quien todo ha sido producido, es la causa á quien damos el sacrosanto nombre de *Dios*. Y hé aquí cómo el primer concepto acerca de Dios, que en nuestra mente suscitan las criaturas, es el de la existencia de Dios como primera causa, ó séase, hablando el lenguaje de la escuela, *bajo la razon de primera causa*. Sobre este primer concepto del sér divino, labra luego la mente para formarse el concepto de lo infinito. Pero antes de elevarnos al concepto de Dios como *causa primera*, poseemos ya la idea del *sér*, que es nuestra no-

(1) CONS. BALDINOTTI, *Metaphysica generalis*, c. VIII, § 601—602; y GARDIL, *Difesa del P. Malebranche*, *Opp.*, vol. I, part. II, c. 3, Napoli 1853.

cion primitiva, junto con la idea de lo finito, que nuestra mente se forma labrando sobre la experiencia interna y externa. Una vez ya en posesion de estas dos ideas, natural es que tan luego como hayamos formado el concepto de Dios bajo la razon de causa del mundo, tratemos de inquirir si el sér de esta causa primera está circunscrito por algun limite, como el de los séres contingentes; y entónces raciocinamos así:—Para que el sér de la causa primera fuese limitado, su limitacion habria de provenirle, ó de sí mismo, ó de una causa superior: de sí mismo no puede provenirle, porque el sér tiende á ser, y el limite es carencia de sér; no puede tampoco provenirle de una causa superior, porque la primera causa, en el hecho mismo de ser primera, no puede reconocer superior; luego el sér de la causa primera excluye toda limitacion.—Cuando la mente se ha remontado á esta cima, ya alcanzó la nocion de Sér Infinito, pues infinito se llama el sér de quien se niega todo limite. Por aquí se ve, pues, en resúmen que la mente adquiere la idea de lo infinito, labrando sobre el concepto de la primera causa, adquirido por vía de una deduccion fundada en la naturaleza de los séres contingentes (1). ¡Este concepto de Dios nada tiene que ver con el de los panteistas, pues estos entienden por ser infinito al sér abstracto y universal en calidad de comun á todas las cosas, miéntras que la sana filosofia no llama Infinito sino al Sér separado y subsistente, á quien por la pureza y plenitud de su sér mismo, distinguimos de todo lo demas (2).

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *In I Sent.*, dist. III, q. I, a. 2.

(2) CONS. SANTO TOMÁS, *De Ente et Essentia*, c. 7.

FIN DE LA IDEALOGIA.

con primitiva, junto con la idea de lo finito, que muestra manifiesto forma labrada sobre la experiencia interna y externa. Las vez ya en posesión de estas dos ideas, nacen los que tan luego como se les forma el concepto de Dios bajo la taxón de causa del mundo, tratamos de aplicar al ser de esta causa primera una circunscripción por algún límite, como el de los seres secundarios y entónces reconocimos así:—El ser de la causa primera tiene límite limitado, su limitación. El ser de la causa primera, o de la causa superior, de sí mismo no puede proveerle, porque el ser tiene éser, y el límite es exterior de ser, no puede limitarse. Poco provenga de una causa superior, porque la primera causa en el hecho mismo de ser primitiva, no puede tenerse superior; luego el ser de la causa primera excluye todo limitación.—Cuan- do la mente se ha limitado a esta causa, en el ser de la acción de ser, limitado, pues en ella se limita el ser de la causa, y no todo límite. Por que en esta limitación, en la idea de la causa, quiere la idea de la limitación, limitación con el concepto de la primera causa, añadido por ser de una debición, fundada en la naturaleza de los seres contingentes. El ser concepto de Dios nada tiene que ver con el de los contingentes, pues estos entienden por ser limitado al ser abstracto y universal en estado de común a todas las cosas; mientras que la ser finitudo no llama limitado sino al ser separado y existente, y que se con la parte y parte- ción de su ser mismo, distinguiendo de todo lo demás (2).

(1) Cons. Santo Tomás, 1^a 2^a 2^a q. 10, art. 1^o.

(2) Cons. Santo Tomás, 1^a 2^a 2^a q. 10, art. 1^o.

FIN DE LA IDEALOGIA

CRITEREOLOGIA.

INTRODUCCION.

El estudio de las facultades cognoscitivas, junto con el de las leyes que rigen las funciones de cada cual, lo propio que la explicación sobre el origen y proceso del humano conocer, son cuestiones cuya solución está encaminada al único fin de que averigüemos cómo se adquiere la ciencia. Pero la ciencia, como conocimiento perfecto que es, debe necesariamente, ya ántes de ahora lo hemos dicho, ir acompañada de certidumbre; lo cual presupone que la mente humana posee fuerzas adecuadas para conocer con certidumbre la verdad. ¿Es esto posible? ¿son efectivamente capaces nuestras facultades cognoscitivas para suministrarnos conocimientos ciertos? ¿Y cuál es el principio supremo que nos asegure de la certeza de nuestros conocimientos? Tales son las cuestiones generales que me propongo examinar en esta parte de la filosofía que llamo *Critereologia* (1), y que es complemento natural de los anteriores tratados, como destinada á mostrarnos el fin y natural complemento de las potencias cognoscitivas, consistente en la eficacia que poseen para manifestarnos con verdad el objeto por ellas conocido.

(1) Llámase así de la voz griega *Kryterion*, que se interpreta (en castellano) *Juzgado ó judicatura*, por cuanto á esta parte de la filosofía incumbe el juzgar acerca de la verdad del conocimiento.

CAPÍTULO PRIMERO.

DEL ESCEPTICISMO.

ARTÍCULO I.

Índole de este sistema, y sus varias especies.

1. Bajo el nombre comun de *Escépticos*, sabido es que se comprende á los filósofos que enseñan ser imposible á la mente humana conocimiento alguno cierto; y al sistema filosófico, si tal puede llamarse, fundado sobre este aserto, llámasele *Escepticismo*. Podemos definirle con Sexto Empírico (1): *la oposicion de los fenómenos á los numenos, ó seáse de las apariencias á la realidad*. Varias son las especies de escepticismo; pero entiendo que se puede reducirlas á dos, á saber: escepticismo *vulgar* y escepticismo *trascendental*. Los partidarios del primero, á contar desde Pirron hasta Hume, niegan que la mente humana pueda conocer con certidumbre ninguna cosa tal como es en sí; pero la conceden noticia inmediata y cierta de sí propia y de sus propias afecciones. Fundan esta su teoría en argumentos de hecho, pues que al examinar todos y cada uno de los varios medios de conocer admitidos por los filósofos dogmáticos como criterios de certeza, intentaron demostrar que el hombre, usando de esos medios, incurre á cada instante en error, y por consiguiente que el sábio debe suspender todo juicio acerca de la naturaleza de las cosas. En las *Instituciones Pirronianas* y en los libros de Sexto Empírico *Contra los Matemáticos* se contiene todo quanto el escépticismo vulgar puede imaginar contra la certidumbre del humano conocer: los escépticos posteriores nada nuevo dijeron que merezca especial mencion.

2. Pero en la segunda mitad del último siglo pasado, tentan- do Manuel Kant una vía nueva, dióse á examinar prolijamente las facultades del alma, con el fin de investigar cómo la mente pueda llegar á conocer el *yo*, el mundo y á Dios, que son los tres grandes objetos de la ciencia filosófica; y si bien no negó que la humana inteligencia reciba de los objetos mismos los primeros elementos del conocer, sostuvo sin embargo que la mente no per-

(1) *Hypot. pyrrh.*, lib. I, c. 4, sect. 8.

cibe las sensaciones sino mediante las *visiones a priori* del espacio y del tiempo, y que para construir luego el conocimiento de sí propia y del mundo, necesita aplicar á las mismas sensaciones las categorías comprendidas bajo las formas universales *cantidad, cualidad, relacion y modalidad*. Pero como quiera que para Kant aquellas visiones del espacio y del tiempo, denominadas por él *formas de la sensibilidad*, lo propio que estas categorías, ó séase *formas del entendimiento*, son leyes meramente subjetivas, de aquí infirió el filósofo alemán que no percibimos ni las cosas externas ni á nosotros mismos, sino en virtud de las leyes subjetivas de nuestra inteligencia, ó séase que ni á la naturaleza sensible ni á nuestras propias almas las conocemos por lo que *son en sí*, sino por lo que nos *aparecen ser*.

De esta doctrina de Kant se engendró lógicamente aquella su famosa teoría sobre los juicios *sintéticos a priori*. En efecto, siendo para Kant el humano conocer producto de un elemento suministrado por la experiencia y de otros elementos agregados á este por nuestro espíritu, forzoso le fué reducir el problema sobre la realidad del conocimiento al que versa sobre la *posibilidad de los juicios sintéticos a priori*. Pero, ¿qué cosa es un juicio *sintético a priori*?—Tres especies hay de juicios, según Kant, á saber: el juicio *analítico*, el *sintético a posteriori*, y el *sintético a priori*. Es analítico el juicio cuando en el análisis del sujeto se halla el predicado, como por ejemplo: *todo cuerpo es extenso*: llámase el juicio *sintético a posteriori* cuando conocemos el predicado, no por hallarse en el análisis de la idea del sujeto, sino porque la experiencia nos le ofrece junto con él, como por ejemplo: *todo cuerpo es grave*: llámase por último el juicio *sintético a priori* cuando conocemos el predicado, no por hallarse en el análisis de la idea del sujeto ni porque nos le ofrezca la experiencia, sino por virtud de nativa constitucion y ley espontánea de nuestra mente que á tal sujeto atribuye tal predicado, como por ejemplo: *todo efecto ha de tener alguna causa*: este juicio, dice Kant, no es *analítico*, en razon á que la nocion de efecto no incluye la de causa; no es tampoco *sintético a posteriori*, porque ese principio posee el doble carácter de inmutable y necesario, y la experiencia no nos da sino lo mudable y contingente; luego si ese juicio no es *analítico* ni *sintético a posteriori*, es *sintético a priori*.—Tal es la doctrina de Kant sobre lo que él llamó juicios *sintéticos a priori*. Semejante doctrina no podia ménos de engendrar escepticismo, como toda

teoría ideológica que tenga puntos de partida meramente subjetivos; y de hecho los tales juicios *sintéticos a priori* son resultado de dos elementos meramente subjetivos, á saber: uno la sensación, que segun el sistema Kantiano es meramente subjetiva, y otro las ya citadas *formas a priori del entendimiento y de la sensibilidad*. Resultado final de todas las enmarañadas investigaciones del fundador del Criticismo sobre el origen del humano conocer, fué que el hombre no conoce sino meros *fenómenos*, pero no los *numenos* de los cosas. Á este escepticismo se le ha dado el nombre específico de *trascendental*, porque en efecto sus secuaces Kant y Fichte, saltando por cima de toda experiencia interna y externa, han tratado de investigar *a priori* cómo se producen en nosotros la una y la otra. De modo que toda la diferencia entre el escepticismo *vulgar* y el *trascendental* consiste en que mientras los escépticos *vulgares* no llegaron á dudar de la existencia del *yo* ni de las apariencias, los escépticos *trascendentales* han tenido por una mera apariencia hasta la existencia misma del *yo*.

3. Para no quedarse enteramente en el vacío, Kant y Fichte (1) hubieron de topar con una cosa que llaman ellos la *razon práctica*, y ésta dijeron que es quien nos pone en el terreno de la realidad mostrándonos en él las tres realidades que la razon teórica no alcanza á darnos. La teoría de aquellos filósofos acerca de este punto, puede compendiarse así:—El hombre, dicen, siente que su conciencia le manda obrar de modo que *su accion pueda ser mirada por sus semejantes como ley universal*. Este mandato absoluto, ó séase *imperativo categórico*, es un *hecho* evidentemente atestiguado por la conciencia, y de consiguiente hay que admitirle como real sin necesidad de demostracion alguna, ó séase por evidencia inmediata. Como quiera que la existencia objetiva de este tal imperativo categórico presupone que tambien existe objetivamente la libertad del alma humana, fuerza es concluir que en efecto hay que admitir esta libertad como un presupuesto necesario de la ley moral. Añade á esto el filósofo de Kœnisberg que si bien la felicidad no debe servir al hombre como motivo de obrar, debe sin embargo ser una consecuencia de la virtud, ó séase del bien obrar. Pero como esta felicidad no es posible sino á condicion

(1) CONS. BOUB, *Philosophie de l'absolu en Allemagne* etc., p. p. 6, 12, Montauban 1842; y MÖLLER, *De l'état de la philosophie moderne en Allemagne*, p. 104 y sigg., Louvain 1843.

de que el alma sea inmortal y de que exista un Dios autor de ella, de aquí que la real existencia de la ley moral presuponga que realmente existen Dios y el alma inmortal. Y hé aquí cómo la razón práctica nos obliga á tener por reales la libertad é inmortalidad del alma y la existencia de Dios; pero esto, no como verdades que se pueda demostrar, sino como *requisitos* de la existencia de la ley moral, ó séase como *postulados*. —

ARTÍCULO II.

Refútase el escepticismo antiguo y moderno.

4. Por el bosquejo que dejamos trazado del escepticismo antiguo y moderno, se ve que al examinarle debemos considerar tres puntos: 1.º si se puede refutar el escepticismo, y qué método es el más adecuado para ello; 2.º si no es tan contrario á la recta razón el escepticismo *vulgar* como el *trascendental*; 3.º si Kant y Fichte, con su *razón práctica* rebaten verdaderamente el escepticismo y sus consecuencias.

5. En cuanto á lo primero, sobre si es posible refutar el escepticismo, recordemos que toda demostracion puede ser *directa* ó *indirecta*, segun que partiendo de un principio cierto, sacamos positivamente las conclusiones en él contenidas, ó que no pudiendo hacer esto, nos limitamos á mostrar la verdad de una tesis por lo absurdo de su contraria. Pues bien, sólo de este segundo modo, es decir, indirecta, no directamente, cabe demostrar la falsedad del escepticismo; y la razón es que como toda demostracion directa tiene que partir de un principio cierto admitido por el adversario, y el escéptico empieza cabalmente por negar toda certeza, no hay medio de refutarle directamente (1). Por eso no iban del todo descaminados aquellos filósofos griegos que declararon imposible toda disputa con los escépticos (2). Pero si no se puede rebatir *directamente* el escepticismo, puédesse en cambio

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *In lib. XI Met.* lect. 6.

(2) Estos fueron sin duda de la escuela de los *estóicos*, los cuales no reconociendo otro criterio de verdad sino la evidencia, proclamaron imposible toda demostracion, porque nada puede haber más evidente que la *evidencia*. El texto de Ciceron no deja duda acerca del particular, pues habla en nombre del estóico Lucullo. — Véase *Acad.*, lib. II, c. 6.

hacerlo indirectamente, es decir, mostrando lo absurdo de sus fundamentos. Con este procedimiento de argumentacion *ad hominem*, veremos claro que el escepticismo, léjos de merecer siquiera nombre de sistema filosófico, no es más que un monton de contradicciones y desatinos. En efecto, máxima fundamental de todos los escépticos es que *se debe dudar de todo*: y ocurre desde luego argüirles de contradiccion con el siguiente dilema: ó teneis por cierto que se debe dudar de todo, ó dudais tambien de esto mismo: ¿teneis por cierto que se debe dudar de todo? pues entónces ya sabeis algo con certidumbre, pues la teneis de que se debe dudar de todo: pero ¿dudais que se deba dudar de todo? entónces no podeis afirmar como cierto que todo sea dudoso, pues que para vosotros es dudoso que de todo se pueda dudar. Es decir que adonde quiera que os volvais, ó teneis que renunciar á vuestro absurdo sistema, ó teneis que contradecir vuestra propia máxima fundamental (1). Y por otra parte ¿no veis que en el hecho mismo de profesar que nada sabeis y que de todo estais inciertos, mostrais saber qué cosa es *saber* y *no saber*, y qué cosa es lo *cierto* y lo *incierto*? Luego no es verdad que todo lo ignoreis ni que dudeis de todo, como nos lo decís (2). Por último, advertid que en el hecho mismo de querer probarnos vuestra duda universal, estais discurriendo sobre todos los medios de conocer, estais racionando sobre su índole respectiva y apreciando su respectivo valor: y siendo así ¿no veis que todo racionio presupone cuando ménos certeza de los principios de donde parte, y de las leyes que le rigen, y de la necesidad lógica de que la conclusion conocida dependa de los principios? ¿No veis que de este modo os estais sirviendo de la razon precisamente para renegar de ella, y que por consecuencia, vuestra doctrina es un verdadero suicidio del pensamiento humano?

6. La precedente argumentacion es tan irrefutable contra el escepticismo trascendental como contra el vulgar; pero habiendo empleado el fundador del primero un método distinto del que siguieron los antiguos sectarios del segundo, y presumiendo de

(1) CONS. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom.*, lib. VIII, c. 5, y LACTANCIO, *Div. Instit.*, lib. III, c. 6.

(2) SAN AGUSTIN, *De Trinit.*, lib. X, c. I, n. 3, y *Cont. Acad.*, lib. II, c. 12, n. 26.

haber hallado recto camino medio entre el *escepticismo* y el *dogmatismo*, necesario es examinarle separadamente. Al efecto, comencemos distinguiendo en el escepticismo trascendental dos cosas, á saber: su método y su resultado. En cuanto á su resultado, es idéntico al del escepticismo antiguo ó séase *vulgar*; y por consiguiente, adjudiquémosle desde luego todas las contradicciones que en este hemos notado: en cuanto á su método, ya es otra cosa. Los fundadores del escepticismo trascendental, pensando que la veracidad de la inteligencia humana no es un último corolario sino un primer teorema que necesita ser demostrado, tomaron como vía el emprender un exámen sutil y prolijo de la razon, con el fin de apreciar lo que valga; pero su empresa fué por cierto tan atrevida como absurda, pues podemos preguntarles con Bertini (1):—«¿Y de qué facultad vais á usar para esa *demonstración*? Evidentemente de vuestra inteligencia misma. »Pero si comenzáis por sospechar de la veracidad de vuestra inteligencia ¿cómo vais á admitirla por testigo en causa propia?»—Cierto: para que el hombre tuviese una razon que pudiera ser juez de sí misma, necesariamente esta razon juzgadora habria de ser diversa de la razon juzgada; y como en el hombre no hay más que una sola razon, tendríamos que la razon del hombre, sería simultáneamente más extensa y menos extensa, valedera y no valedera, veraz y mentirosa (2). Y no se diga que hay opiniones, proposiciones, locuciones y conceptos que la razon, no sólo puede sino que debe someter á su critica; porque en estos casos, el oficio de la razon es juzgar de sus propios resultados y de una parte de ellos, pero no juzgarse á sí misma y pronunciar sentencia sobre su valor total.

No ménos absurda y contradictoria que la via tomada por Kant para apreciar el valor de la inteligencia humana, fué la doctrina de los juicios *sintéticos á priori*, que inventó para ver de justificar su método. En dos hipótesis funda el Criticismo la posibilidad de esos juicios: primera, que el alma saca de su propio fondo las ideas que despues va aplicando á los datos de la experiencia; segunda, que todo cuanto es necesario para conocer,

(1) *Idea di una filosofia della vita*, etc., vol. I, *Pref.*, p. IX, Torino 1850.

(2) Cons. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, sec. VI, part. II, c. I, art. 5, § 2, vol. III, p. 47, ed. cit.

debe provenir del fondo del alma. Pues uno y otro principio son tan falsos como ya ántes de ahora lo hemos demostrado. Ahora añadimos que los tales juicios *sintéticos à priori* contradicen no ménos el propósito mismo de Kant al inventarlos, que la naturaleza de la mente humana. Lo primero, porque cuando Kant se dió á examinar minuciosamente la inteligencia, indújole á ello la persuasión de que el asentimiento científico que la mente preste á la verdad, debe tener un motivo intrínseco que la mente misma vea en la propia verdad á quien preste asentimiento. Pues bien, este asentimiento, en los juicios *sintéticos à priori*, tendria que ser ciego y destituido de todo fundamento racional, como quiera que en los tales juicios el predicado se atribuye al sujeto, no porque mentalmente se vea conexión necesaria entre las nociones de uno y otro, ni porque se conozca el fundamento de esta relación mediante la experiencia que muestre á tal predicado unido con tal sujeto, sino meramente por un ciego instinto de la razón. Y si contrarios son al propósito de Kant sus juicios *sintéticos à priori*, no lo son ménos á la naturaleza de la mente humana, pues en calidad de instintivos, la repugnan tanto efectivamente como ya en otra parte hemos visto que á la humana inteligencia repugnan los juicios instintivos en general. Tampoco el filósofo alemán fué más afortunado en los ejemplos con que trató de confirmar su doctrina: por lo tocante al primero que escogió apelando al principio de causalidad, ya hemos visto que ese principio incluye un juicio meramente analítico, y por consiguiente, no sintético. Pues veamos ahora este otro ejemplo que el mismo autor saca de la aritmética, á saber: $7+5=12$:—Hé aquí, dice Kant, un juicio *sintético à priori*, primero porque el *doce* no se halla ni en el *siete* ni en el *cinco*, y segundo, porque siendo como es un juicio necesario, no puede tener por fundamento la experiencia.—Verdaderamente es inconcebible cómo un talento tan sutil y perspicaz ha podido querer apoyar su teoría en un sofisma tan pueril y en un ejemplo tan *contra producentem*. ¿Qué hay en ese ejemplo? Pues hay un sujeto y un predicado idénticos; y sino, descompóngase el 12, que es el predicado, y en él hallaremos el $7+5$, que es el sujeto; compóngase ahora el $7+5$, que es el sujeto, y nos resultará el 12, que es el predicado: y es así que, según Kant, un juicio es analítico cuando el predicado nace del análisis del sujeto y el sujeto se halla en el análisis del predicado: luego el juicio expresado con la fórmula $7+5=12$, es analítico y no sintético.

7. Si pues, como acabamos de verlo, la doctrina de los juicios *intéticos á priori*, fundamento del escepticismo trascendental, es tan repugnante al sistema de sus mismos fundadores como á la índole de la inteligencia humana, podemos inferir como conclusion genérica que todo escepticismo está en contradicción con la naturaleza racional del hombre. Ciertamente, á la inteligencia humana, como hecha que ha sido para la verdad, en la cual todo es armonía y concordia, repugnan naturalmente la contradicción y la incoherencia; y es así que todo escepticismo, lo propio el vulgar que el trascendental, incluye enormes y fundamentales contradicciones, y no puede sostenerse sino á fuerza de absurdos; luego jamas el escepticismo será estado natural de la inteligencia humana. Por eso no es de extrañar que los escépticos, en la imposibilidad de desnudarse de su sér de hombres, hayan contradicho perpétuamente en la vida práctica su propio sistema, teniendo por ciertas aquellas verdades en que siempre ha creído todo el género humano (1). Y esto mismo, en verdad, constituye, como ya lo habia notado Eusebio (2), otra contradicción fundamental del escepticismo, pues no siendo otra cosa las verdades prácticas que sirven de norma á la vida sino las mismas verdades especulativas aplicadas al orden práctico, es el colmo de lo absurdo admitir como ciertas las primeras, y negar toda certeza á las segundas.

8. Examinado ya el escepticismo en sus máximas fundamentales, necesario es analizar los sofismas en que se apoya; pero como quiera que las cavilidades escépticas tienen por blanco de sus embates, ora la veracidad de los medios de conocer, ora los principios generales de toda ciencia, nos reservamos examinarlas cuando indagemos la veracidad de cada uno de los criterios de verdad. Por ahora nos limitaremos á inquirir si Kant y Fichte lo-

(1) Célebre es el dicho de Pirron, que refiere LAERCIO (*De vita et dogm. philos.*, lib. IX, segm. 66), cuando reconvenido aquel escéptico porque huía de un perro que queria morderle, respondió: *Es cosa muy dura y difícil despojarse de la naturaleza*. El mismo Hume decia que en el hombre luchaba con la filosofía el instinto. CONS. GALLUPPI, *Lettere philos.*, 2.^a ed., lett. IX, p. 149-150, Napoli 1838; y MÖLLER, *Op. cit.*, p. 28, ed. cit.

(2) *Præp. Evang.*, lib. XIV, c. 18.—CONS. SAN AGUSTIN, *Cont. Acad.*, lib. III, c. 14, n. 32.

graron con su invento de la *Razon práctica* restituir al humano conocer la realidad que ántes le habian quitado por medio de la *Razon pura*. Evidentemente no, y la demostracion es óbvia. Los filósofos trascendentales, en el mero hecho de adjudicar á la razon práctica un valor diverso del de la razon teórica, dan por supuesto que en el hombre hay dos razones, una meramente ceñida al campo especulativo, otra que rigé la vida práctica; falaz aquella, verídica ésta, y por consiguiente opuestas entre sí; pero lo idéntico no puede ser opuesto, y es así que, segun ántes de ahora lo hemos demostrado, la razon especulativa no es facultad diversa de la razon práctica; luego tampoco puede tener valor diverso. ¿Quién lo duda? En el hombre los actos corresponden á los pensamientos, por aquella ley en cuya virtud cada sér obra conforme á su naturaleza privativa, y de aquí que el hombre, como sér racional que es, no podría obrar si ántes no conociese cómo debe hacerlo, y estuviese convencido de la eficacia de su accion. Pues bien, si la accion ha de fundarse en el pensamiento, evidentemente el decir «que una cosa es verdadera mirada por el lado »práctico, y falsa mirada por el teórico, equivale á decir que es »verdadera en su aplicacion y falsa en su principio, lo cual equivale á afirmar una contradiccion» (1). Con semejante modo de filosofar, Kant y Fichte toman al revés la vía natural y racional que siguen los actos humanos, pues que debiendo éstos apoyarse en el conocimiento, forzoso es que ante todo el agente racional se penetre de la eficacia y conveniencia de su accion, y sólo entónces se considere obligado á ejecutarla. Hasta cuando obramos únicamente movidos por agena autoridad, obramos tambien por la conviccion de que en aquel caso dado, la autoridad puede mandarnos una accion cuyo motivo intrínseco de conveniencia no penetramos nosotros. Pero Kant y Fichte, con negar todo valor al conocimiento especulativo, y con tener el precepto de la razon práctica por criterio único de verdad, han proclamado en resúmen que no necesitamos conocer ni querer en manera alguna lo que se nos manda, sino que del mandato mismo y de él sólo hemos de sacar motivo que nos convenza de la posibilidad de lo que la razon práctica nos manda. Es decir, segun esta doctrina, que la razon hu-

(1) DEGERANDO, *Histoire comp. de la philos.*, 2.^a ed., t. VIII, p. 288, París 1847.—CONS. NICOLAS, *introd. á l'étude de l'histoire de la philos.*, part. 2, c. VII, t. I, p. 319-320, París 1849.

mana, despues de sacarse los ojos y privarse de la luz del conocimiento especulativo, se abandona á una creencia ciega, y de este abismo tenebroso saca la luz para conocer! (1). Y aún no decimos con esto lo más curioso de semejante doctrina; y es que la tal razón práctica, léjos de ser principio en que se funde el conocimiento objetivo de esas verdades que, segun Kant y Fichte, hemos de adquirir por medio de ella, es tan impotente para darnos á conocer esas verdades como que precisamente da por supuesto que las tenemos ya conocidas. No puede en efecto la tal razón práctica darnos conocimiento objetivo ni de la inmortalidad y libertad del alma humana, ni de la existencia de Dios; porque el conocimiento objetivo de estas verdades, segun el escepticismo trascendental, ha de apoyarse en aquel imperativo categórico expresado con la enunciada fórmula: *obra de modo que tu accion sea mirada por tus semejantes como ley universal*. Pues bien, el tal imperativo categórico no puede ser objetivo en razón á que es meramente subjetivo; y es tal, 1.º porque es un juicio que nuestra mente pronuncia en virtud de su misma constitucion natural; 2.º porque es un hecho atestiguado por la conciencia, y de consiguiente subjetivo, como quiera que para el criticismo son subjetivos todos los hechos internos; 3.º porque es un juicio *sinético á priori*, y ya le hemos probado al criticismo que estos juicios son meramente subjetivos. Pero es el caso que aun concediendo objetividad al tal imperativo categórico, léjos de podersele tener como principio por quien nuestra alma conozca objetivamente su propia inmortalidad y libertad y la existencia de Dios, supone por el contrario que ya de ántes conocemos con certidumbre esas verdades. Efectivamente, ántes de reconocernos obligados por la ley, es menester que estemos ciertos de que realmente existimos, y de que somos capaces de obligacion, y por consiguiente, de que estamos dotados de libre albedrío: tenemos que estar ciertos igualmente de que haya un Sér que pueda y quiera obligarnos, pues nadie puede obligarse á sí propio: por último, tenemos que estar ciertos de que hay hombres *semejantes* á nosotros, y por los cuales queremos que *nuestra accion sea mirada como ley universal*. Conque, no siendo posible tener certidumbre de estas verdades ántes de conocer la existencia de la ley, resulta que el conocer la ley es imposible, y por consiguiente que no te-

(1) Cons. ROSMINI, *Introd. allo studio della filosofia*, part. II, p. 73, Casale 1850.

nemos otro remedio sino hundirnos en la sima del más absoluto escepticismo. ¡Oh! sí ciertamente; y aun por eso podemos concluir con Tiberghien que «vuestra *razon práctica* no es más ni »ménos que un subterfugio á que habeis apelado para ver de tapar el horrendo vacío de vuestro escepticismo trascendental» (1).

CAPÍTULO II.

VALUACION DE LOS DIVERSOS MEDIOS DE CONOCER.

Aunque el escepticismo no pueda ser refutado sino indirectamente, cabe hacerlo en dos maneras: una demostrando cómo los escépticos se ven obligados á tener por *cierto* aquello mismo que quieren negar ó dudar; otra, defendiendo la eficacia y veracidad de las potencias cognoscitivas, tan maltratadas por los escépticos. Lo primero, acabamos de hacerlo demostrando cómo el escepticismo, examinadas sus máximas fundamentales, es contradictorio y repugnante á la naturaleza racional del hombre; réstanos, pues, hacer lo segundo, defendiendo la veracidad de los diversos medios de conocer. Empezaré por la conciencia, último baluarte posible contra los escepticismos absolutos.

ARTÍCULO I.

Veracidad de la conciencia.

1. Que debemos dar crédito á nuestra propia conciencia, no fué negado ni puesto en duda por los antiguos escépticos (2); pero en cambio los modernos filósofos alemanes, presumiendo de remontarse á un principio *trascendental*, es decir, superior á toda experiencia, no solamente negaron á la conciencia todo crédito, sino que con denuedo digno de mejor causa se empeñaron hasta lo sumo en sacarla por mentirosa. ¡Intento vano si los hay! La veracidad de la conciencia es un hecho primitivo de que da testimonio el mismo que lo niegue ó ponga en duda; pues á quien

(1) *Essai théorique et historique sur la génération des connaissances humaines, etc.*, Bruxelles 1844.

(2) Véase GALLUPPI, *Considerazioni sull'idealismo trascendentale, etc.* part. 2, c. 19, 25, Napoli, 1851.

niegue ó dude de la veracidad de la conciencia, podemos preguntarle: ¿Sabes que yerras y que dudas, ó no lo sabes? ¿No lo sabes? entónces no puedes dudar, ni negar, ni decir que yerras. ¿Lo sabes? pues entónces, dime: ¿y por cuál facultad lo sabes sino por tu conciencia, único testigo de los hechos internos de tu alma? Es decir que para negar tu propia conciencia, no tienes otro medio sino valerte de la autoridad de tu propia conciencia. ¡Monstruosa contradiccion! (1) ¿Me replicarás con Fichte que nuestra vida es un sueño, y que la existencia de un *yo* real no es sino puro fenómeno y mera apariencia? Quiero por un momento concederte ese antojo; pero concédeme tú en cambio que si sueño ó mera apariencia es nuestra vida, alguien ha de ser quien sueña, sujeto ha de haber que se engañe. Y ahora te añado que este sujeto no puede ménos de conocer un *yo* real y saber ademas de sí mismo que está soñando y que se está engañando en creer que realmente existe; porque si no conoce ni sabe esto, ¿cómo juzga que aquel conocimiento que él tiene, es engañoso, puramente fenoménico, y por consecuencia extraño al *yo* real? ¿Y con qué facultad sino con la conciencia caerá el *yo* en la cuenta de que está engañado en creer que realmente existe? ¿Y quién sino la conciencia puede dar al alma noticia del *yo* real, dándola así un conocimiento primario, por cuyo medio pueda valuar despues cualesquiera otros conocimientos que á ese repugnen? (2) Confíesame, pues, que la existencia del *yo* es un hecho primitivo atestiguado por la conciencia, y que cuando el escéptico acusa de falso y falaz ese testimonio, podemos responderle con el gran San Agustin mejor que con Descartes: *Si me engaño, soy*, porque si no fuese, no podria engañarme (3).

2. Absurdo es en verdad el intento de los filósofos trascendentales cuando presumen de remontarse á un principio supremo que no caiga bajo el dominio de la conciencia, y que pueda servirles de punto de partida para explicar el conocimiento del *yo* y del *no yo*. Absurdo intento, repito, porque siendo la reflexion inmediato y principal agente del conocer científico, forzoso es que

(1) «Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit, certus est; de vero igitur certus est.» SAN AGUSTIN, *De vera Religione*, c. 36, § 73.

(2) Cons. SAN AGUSTIN, *De Trinit.*, lib. XV, c. 12, § 21.

(3) *De Civit. Dei*, lib. XI, c. 26.

la mente, no sólo tenga conocimiento del principio científico, sino también advertencia de que le tiene. En resumen: ó el alma tiene conciencia de que conoce el supremo principio de ciencia, ó no: ¿no la tiene? pues entonces ese principio no le sirve para adquirir ciencia: ¿la tiene? pues entonces la filosofía trascendental se ve forzada á renegar de sí misma (1).

3. Pero, bien que la veracidad de la conciencia sea una verdad primitiva de hecho, y tal que los que la niegan ó ponen en duda, la afirman en el acto mismo de negarla ó dudarla, erraría sin embargo quien por esto pensase que la conciencia sea principio de la ciencia ni criterio general de certeza. Una cosa es buscar algún primer principio que contenga la razón de todas las verdades que de él dependen, y otra cosa es buscar una primera verdad que sea condición indispensable de la certeza de nuestros conocimientos; hay entre esas dos cosas, diré valiéndome de un símil, la misma diferencia que entre la simiente de quien ha de nacer una planta, y el cimiento sobre que ha de estribar un edificio. Pues bien, el hecho de la verdad de la conciencia es condición indispensable de la ciencia, por cuanto es el terreno firme y sólido en donde se debe echar los cimientos del edificio científico; pero no es verdad primaria y suprema que contenga en germen la certeza de todas las demás verdades, como simiente de quien procedan todas. He dicho que la conciencia es *condición indispensable* de la ciencia, porque en efecto, de nada servirá al esciente conocimiento alguno si no le mira como pertenencia suya, ó lo que es igual, si no tiene conciencia de él: y he añadido que la conciencia no puede ser reputada primer principio científico, porque este carácter no incumbe sino á las verdades *per se nota*, de quien la mente parta para sacar las conclusiones en ellas contenidas.

Y con esto mismo dejo demostrado que la conciencia no puede ser tenida como criterio general de certeza, pues que su oficio es meramente atestiguar nos la existencia del yo y de nuestros actos internos, y por consiguiente está limitada al orden subjetivo, sin extender su virtud fuera del sujeto. Esta limitación no puede convenir al supremo criterio de certeza, el cual debe extenderse tam-

(1) CONS. SAN AGUSTÍN, *De Trinit.*, lib. IX, c. 2, § 3, y lib. X, § 5-10; y á COUSIN, *Du fait de la conscience*, 3.^a ed., t. I, p. 249, París 1838; y á BALMES, *Op. cit.*, lib. I, c. 7, § 80, t. I, ed. cit.

bien al objeto; es decir, debe darnos seguridad, no sólo de que conocemos, sino de que el objeto conocido es tal como le conocemos; ó séase debe hacernos seguros respecto del orden ideal y del orden real.

ARTÍCULO II.

Veracidad de los sentidos.

4. La veracidad de la conciencia es un hecho primitivo, en tal manera cierto é incontrastable que los antiguos escépticos no pudieron negarle, y por lo tocante á los filósofos trascendentales, no le niegan sino en cuanto el negarle es forzosa conclusion de sus desatinados y extravagantes sistemas. Pero en cambio escépticos antiguos y modernos hanse dado con ahínco á enturbiar, más que otra alguna de las fuentes de certeza, la de los sentidos, con ver que éstos, produciendo efectivamente á veces, de resultas de empleárselos mal, extrañas y curiosas alucinaciones, ofrecen sin duda mayor asidero á los que niegan veracidad á todo conocer humano: importa, pues, mucho vindicar la legitimidad de este medio de conocer, porque procediendo cabalmente de los sentidos el primer hecho concreto que sirve de comienzo á la vida intelectual, es indudable que una vez derruido ese cimiento, el edificio entero de la ciencia amenazaría ruina.

5. La veracidad de los sentidos puede ser investigada en dos maneras, correspondientes á los dos aspectos por donde cabe mirar la sensacion. Efectivamente el acto sensitivo, no obstante su indivisible unidad, puede ser considerado, ora en calidad de modificacion del sujeto que siente, ora como representacion del objeto sentido: si no temiera usar un lenguaje del que se ha abusado sobremanera, diria que el acto de la sensacion puede ser considerado *subjetiva y objetivamente*. Mirado por el primer aspecto, es decir, como modificacion del sujeto que siente, hemos visto ántes de ahora que de su existencia da testimonio el sensorio comun, ó llámesele sentido íntimo. Este testimonio no puede ser falaz, porque si cupiera engaño en el sentir nuestras propias sensaciones, seria preciso suponer, ó que nuestra alma siente que siente en el acto mismo de no sentir cosa alguna, ó que puede darse accion sin término respectivo: y es así que por tan absurdo ha de tenerse suponer sensacion sin término sentido, como supo-

ner acción sin objeto en quien se ejecute; luego en el sentir nuestras propias sensaciones no cabe engaño. Y si en esto no cabe engaño, si el alma siente que siente y que se le representan los cuerpos, real y no aparente tiene que ser este su sentir. Y en efecto la realidad de este sentimiento es un hecho primitivo tan incontrastable que ni aun los más escepticos le han negado ni puesto en duda: sirva de ejemplo por todos David Hume, que siendo y todo verdadero progenitor del escepticismo absoluto, confiesa que los hombres sienten que sienten y perciben los cuerpos, y añade que este es un hecho inconcuso (1).

6. Pero si no es falaz el testimonio del sentido íntimo cuando nos da fe de que sentimos y nos representamos los cuerpos ¿será igualmente verídica esta representación de los cuerpos que nos ofrecen los sentidos? De otro modo: si el sentido íntimo no yerra al atestiguarlos que sentimos y nos representamos los cuerpos ¿errarán por ventura los sentidos externos al darnos esa representación?

No,—respondemos sin vacilar: los sentidos externos no pueden engañarnos, á condición por supuesto de que los ejercitemos con las debidas precauciones. Principio es general que ninguna potencia cognoscitiva, supuestas las condiciones adecuadas á su debido ejercicio, pueda errar acerca de su objeto propio; y la razón de esto es, ya lo hemos dicho ántes de ahora, que ordenada como lo está toda facultad cognoscitiva para aprender su objeto propio, cuando quiera que no pudiese hacerlo, supuestas las condiciones adecuadas, sería *poder que no pudiese*, lo cual es contradictorio. Pues apliquemos á los sentidos este principio general, y tendremos por cierto que no pueden errar acerca de su objeto propio mientras se los ejercite con arreglo á sus condiciones propias, las cuales son dos, á saber: 1.^a—Que el órgano por cuyo medio funciona el sentido, se halle en su estado normal, pues claro es que siendo los órganos sensorios el instrumento de quien el alma se sirve para sentir, necesariamente el modo de la sensación dependerá de la disposición absoluta y relativa en que se hallen esos órganos: así por ejemplo, no es extraño que el ictericiado lo vea todo de color amarillo, y al bilioso le sepa todo amargo, porque la ictericia altera las condiciones normales de la vista, y la bilis

(1) *Essais sur l'entend. humain*, Ess. XII, *Oeuv. phil.*, t. II, p. 102-103, ed, cit.

las del paladar (1). 2.^a—Es necesario que el medio exterior por quien el objeto ha de comunicarse al sentido, sea el mismo por quien el sentido está ordenado á comunicarse con el objeto, y ademas que se halle en su estado normal; pues que debiendo la funcion del sentido ser determinada por la accion del objeto sensible, y habiendo de obrar el objeto sensible por el vehículo de un medio extraño al sujeto sensitivo, claro está que en faltando ese medio externo por cuyo vehículo el objeto sensible ha de obrar sobre el sentido, ó en no hallándose el vehículo en sus condiciones naturales, forzosamente el sentido no puede ejercer bien su funcion propia: por ejemplo, el remo dentro del agua nos parece roto porque no le vemos únicamente en la atmósfera exterior, que es el vehículo natural de nuestra vision (2); del propio modo, el sol, la luna y los demas astros, al ponerse y al nacer, nos parecen rojizos porque los vapores interpuestos quiebran los rayos luminosos (3).

7. Pero, hablando con propiedad, no hemos de decir que yerra el sentido cuando por impedimento del órgano ó del vehículo correspondiente no percibe el objeto tal como es; pues por una parte, error no cabe, propiamente hablando, sino en el juicio, y los sentidos no juzgan; y por otra parte, como quiera que el oficio de los sentidos se limita á poner en noticia del alma las impresiones que reciben, no se les puede culpar de falacia porque comuniquen esas impresiones tales como las reciben. Quien yerra entónces no son los sentidos, sino el entendimiento, que no ha discernido bien las impresiones sensitivas, ó séase que no ha juzgado bien si hay ó no conformidad entre la sensacion y el objeto sensible, por no haber escudriñado atentamente si los sentidos se hallaban ó no perturbados por alguno de aquellos obstáculos que pueden alterar la veracidad de su testimonio. Si por esta falta de atencion debida, el entendimiento juzga que no está impedido por obstáculo alguno el sentido que lo está, no es entónces el sentido quien yerra, sino el entendimiento, que no ha discernido bien la impresion que le comunica el sentido (4).

(1) SANTO TOMÁS, I, q. XVII, a. 2 c.

(2) CONS. TERTULIANO, *De Anima*, c. 17; y NEMESIO, *De natura hominis* c. 7, *Bibliot. PP.* ed. Gallandi, t. VII, p. 384.

(3) «Sensus semper apprehendit rem ut est, nisi sit impedimentum in organo, vel in medio.»—SANTO TOMÁS, *Qq. dispp.*, *De Ver.*, q. I, a 11.

(4) CONS. SAN AGUSTIN, *De vera Religione*, c. XXXIII, y SAN ANSELMO, *Dialog. De ver.* c. VI, *Opp.* ed. Gerberon.

8. De lo dicho surge un corolario, que no debemos omitir. Si los sentidos, supuestas las debidas precauciones, dicen verdad, real es la existencia de los cuerpos que los sentidos nos atestiguan; y en este caso, el *idealismo* es de todo punto insensato al no admitir otra realidad sino la de los espíritus, y al negar, por consiguiente, la existencia real de los cuerpos.

ARTÍCULO III.

Veracidad de la inteligencia.

9. Si necesario es al filósofo defender contra las cavilaciones escépticas la veracidad de los sentidos, pues que junto con ella se derrumbaria el edificio de la ciencia todo entero, como fundado que está en la experiencia interna y externa, júzguese cuán importante no será defender la veracidad de la inteligencia, en quien tiene la ciencia su principio formal. Á tres se pueden reducir los actos de la inteligencia, que son: simple aprension, juicio y raciocinio. Del primero no hay para qué hablar, pues que sólo en el segundo y tercero residen propiamente la verdad ó el error: por consiguiente, lo único que sobre este negocio debemos indagar es si merecen crédito los juicios de nuestra mente, y las conclusiones que la misma deduzca de los primeros principios, ó séase juicios primarios. Para esta indagacion debemos seguir el propio método que en la relativa á la veracidad de los sentidos; es decir, debemos defender la veracidad de la inteligencia, no directa, sino indirectamente, pues demostracion directa no cabe sin dar por supuesta la certeza de algunos principios, y cabalmente lo primero que niegan cuantos combaten la veracidad de la inteligencia, es que pueda tenerse como cierto juicio alguno. Verdad es, por otra parte, que aun la misma demostracion indirecta se apoya en el principio de contradiccion; pero es el caso que con quien niegue tambien este principio, no cabe de manera alguna discutir ninguna cosa.

10. Reduciéndose, pues, la presente cuestion á defender indirectamente el valor de los juicios de nuestra inteligencia, claro es que deberemos dividir el discurso en tantas partes cuantas son las especies de juicios. Pues, primeramente, estos pueden ser *inmediatos ó mediatos*, segun que se percibe la relacion entre el sujeto y el predicado sin auxilio de medio alguno extrínseco y por el

mero cotejo de sus nociones respectivas, ó que se la conoce con auxilio de algun medio extrínseco y por vía de discurso. Lo propio los juicios inmediatos que los mediatos pueden referirse, ora al *orden racional* del conocer, ora al *orden real* y experimental. Con los juicios inmediatos correspondientes al orden racional del conocer, se expresa la relacion inmediata entre las ideas, como por ejemplo: *el todo es mayor que cada una de sus partes*; juicios mediatos correspondientes á este mismo orden son los que de los inmediatos se deducen. Del propio modo, juicios inmediatos del orden experimental son los que el entendimiento profiere uniendo ó separando lo que la experiencia le ofrece respectivamente unido ó separado; y juicios mediatos del mismo orden son aquellos por cuyo medio el entendimiento, partiendo de un juicio inmediato, fundado en los datos de la experiencia interna ó externa, y ligando estos datos con un principio racional, se eleva al conocimiento de un principio suprasensible. Tal es, por ejemplo, el juicio que el entendimiento profiere acerca de la existencia de Dios, partiendo de la existencia del mundo (1).

11. Asi clasificados los juicios, digo que la mente no puede errar en los inmediatos del orden racional ni en los del orden real. Efectivamente, no cabe que nuestra inteligencia yerre acerca de su objeto propio cuando quiera que éste se la ofrece con tales condiciones que la obligan á prestar su asentimiento; porque si entónces pudiera errar, ninguna cosa podria conocer verdaderamente nunca, y en este caso seria poder que nunca pudiese. Y es así que los primeros juicios, racionales y experimentales, llevan en sí el carácter de evidencia, que se llama de *razon* cuando nace de la inmediata conexion de las ideas, y se llama de *experiencia* cuando el hecho mismo experimental ofrece manifestamente conjunta una cualidad á su respectivo sujeto (2); luego no cabe que la inteligencia yerre en los juicios inmediatos del orden racional ni en los del orden experimental. Para mayor comprobacion, nótese que en los juicios inmediatos del orden racional, el análisis mismo de la idea del sujeto nos ofrece la del predicado que de él se afirma; y de aquí que para formar esa especie de juicios, no sea menester otra cosa sino que la mente contemple la

(1) Cons. SCOTO, *In lib. I, Sent.*, dist. III, q. IV, n. 6-11.

(2) Cons. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom.*, lib. VIII, c. IV; SANTO TOMÁS, *I. Post. Anal. lect.* 19, y *Cont. Gent.*, lib. I, c. 21, y I, q. XVII, a. 3.

idea del sujeto en cuyo análisis se halla la del predicado: así, por ejemplo, para formar el juicio de que *el todo es mayor que cada una de sus partes*, no es menester más sino que la mente analice la *idea de todo*, para verle manifestamente mayor que cada una de sus partes. Para que la mente, pues, pudiera errar en esta clase de juicios, sería menester que por su misma intrínseca naturaleza fuese inclinada á rechazar la verdad que con evidencia se le ofrece; lo cual es absurdo; porque si por su misma naturaleza intrínseca repugnase la mente asentir á la verdad que con evidencia se le muestra, sería incapaz de asentir á cosa alguna, pues ninguna en efecto puede ser más evidente que la evidencia misma.

12. Lo propio se aplica á los juicios inmediatos del orden experimental, ó séase *verdades primitivas de hecho*, como los modernos filósofos dicen. Efectivamente, en tanto formamos esos juicios en cuanto nuestra mente, reflexionando sobre los datos de la experiencia interna y externa, *descompone* y *recompone* los elementos que se le muestran contenidos en la percepción compleja de esas dos fuentes de conocimiento. Así, por ejemplo, la conciencia nos ofrece como un hecho complejo la existencia del *yo pensante*; y de aquí nuestra mente, analizando esta percepción compleja, la descompone luego en sus dos elementos constitutivos, á saber, el *yo* y el *pensamiento*, y recomponiéndola despues por medio de la síntesis, pronuncia el siguiente juicio: *yo existo y pienso*. Por aquí se ve que los primeros juicios del orden experimental no contienen otra cosa sino el conocimiento implícito y confuso de la experiencia, transformado en una noción distinta que enunciamos mediante un juicio: de donde se sigue que para haber error en estos juicios, sería menester, ó que la experiencia interna y externa fuese falaz, ó que nuestra inteligencia, por su misma naturaleza intrínseca, mintiese al prestar un asentimiento fundado en evidencia que, no por ser meramente de hecho, deja de ser evidencia. Una y otra hipótesis son absurdas: la primera, porque tanto la experiencia interna que la conciencia nos da, como la externa que nos dan los sentidos, son criterios de verdad; y la segunda, porque hay esencial contradicción en que la inteligencia pueda errar acerca de su objeto propio.

13. Toda esta doctrina respecto de los juicios inmediatos, es aplicable á los mediatos, ó llámeseles deducidos, en cuanto nuestra mente los profiere por virtud de raciocinio, pues en efecto la

conclusion de todo raciocinio no contiene otra cosa sino un juicio deducido de premisas. Pues digo tambien que la certeza de estos juicios no es ménos incontrastable que la de los inmediatos. La estructura del raciocinio consiste, como ya sabemos, en deducir de dos juicios otro que en ellos se contiene; de manera que en siendo la conclusion igual del todo á la mayor, ó parte al ménos de ella, existe identidad entre la conclusion y las premisas del raciocinio, y por consiguiente, conexion necesaria entre la una y las otras. Discurro yo, por ejemplo, así: *Todo lo simple es incorruptible; es así que el alma es simple; luego el alma es incorruptible*; pues bien, basta enunciar este raciocinio para ver que su última proposicion es parte de la primera, porque en efecto el alma es una de las especies de cosas simples. Digo ahora: si la verdad de la conclusion del raciocinio está fundada en que la conclusion sea idéntica á las premisas, indudable é irrefutable es la veracidad del raciocinio, pues ninguna cosa puede dejar de ser una consigo misma (1). De aquí justamente nace la repugnancia de nuestro entendimiento á dejar de abrazar las conclusiones que se derivan de los principios respectivos; de aquí tambien aquel vago y sordo disgusto que sentimos cuando nuestro adversario, despues de aceptar un principio, rechaza las conclusiones que lógicamente se derivan de él (2).

No se me oculta el sofisma tan acariciado por los detractores de la doctrina que acabamos de exponer:—Si es verdad, dicen, que la inteligencia no yerra en los juicios inmediatos y mediatos, el hombre será Dios, pues que será infalible como Dios. ¿Pero quién ignora los absurdos en que han incurrido los filósofos, abandonados á su propia razon; absurdos tales que ya Ciceron los llamaba sueños de calenturiento? ¿Quién ignora tampoco la radical disidencia que entre los filósofos hay acerca de puntos esenciales, no sólo de metafísica, sino de religion y de moral? ¿Cómo, pues, á vista de tan lastimoso espectáculo, osará nadie afirmar que la razon humana sea infalible?—Terrible argumento si no fuese un pobre sofisma. ¿Decimos nosotros, por ventura, que la razon del hombre sea infalible? No. Una cosa es *infalibilidad*, y otra cosa

(1) CONS. SAN BUENAVENTURA, *Itiner. mentis ad Deum*, c. 3, y SCOTO *In lib. I Sent.*, dist. III, q. IV, part. I, *Schol.*, § 6, 8.

(2) CONS. LEIBNITZ, *De conformitate fidei cum ratione.*, § 64-65, *Opp. phil.*, ed. Erdmann, p. 497.

es *certeza*: lo primero implica exención absoluta y absoluta imposibilidad de errar; mientras lo segundo no implica otra cosa sino que la mente humana puede asentir á varios principios verdaderos, sin sospecha de que no lo sean, y que de esos principios puede, salvo usar de las precauciones debidas, sacar las conclusiones que natural y propiamente se contengan en ellos. Sin duda la *certidumbre* con que el alma puede conocer la *certeza* de los primeros principios y sacar de ellos las conclusiones propias, no excluye que pueda incurrir en errores; pero esto no proviene de que la razon carezca de virtud para una y otra cosa, sino de que, ora por flaqueza del entendimiento en el juzgar, ora por la muchedumbre y variedad de fantasmas que se acumulan en nuestra mente, ora en fin por no poner toda aquella atencion que de suyo piden las investigaciones árdúas y prolijas, sucede en efecto muchas veces, y aun si se quiere, la mayor parte de las veces, que se nos esconda la verdad. Cuando llamamos, pues, *veraz* á la inteligencia humana, no queremos decir que en sus investigaciones acerca de materias árdúas y de prolijo exámen esté exenta, por las expresadas razones, de incurrir en error, sino que en virtud de su misma naturaleza intrínseca, no yerra ni acerca de los primeros principios ni acerca de las conclusiones que natural y facilmente se deduzcan de ellos. Si á este género de veracidad se quiere llamarle *infalibilidad*, muy enhorabuena; pero siempre será una infalibilidad *sui generis*, limitada, relativa, y en ningun caso ni de manera alguna, confundible con la infalibilidad de Dios. Nada tampoco prueba contra nuestra doctrina esa alegacion histórica sobre tantas y tan extravagantes opiniones como han profesado los filósofos; pues de aquí no se deduce otra cosa sino que esos filósofos han usado de su razon malamente; y ningun hombre sensato ha podido pensar nunca que una razon malamente ejercida pueda ni deba ser criterio de verdad. Pero entre decir que la razon malamente empleada, no sólo puede sino que debe incurrir en error, y declararla incapaz de obtener verdad alguna, existe un abismo que no puede saltarse tan á piés juntillas como lo hacen por ejemplo La Mennais y sus sectarios.

ARTÍCULO IV.

Defiéndese contra Hume el principio de analogía.

14. Dos modos tenemos de hallar una verdad contenida en otras; ó lo que es igual, dos vías se ofrecen á nuestra mente en el raciocinar, á saber: una, *deducir* del todo las partes; otra, *inducir* de las partes el todo: de aquí la division lógica del raciocinio en *deductivo é inductivo*. Fundamento de la legitimidad del uno y del otro es el principio de identidad, pues en tanto es legítima la conclusion que de las respectivas premisas sacamos, en cuanto entre aquella y éstas hay *identidad total ó parcial*. Pero la induccion puede ser *incompleta*, como sucede cuando no nos es dado comprobar en todos los individuos ó en todas las especies la cualidad que respectivamente hayamos afirmado de la especie ó del género; en este caso, forzoso nos es recurrir á un principio que no obstante lo incompleto de la observacion de datos que le constituyan, nos sirva para identificar las premisas con la conclusion. Pues á este principio se le llama *de analogía*, y se expresa con la siguiente fórmula: *lo futuro es semejante á lo pasado*. El repugnar á varios filósofos esta índole especial de la induccion incompleta, ha sido causa de que, miéntras defendian contra los escépticos la validez del raciocinio deductivo y de la induccion completa, negasen á la incompleta toda certeza, ó se la concediesen de modo equivalente á dejarla sin base. Pero la induccion incompleta es una de las fuentes del conocimiento, y no sólo hacemos comunmente uso de ella todos los hombres, sino que además constituye uno de los instrumentos principales para las ciencias físicas, y de aquí que debamos examinarla con especial diligencia.

15. Entre los adversarios del *principio de analogía*, y por consiguiente de la *inducccion incompleta*, figura en primera línea el ingles David Hume, cuya argumentacion fué en sustancia como sigue:—La induccion incompleta, dijo, se funda en el principio de analogía, ó séase en el supuesto de que lo que ha de ser, será semejante á lo que ha sido. Pues este principio no tiene valor científico alguno. Prueba. El principio de analogía se forma por virtud de la experiencia, en cuanto mostrándonos ella que tal determinado sujeto ha poseido hasta entónces tal determinada cualidad, y ha

producido tal determinado efecto, concluimos que el mismo efecto seguirá produciendo en adelante: de aquí el principio de analogía: *lo que ha de ser, será semejante á lo que ha sido*: por ejemplo, al ver que hasta ahora siempre el agua ha apagado la sed, concluimos que lo mismo seguirá siendo siempre. Pues á este principio no puede dársele por fundamento la experiencia sin incurrir en el sofisma que los lógicos llaman *petición de principio, ó círculo vicioso*; porque las inducciones experimentales, presuponiendo conformidad entre lo que ha de ser y lo que ha sido, dan como prueba lo mismo que se trata de probar: por ejemplo, como prueba de que el agua apagará en adelante la sed, no damos otra sino el supuesto que así ha de ser porque así ha sido, cuando cabalmente lo que hay que probar es la rectitud de esta ilacion. Fundar, pues, en la experiencia el principio de analogía, no es más que envolverse en un círculo vicioso: y es así que ese principio no tiene otro fundamento sino la experiencia; luego ni ese principio ni la induccion que en él se funda, tienen legitimidad alguna, ni por consiguiente eficacia alguna para producir conocimiento científico—(1). Tales son el razonamiento y conclusiones del filósofo inglés. La escuela escocesa, viendo el escepticismo contenido en esta doctrina, quiso oponérsele y defender contra ella la legitimidad del principio de analogía; pero en vez de fundarla sobre algun principio racional, dióla meramente por base el instinto que nos mueve á prometernos de causas semejantes efectos semejantes. Codicioso Galluppi de llenar este vacío de la filosofía escocesa, profesó que la legitimidad del principio de analogía se funda en la constancia del orden del universo, y que este orden del universo le conocemos por experiencia (2). Otros filósofos luego, presumiendo de mediar entre Hume y Reid, no negaron como el primero toda validez á la induccion incompleta, pero tampoco la aceptaron con el segundo y con Galluppi como instrumento cierto de verdad; pues dijeron que no siéndonos posible saber si tal causa particular á quien vemos hoy producir tal determinado efecto, será mañana impedida de seguir produciéndole, no podemos fundar en la experiencia de haberla visto produciéndole hasta aquí, la certidumbre de que seguirá produciéndole mañana.

16. Para dar ahora nuestra opinion en esta controversia filo-

(1) *Essais sur les facultés intell.*, etc., Ess. V, *Oeuv.* t. IV, p. 225.

(2) *Lezioni di Logica e Metafisica*, lez. XXVII, t. I, p. 221, ed. cit.

sófica sobre el valor científico de la induccion incompleta, examinaremos dos puntos, á saber: 1.º si es legítimo el principio de analogía; 2.º si la induccion incompleta que en este principio se apoya, es fuente de certidumbre ó de mera opinion.

En cuanto á lo primero, comenzaré notando que de entre los efectos de las causas naturales, los unos se siguen á la accion de las mismas causas *siempre ó en la mayor parte* de casos, es decir, constantemente, miétras otros no se siguen sino en pocos casos, ó séase rara vez. De aquí se infiere que los primeros deben proceder de la naturaleza misma de la causa eficiente, miétras que los segundos deben ser accidentales; pues el ser constante un hecho no puede ménos de consistir en que sea efecto natural á la causa que lo produce; miétras por el contrario, accidental debe creerse respecto de una causa todo efecto que en ella se produzca unas veces y otras no, cuándo de una manera, cuándo de otra. Y es así que en las causas naturales, como destituidas que están de libre albedrío, es fatal y necesario el producir sus naturales efectos; luego los efectos naturales deben ser constantes y uniformes; luego es legítimo inferir que serán en lo futuro semejantes á lo que han sido (1). Con poco que se medite sobre esta demostracion de que lo futuro ha de conformarse á lo pasado, se verá que no adolece del vicio que Hume la achaca llamándola *petición de principio*; porque si bien es cierto que nosotros demostramos con el órden constante de la naturaleza el principio de analogía, no lo es que simultáneamente demostramos con el principio de analogía el órden constante de la naturaleza, sino que lo demostramos con elementos, en parte experimentales y en parte racionales, pues comenzamos por observar que tales causas producen siempre unos mismos efectos, y de aquí inferimos que estos efectos deben proceder de la naturaleza misma de las causas que los producen, fundándonos en el principio experimental de que sólo aquello que es propio de la naturaleza de una cosa se verifica en ella constantemente; y añadiendo luego á este racionio el principio racional de que la naturaleza es fatal y necesaria en el producir sus ordinarios efectos, concluimos que el curso de las cosas naturales es constante y uniforme (2).

(1) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. XIX, a. 4; y *Qq. disp. de Ver.*, q. III, a. 1; y q. XIV, a. 10 ad 13.

(2) Cons. SCOTO, *In lib. I Sent.*, dist. III, q. IV, *Schol.*, t. V, part. 1.

17. Este nuestro procedimiento discursivo es diverso, lo propio del seguido por Reid que por Galluppi; pues ni como el primero atribuimos al instinto la creencia de que lo futuro será conforme á lo pasado, ni como el segundo probamos por la induccion lo constante de las leyes físicas para legitimar luego por esta constancia misma aquella induccion. Verdaderamente, ninguno de esos dos filósofos advirtió que su procedimiento discursivo, léjos de combatir los argumentos de Hume, los abona; pues no negaba este escéptico, diremos á Reid, que los hombres suelen, en fuerza de un *ciego hábito*, tener por cierto que de causas semejantes proceden efectos semejantes, sino que negaba todo fundamento racional á esta creencia del género humano, porque, segun él, carece de todo valor científico el principio de analogía en que esa creencia se apoya: por consiguiente, atribuirlo, como Reid lo hace, á sólo el instinto, equivale á hacer buena por este lado la argumentacion de Hume. Pues vamos ahora con el otro argumento del mismo Hume sobre que los dogmáticos no prueban la existencia y legitimidad del principio de analogía sino encerrándose en un círculo vicioso: tambien en esto se le ha dado la razon por Galluppi, cuando ha querido probar por induccion la constancia de las leyes naturales, y legitimar luego la induccion por esta misma constancia. ¿Qué es esto sino trazar efectivamente ese círculo vicioso en que Hume dice que se encierran los dogmáticos para demostrar la legitimidad del principio de analogía? Por consiguiente, ni el filósofo escocés ni el italiano refutan, ántes bien corroboran, los sofismas del escéptico inglés. En cambio, nuestra refutacion nos parece concluyente.

18. Vamos ahora con el segundo de los puntos que nos hemos propuesto examinar, á saber: si el principio de analogía, en quien se funda la induccion incompleta, y cuya legitimidad creemos haber demostrado, es capaz de darnos certeza en las conclusiones inductivas. Respondemos que sí, que la induccion incompleta puede ser instrumento de certeza, con tal que adoptemos al efecto las debidas precauciones. Probémoslo. Para saber con certeza que tal causa particular ha de seguir produciendo en adelante los mismos efectos que hasta ahora la hemos visto producir, necesitamos estar ciertos de dos cosas: primera, de la ley concerniente á los efectos privativos de la tal causa, ley que descubrimos por medio de la induccion apoyada en el principio de analogía: segunda, que en aquel dado caso, no hay obstáculo alguno que impida la

accion de la tal causa: por ejemplo, yo no puedo estar cierto de que bebiendo agua se me quitará la sed, si no conozco con certeza, primero que el agua tiene virtud de apagar la sed, y segundo, que no haya en mi organismo vicio alguno que pueda frustrar esa natural virtud del agua. Pues bien; de estos dos elementos, el primero, como universal que es, siempre es cierto, porque se funda en la naturaleza absoluta é inmutable de las cosas; pero el segundo, que no es sino un mero hecho particular contingente, puede ser dudoso. Si acaeciere, pues, que yo beba el agua y no se me quite la sed, mi induccion no habrá sido errada porque sea falso ó dudoso aquel primer elemento *universal* en que la he fundado, sino por haber valuado malamente este segundo elemento *particular*, ó séase por no haber indagado con la debida atencion que yo padezco hoy, por ejemplo, una hidropesía que frustra en mí aquella virtud constante del agua. Es decir, que la conclusion inductiva en sí misma siempre será cierta, por más que en tal ó cual caso pueda ser dudoso que se realice el hecho respectivo, y aun quizás que le tengamos por cierto cuando no lo es. ¿Quién dudará, en efecto, que el agua tiene virtud de apagar la sed, porque en tal hidrópico ha visto que no se la apaga? ¿Dejará por esto de ser universal la conclusion inductiva, y como universal, cierta, aunque en tal caso particular se vea desmentida? Para ver esto más claramente, bastará notar que la espectacion de un caso particular es siempre conclusion de un silogismo, en el cual hace veces de término mayor una conclusion inductiva: por ejemplo, el siguiente racionio: «Cuando quiera que en el cuerpo del animal no haya un vicio que á ello se oponga, el agua tiene virtud de apagarle la sed: yo tengo sed, y esta sustancia que ahí veo es agua; luego si la bebo, se me quitará la sed, con tal que mi cuerpo no adolezca de algun vicio que frustre ahora esa natural accion del agua: pero es así que por inmediata experiencia que hago en mí mismo, estoy cierto de que mi cuerpo no adolece ahora de ese vicio; luego estoy cierto de que en bebiendo agua se me quitará la sed.»

CAPÍTULO TERCERO.

DEL FUNDAMENTO SUPREMO DE LA CERTEZA.

1. Las indagaciones practicadas hasta aquí respecto al valor de las facultades cognoscitivas del alma, nos sujieren la conclusión de que toda facultad, ejercida por supuesto con arreglo á sus condiciones propias, tiene virtud para darnos noción cierta y verdadera de su objeto correspondiente. Miradas por este aspecto, todas las facultades cognoscitivas son otros tantos criterios legítimos de verdad; pero donde la verdad reside propiamente es en el entendimiento, el cual en tanto posee certeza en cuanto de tal modo asiente al objeto conocido que ni un momento sospecha que pueda ser su opuesto. Pues ahora pregunto. ¿Cuál es el principio universal y fundamento supremo de esta certeza? Tal es el asunto que me propongo ilustrar brevemente.

2. No hay certeza sin adhesión firme, ni asentimiento sin sujeto que le preste. Este sujeto de la certeza es siempre *el individuo*, que da ó niega su asenso á una proposición. Pero el sujeto inteligente, para admitir ó rechazar una proposición, ha de tener algún motivo racional, porque lo contrario repugna á la naturaleza misma de un ser inteligente. Pues á esa *razon productiva del asentimiento* del individuo inteligente, llamo yo *principio y fundamento supremo* de la certeza. Esa razón puede ser *intrínseca* ó *extrínseca*, pues en efecto, yo puedo asentir á una proposición porque se me ofrece patente la razón de su verdad, ó porque tengo motivos extrínsecos para no sospechar siquiera que pueda ser verdadero lo opuesto á una proposición que yo acepto plenamente aunque desconozca la razón intrínseca de su verdad. De aquí dos principios correspondientes de certeza; uno *intrínseco*, que fulgurando, digámoslo así, en la proposición misma, y mostrándome su verdad, me la hace ver clara con los ojos de mi entendimiento; y otro *extrínseco*, que no nace de la proposición misma tenida por mí como verdadera, pero que basta para persuadirme y convencerme de que en aquella proposición está la verdad, aunque yo no la entienda: por ejemplo, cuando quiera que racionalmente creo en una autoridad infalible, tengo por cierto todo lo que esa autoridad me propone como tal, aunque yo no comprenda la razón intrínseca de lo que me propone. La pri-

mera de esas certezas, llámase *científica*; la segunda, *certeza de fe*, ó séase de *adhesion* (1).

3. Pudiendo, pues, ser el principio de la certeza intrínseco ó extrínseco, tenemos que los sistemas filosóficos acerca de este punto pueden ser falsos en dos maneras; á saber: ó porque desconozcan el principio intrínseco de la certeza; ó porque le supongan donde no está: los primeros son sistemas *exclusivos*; los segundos son *defectuosos*.

ARTÍCULO I.

Del sentimentalismo, y del sistema de Lamennais.

4. Dos son en resúmen los sistemas que desconocen el principio intrínseco de la certeza, á saber: 1.º el *sentimentalismo*, que profesa consistir en un sentimiento interior el supremo y único fundamento de la certeza; y 2.º el sistema de Lamennais, que no admite otro fundamento supremo de certeza sino la revelacion universal trasmitida á todos los pueblos. Lo que uno y otro de esos dos sistemas tiene de exclusivo, eso mismo tiene de falso. Comencemos por el primero.

5. Esta filosofía, que pone como supremo fundamento de certeza el instinto y el sentimiento interior, y que tan estimada ha sido en Escocia y Alemania (2), puede ser refutada con breve discurso. Sujetos racionales como somos, no podemos asentir á proposicion alguna sin que nuestra mente vea una *razon ó motivo* que á ello nos determine; pues siendo indudable que toda operacion especifica debe corresponder á la naturaleza del sujeto operante, no cabe suponer que un sujeto inteligente pueda adherirse á proposicion alguna sin razon adecuada que justifique su adhesion; y es así que ni el instinto ni el sentimiento interior, como instrumentos que son de todo punto ciegos, pueden conocer

(1) CONS. SAN AGUSTIN, *Retract.*, lib. I, c. XIV, y *Epist. CXX ad Cosent.* c. II, n. 8; SANTO TOMÁS, *Super Boethium de Trinit.*, q. II, a. 3; J. SAN BUENAVENTURA, *De reductione artium ad Theologiam*.

(2) Á los autores principales se los hallará citados en TENNEMAN, *Manuel de l'histoire de la philos.*, trad. per Cousin, 2.º ed. t. II, p. 339 y sig., París 1839, y en AMANDO-SAINTE, *Histoire critique du rationalisme en Allemagne*, lib. II, c. 21; París 1841.

razon ni motivo capaces de determinar esa adhesion ni de convertirla en acto propio de un sujeto inteligente; luego no pueden ser fundamento supremo de la certeza. Asi lo pensaba el Doctor Angélico cuando al exponer la diferencia entre el obrar de los brutos y el de las sustancias racionales, decía que privados los primeros como están de inteligencia, obran sin duda *para un fin* (ora el prescrito á sus operaciones naturales por Dios, ora el que se propone obtener de ellos el hombre), pero no *con un fin*; mientras que el hombre, como sér dotado de razon, no obra conforme á su naturaleza sino cuando conocé la razon de su obrar (1). Si pues el instinto, ó séase sentimiento interno, son por sí mismos ciegos y están destituidos de toda inteligencia, no pueden valer como razon filosófica explicativa de hecho alguno, ántes bien necesitan ellos de ser explicados y justificados con alguna razon, y por consiguiente, mucho ménos pueden ser tenidos como fundamento supremo de certeza, el cual ha da contener y mostrar la última razon de todos los asensos de nuestra mente, que le dan por supuesto.

6. Del propio modo que Reid en Inglaterra y Jacobi en Alemania, quiso el presbítero frances Lamennais oponer un dique al escepticismo trascendental y á otros errores que amenazaban apoderarse de la filosofía en su patria. Con este propósito escribió su asendereado *Ensayo sobre la indiferencia acerca de Religion* (2), obra en la cual intentó argüir de criterios falaces las tres vías por donde comunmente se cree que obtiene el hombre la certeza, á saber: los *sentidos*, la *evidencia*, y la *razon*: la última conclusion de este supuesto fué que el hombre no tiene en sí propio medio alguno para adquirir conocimiento cierto de las cosas. Metido ya en este paso Lamennais, renovó todos los sofismas acumulados por todos los escépticos desde Sexto Empírico para convencer de falaces á todos nuestros medios naturales é individuales de conocer; pero haciéndoselé duro lanzarse en el tenebroso piélagos de un escepticismo universal que veia ser verdugo de la inteligencia y muerte del hombre todo entero, echóse á buscar él por su cuenta algun criterio de verdad, y hallando que cada

(1) SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., De Ver., q. XXIV, a. 1 y 2; Cont. Gent. lect. II, c. 66.*

(2) *Essai sur l'indifference en matière de Religion*, par l'abbé F. de Lamennais, 4.^e edition, vol. in. 8, Paris 1822.

hombre tiene como cierta una cosa cuando vé que tambien los demas la tienen, y que su certidumbre es mayor ó menor segun el mayor ó menor número de los que convienen en tenerla, concluyó que el criterio único de certeza ha de buscarse *en el consentimiento de todos los hombres*.

Pero ¿de dónde este consentimiento recava la prez de criterio único y supremo de certeza? Lamennais responde que de la *revelacion primitiva*; pues, segun él, las verdades en que todos los hombres convienen son las relativas á la vida religiosa, civil y física del género humano; verdades que primitivamente reveladas á nuestros primeros padres, se han ido transmitiendo de generacion en generacion; de donde resulta que ese consentimiento de todos los hombres, engendrado por la revelacion primitiva, tiene por fundamento la autoridad infalible de Dios revelante.

7. Tal es en compendio el sistema de Lamennais (1): fácil es refutarle, demostrando que ni el consentimiento comun de los hombres ni la Revelacion pueden ser para la razon humana único y supremo fundamento de certeza. No puede en efecto ser tenido como tal uno que supone prévia certeza de otras verdades derivadas de otras fuentes diversas, y no cabe duda en que el consentimiento comun de los hombres y la Revelacion presuponen la certeza de muchas verdades que no se derivan de ninguna de esas dos fuentes. Segun Lamennais, para estar seguros de cualquier verdad, y aun de nuestra propia existencia, tenemos que consultar á la autoridad de todo el género humano; pero ¿y cómo nos aseguraremos de la existencia de los demas hombres si negamos crédito á nuestros sentidos? ¿cómo, si nuestra memoria nos engaña, podremos conocer que lo dicho por un hombre conviene con lo afirmado por otro, y el testimonio de entrambos con el de otro y otros y todos los demas? Para que el consentimiento del género humano produzca en nosotros certeza, necesitamos ante todo conocerle ciertamente; y si cada cual de nosotros es incapaz de conocimiento cierto ¿cómo nos arreglaremos para conocer cierta-

(1) Muy contado será el lector de esta obra que ignora que el filosofismo comunista y demagógico del infortunado soñador frances fué condenado al fin expresa y solemnemente por la Iglesia en dos Encíclicas de S. S. Gregorio XVI, fecha la una en 15 de Agosto de 1832, y otra en 25 de Junio de 1834.—(Nota del traductor.)

mente el consentimiento del género humano? (1). Además, el *género humano* resulta de los individuos que le componen, é individuos han de ser los que presten su asenso y juzguen, pues sería tomar lo abstracto por concreto el decir que no son los hombres individuos quienes juzgan, sino que quien juzga es la *humanidad*: y aquí pregunto: si la razón de cada individuo no es capaz de certeza ¿cómo lo ha de ser el género humano, que es coleccion de razones individuales?: el número no altera la naturaleza de la cosa, y si el asentimiento individual no puede ser criterio de verdad ¿por qué lo ha de ser el colectivo? Pues vaya ahora otra contradicción no ménos capital de Lamennais: por un lado, la verdad de la existencia de Dios ha de tener como criterio el consentimiento perenne y unánime de los pueblos; pero por otro lado, este consentimiento de los pueblos no vale ni tiene autoridad sino en cuanto expresa la doctrina revelada por Dios á nuestros primeros padres; de manera que, por una parte, no podemos tener como cierta verdad alguna, incluso la existencia de Dios, sin que nos la abone el consentimiento del género humano, y por otra parte, no podemos tener como criterio de verdad el consentimiento del género humano sin presuponer la existencia de Dios (2). Ultimamente, Lamennais pone el criterio único de verdad en el consentimiento universal del género humano, por estar persuadido de que la tradición primitiva haya llegado íntegra é incorrupta á noticia de todos los pueblos. Pues sin necesidad de consultar á la historia, la sana razón nos dice que entre pueblos diseminados en diversos y remotos parajes, y entregados además al embate de las pasiones más groseras, no era posible que se mantuviese incorrupta una doctrina infinitamente superior á las luces de los más sublimes entendimientos, ni cabía que incorrupta se trasmitiese de una en otra generación por siglos y siglos. Pero la historia además nos confirma plenamente el hecho, mostrándonos cómo desde el instante que las familias tuvieron que

(1) CONS. VALROGER, *Plan d'une défense du christianisme par la méthode historique*, art. I de los *Annales de philosophie chrétienne*, Enero 1841, p. 34.

(2) CONS. á MISSEY en RIAMBOURG, *De la certitude á propos du système de M. de Lamennais*, que es una Memoria leída en la Academia de Dijon el 23 de Julio de 1823, *Oeuv. phil.*, publicados par MM. F. Foisset, et l'abbé G. Foisset, t. II, p. 185-186, París 1837.

irse diseminando por diversas regiones de la tierra, comenzaron á olvidar las lecciones de sus padres y á perdèr la tradicion primitiva hasta parar en ignorancia y barbárie; cómo Dios escogió, primero á una familia, y luego á un pueblo engendrado de ella, para confiarle el depósito de la Revelacion y hacerle heredero de las divinas promesas; cómo finalmente ni aun en este pueblo mismo se perpetuó el culto del verdadero Dios sino á fuerza de prodigios y por la voz de Profetas á quienes el Señor envió continuamente para enseñar y corregir á su pueblo escogido (1).

ARTÍCULO II.

Sistemas de los que han definido mal el principio intrínseco de la certeza, y verdadera doctrina acerca del particular.

8. De lo hasta aquí expuesto se colige que á ménos de aniquilar toda ciencia, forzoso es admitir un principio intrínseco de certeza, pues no siendo ni llamándose *ciencia* sino «el conocimiento» cierto y evidente adquirido por demostracion, claro es que la ciencia para ser tal, ha de proceder de la intuicion de alguna verdad evidente, porque de lo contrario la demostracion seria indefinida, y por consiguiente absurda. Pues bien, *en la verdad evidente* reside el principio intrínseco, ó séase la razon que determina el asenso de nuestro entendimiento (2): por ejemplo, cuando mi entendimiento asiente á la verdad de que *todo efecto supone una causa*, muéveme á ello el contemplar en la idea misma de *efecto* cómo, no siendo posible que lo que comienza á ser, reciba de la nada su existencia, necesita una causa que se la comunique. Penetrados de esto muchos filósofos, han reconocido que la certeza

(1) Quien desee noticia más extensa del sistema de Lamennais, sobre todo en la parte que tan sustancialmente afecta á la Religion, puede leer á ROZAVEN, *Examen d' un ouvrage intitulé: «Des doctrines philosophiques sur la certitude dans leurs rapports avec les fondemens de la théologie,»* par l'ab. Gerbet, Avignon, 1833; á BOYER, *Examen de la doctrine de M. de Lamennais* Paris, 1834, y GUILLON, *Histoire de la nouvelle hérésie du XIX siècle, ou Confutation complète des ouvrages de l' ab. de Lamennais*, Paris 1835.

(2) «De ratione scientiæ est, quod habeat firmam adhesionem cum visione intellectiva.»—SANTO TOMÁS, 1.2.^o q. LXVII, a. 3.

se apoya en un principio intrínseco; sólo que no siempre le han definido con exactitud.

Primeramente Descartes (1), siguiendo á los Estoicos (2) y á Ockam (3), profesó que el fundamento supremo de la certeza estaba en la *evidencia*, y de aquí su fórmula sobre qué debemos tener como cierto lo que hallamos en la *idea clara y distinta de una cosa*: por eso, bien que exceptuase de su duda universal la existencia del *yo pensante*, al indagar despues el porqué no cabe duda sobre la verdad *yo pienso, luego soy*, profesó que la certeza de esta verdad procede de que en la idea clara y distinta del yo pensante vemos su existencia.

9. Pues digo ahora que este género de evidencia cartesiana, como quiera que por el mero hecho de fundarse en que veamos con claridad y distincion una idea, está limitada al *modo* con que nuestra mente piensa el objeto, es una evidencia puramente *subjetiva*, por cuanto no dice relacion sino sólo al sujeto conociente, en calidad de mera modificacion de su acto cognoscitivo; y añado que por ser esto y nada más que esto la evidencia cartesiana, no puede constituir principio supremo de certeza. Distingamos ante todo la evidencia *subjetiva* y la *objetiva*: la evidencia *objetiva* consiste en la *entidad misma de las cosas* que se ofrece manifiesta á nuestra mente y determina por si misma nuestro asentimiento, mientras que la evidencia *subjetiva* no tiene otro valor sino el del *modo* más ó ménos claro con que nuestra mente aprende el objeto: la evidencia *objetiva*, pues, se confunde con el sér mismo del objeto que se ofrece manifiesto á nuestra mente, mientras la *subjetiva* es una mera *afecion*, una, digámoslo así, *envoltura* del acto mismo cognoscitivo. Pues bien, Descartes, por el mero hecho de no llamar evidencia sino al *modo claro y distinto* con que el sujeto se representa el objeto, no ha tomado en cuenta más que la evidencia

(1) *De methodo* part. I, § 75, part. IV, § 3, Amstel. 1665.—Cons. *Oeuv. phil.*, *Introd.*, p. CXXI ed. Ad. Garnier.

(2) PLUTARCO (ó el PSEUDO-PLUTARCO, como dicen muchos eruditos) *De Placit. phil.*, lib. IV, c. 12; LAERCIO, lib. VII, § 46-54; SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Log.*, lib. I, segm. 247; lib. II, segm. 397-398; CICERON, *Acad.*, lib. I, c. 12-14 lib. II, c. 6.

(3) *Super Libros Sententiarum subtilissima questiones*, lib. I, q. 1, *Prolog.*, Lugduni 1495.—Cons. HAURÉAU, *De la philosophie scholastique*, c. XXVIII, vol. II, p. 424-425, París 1850.

sujetiva, y esta evidencia, repito, no puede ser tenida como principio y fundamento supremo de certeza. No; porque este fundamento tiene que ser inmutable y objetivo, no mudable y subjetivo; y tiene que ser así porque siendo oficio de la certeza el poner á nuestra mente en posesion de la verdad, debe proceder de un principio tan inmutable y objetivo como la verdad misma cuya posesion ha de conferirnos. Este género de principio no puede serlo esa *idea clara y distinta* en quien Descartes pone la evidencia y el criterio de la certeza, porque esa idea es cosa meramente relativa al sujeto, y de consiguiente sometida á las mudanzas del mismo, como quiera que no denotando otra cosa sino la perspicuidad que suelé acompañar al acto cognoscitivo, tiene por fuerza que ser tan varia como la disposicion del sujeto conociente, y no puede valer sino en calidad de modificacion del acto con que conoce. Por consiguiente, erigir esa idea en norma suprema de lo verdadero y de lo falso, equivale á reconocer aquella absurda teoría de Protágoras (1) sobre que el hombre es la medida de lo verdadero, y que una proposicion es verdadera ó falsa, no segun lo que es en sí misma, sino segun lo que parece á cada hombre.

Péro lo más singular que hay aquí es que la evidencia cartesiana no puede ser para el mismo Descartes *primer* principio de certeza y de verdad, porque para serlo, necesitaria no presuponer otro principio alguno superior de quien dependa toda su validez, y yo le digo á Descartes que su evidencia presupone el *principio de contradiccion*. Y sino, respóndame á esta pregunta: ¿debes tú necesariamente afirmar de un sér lo que ves contenido en la idea clara y distinta del mismo? ¿sí ó no?—Sí,—tendrá que responderme el buen Renato, porque de lo contrario, eso que con evidencia se me ofrece, seria evidente y no lo seria: lo seria por cuanto yo lo veó como tal; y no lo seria, porque pudiera ser falso.—Muy bien respondido; pero eso ¿qué significa? Pues significa que tu última y suprema razon para tener por cierta una cosa, no es el que veas clara y distinta su idea, sino el saber ya de ántes que pues así es, no puede ser de otro modo; ó lo que es igual, que tu idea clara y distinta no puede ser para tí mismo *fundamento supremo* de certeza, porque ántes de esa idea supones establecido el principio de contradiccion. Y así en efecto lo confirma la historia, porque Ar-

(1) De Anaxagorae, Metaphysica, c. 1. et 2. et 3. et 4. et 5. et 6. et 7. et 8. et 9. et 10. et 11. et 12. et 13. et 14. et 15. et 16. et 17. et 18. et 19. et 20. et 21. et 22. et 23. et 24. et 25. et 26. et 27. et 28. et 29. et 30. et 31. et 32. et 33. et 34. et 35. et 36. et 37. et 38. et 39. et 40. et 41. et 42. et 43. et 44. et 45. et 46. et 47. et 48. et 49. et 50. et 51. et 52. et 53. et 54. et 55. et 56. et 57. et 58. et 59. et 60. et 61. et 62. et 63. et 64. et 65. et 66. et 67. et 68. et 69. et 70. et 71. et 72. et 73. et 74. et 75. et 76. et 77. et 78. et 79. et 80. et 81. et 82. et 83. et 84. et 85. et 86. et 87. et 88. et 89. et 90. et 91. et 92. et 93. et 94. et 95. et 96. et 97. et 98. et 99. et 100. et 101. et 102. et 103. et 104. et 105. et 106. et 107. et 108. et 109. et 110. et 111. et 112. et 113. et 114. et 115. et 116. et 117. et 118. et 119. et 120. et 121. et 122. et 123. et 124. et 125. et 126. et 127. et 128. et 129. et 130. et 131. et 132. et 133. et 134. et 135. et 136. et 137. et 138. et 139. et 140. et 141. et 142. et 143. et 144. et 145. et 146. et 147. et 148. et 149. et 150. et 151. et 152. et 153. et 154. et 155. et 156. et 157. et 158. et 159. et 160. et 161. et 162. et 163. et 164. et 165. et 166. et 167. et 168. et 169. et 170. et 171. et 172. et 173. et 174. et 175. et 176. et 177. et 178. et 179. et 180. et 181. et 182. et 183. et 184. et 185. et 186. et 187. et 188. et 189. et 190. et 191. et 192. et 193. et 194. et 195. et 196. et 197. et 198. et 199. et 200. et 201. et 202. et 203. et 204. et 205. et 206. et 207. et 208. et 209. et 210. et 211. et 212. et 213. et 214. et 215. et 216. et 217. et 218. et 219. et 220. et 221. et 222. et 223. et 224. et 225. et 226. et 227. et 228. et 229. et 230. et 231. et 232. et 233. et 234. et 235. et 236. et 237. et 238. et 239. et 240. et 241. et 242. et 243. et 244. et 245. et 246. et 247. et 248. et 249. et 250. et 251. et 252. et 253. et 254. et 255. et 256. et 257. et 258. et 259. et 260. et 261. et 262. et 263. et 264. et 265. et 266. et 267. et 268. et 269. et 270. et 271. et 272. et 273. et 274. et 275. et 276. et 277. et 278. et 279. et 280. et 281. et 282. et 283. et 284. et 285. et 286. et 287. et 288. et 289. et 290. et 291. et 292. et 293. et 294. et 295. et 296. et 297. et 298. et 299. et 300. et 301. et 302. et 303. et 304. et 305. et 306. et 307. et 308. et 309. et 310. et 311. et 312. et 313. et 314. et 315. et 316. et 317. et 318. et 319. et 320. et 321. et 322. et 323. et 324. et 325. et 326. et 327. et 328. et 329. et 330. et 331. et 332. et 333. et 334. et 335. et 336. et 337. et 338. et 339. et 340. et 341. et 342. et 343. et 344. et 345. et 346. et 347. et 348. et 349. et 350. et 351. et 352. et 353. et 354. et 355. et 356. et 357. et 358. et 359. et 360. et 361. et 362. et 363. et 364. et 365. et 366. et 367. et 368. et 369. et 370. et 371. et 372. et 373. et 374. et 375. et 376. et 377. et 378. et 379. et 380. et 381. et 382. et 383. et 384. et 385. et 386. et 387. et 388. et 389. et 390. et 391. et 392. et 393. et 394. et 395. et 396. et 397. et 398. et 399. et 400. et 401. et 402. et 403. et 404. et 405. et 406. et 407. et 408. et 409. et 410. et 411. et 412. et 413. et 414. et 415. et 416. et 417. et 418. et 419. et 420. et 421. et 422. et 423. et 424. et 425. et 426. et 427. et 428. et 429. et 430. et 431. et 432. et 433. et 434. et 435. et 436. et 437. et 438. et 439. et 440. et 441. et 442. et 443. et 444. et 445. et 446. et 447. et 448. et 449. et 450. et 451. et 452. et 453. et 454. et 455. et 456. et 457. et 458. et 459. et 460. et 461. et 462. et 463. et 464. et 465. et 466. et 467. et 468. et 469. et 470. et 471. et 472. et 473. et 474. et 475. et 476. et 477. et 478. et 479. et 480. et 481. et 482. et 483. et 484. et 485. et 486. et 487. et 488. et 489. et 490. et 491. et 492. et 493. et 494. et 495. et 496. et 497. et 498. et 499. et 500. et 501. et 502. et 503. et 504. et 505. et 506. et 507. et 508. et 509. et 510. et 511. et 512. et 513. et 514. et 515. et 516. et 517. et 518. et 519. et 520. et 521. et 522. et 523. et 524. et 525. et 526. et 527. et 528. et 529. et 530. et 531. et 532. et 533. et 534. et 535. et 536. et 537. et 538. et 539. et 540. et 541. et 542. et 543. et 544. et 545. et 546. et 547. et 548. et 549. et 550. et 551. et 552. et 553. et 554. et 555. et 556. et 557. et 558. et 559. et 560. et 561. et 562. et 563. et 564. et 565. et 566. et 567. et 568. et 569. et 570. et 571. et 572. et 573. et 574. et 575. et 576. et 577. et 578. et 579. et 580. et 581. et 582. et 583. et 584. et 585. et 586. et 587. et 588. et 589. et 590. et 591. et 592. et 593. et 594. et 595. et 596. et 597. et 598. et 599. et 600. et 601. et 602. et 603. et 604. et 605. et 606. et 607. et 608. et 609. et 610. et 611. et 612. et 613. et 614. et 615. et 616. et 617. et 618. et 619. et 620. et 621. et 622. et 623. et 624. et 625. et 626. et 627. et 628. et 629. et 630. et 631. et 632. et 633. et 634. et 635. et 636. et 637. et 638. et 639. et 640. et 641. et 642. et 643. et 644. et 645. et 646. et 647. et 648. et 649. et 650. et 651. et 652. et 653. et 654. et 655. et 656. et 657. et 658. et 659. et 660. et 661. et 662. et 663. et 664. et 665. et 666. et 667. et 668. et 669. et 670. et 671. et 672. et 673. et 674. et 675. et 676. et 677. et 678. et 679. et 680. et 681. et 682. et 683. et 684. et 685. et 686. et 687. et 688. et 689. et 690. et 691. et 692. et 693. et 694. et 695. et 696. et 697. et 698. et 699. et 700. et 701. et 702. et 703. et 704. et 705. et 706. et 707. et 708. et 709. et 710. et 711. et 712. et 713. et 714. et 715. et 716. et 717. et 718. et 719. et 720. et 721. et 722. et 723. et 724. et 725. et 726. et 727. et 728. et 729. et 730. et 731. et 732. et 733. et 734. et 735. et 736. et 737. et 738. et 739. et 740. et 741. et 742. et 743. et 744. et 745. et 746. et 747. et 748. et 749. et 750. et 751. et 752. et 753. et 754. et 755. et 756. et 757. et 758. et 759. et 760. et 761. et 762. et 763. et 764. et 765. et 766. et 767. et 768. et 769. et 770. et 771. et 772. et 773. et 774. et 775. et 776. et 777. et 778. et 779. et 780. et 781. et 782. et 783. et 784. et 785. et 786. et 787. et 788. et 789. et 790. et 791. et 792. et 793. et 794. et 795. et 796. et 797. et 798. et 799. et 800. et 801. et 802. et 803. et 804. et 805. et 806. et 807. et 808. et 809. et 810. et 811. et 812. et 813. et 814. et 815. et 816. et 817. et 818. et 819. et 820. et 821. et 822. et 823. et 824. et 825. et 826. et 827. et 828. et 829. et 830. et 831. et 832. et 833. et 834. et 835. et 836. et 837. et 838. et 839. et 840. et 841. et 842. et 843. et 844. et 845. et 846. et 847. et 848. et 849. et 850. et 851. et 852. et 853. et 854. et 855. et 856. et 857. et 858. et 859. et 860. et 861. et 862. et 863. et 864. et 865. et 866. et 867. et 868. et 869. et 870. et 871. et 872. et 873. et 874. et 875. et 876. et 877. et 878. et 879. et 880. et 881. et 882. et 883. et 884. et 885. et 886. et 887. et 888. et 889. et 890. et 891. et 892. et 893. et 894. et 895. et 896. et 897. et 898. et 899. et 900. et 901. et 902. et 903. et 904. et 905. et 906. et 907. et 908. et 909. et 910. et 911. et 912. et 913. et 914. et 915. et 916. et 917. et 918. et 919. et 920. et 921. et 922. et 923. et 924. et 925. et 926. et 927. et 928. et 929. et 930. et 931. et 932. et 933. et 934. et 935. et 936. et 937. et 938. et 939. et 940. et 941. et 942. et 943. et 944. et 945. et 946. et 947. et 948. et 949. et 950. et 951. et 952. et 953. et 954. et 955. et 956. et 957. et 958. et 959. et 960. et 961. et 962. et 963. et 964. et 965. et 966. et 967. et 968. et 969. et 970. et 971. et 972. et 973. et 974. et 975. et 976. et 977. et 978. et 979. et 980. et 981. et 982. et 983. et 984. et 985. et 986. et 987. et 988. et 989. et 990. et 991. et 992. et 993. et 994. et 995. et 996. et 997. et 998. et 999. et 1000.

(1) Cons. LAERCIO, lib. IX, segm. 311, y CICERON lib. II, c. 46.

nauld (1) (ó quien quiera que sea el autor de la obra que á este se atribuye, pero que indudablemente pertenece á la escuela de Descartes), cuando quiso en último análisis justificar la evidencia cartesiana como criterio de verdad, recurrió en última instancia al principio de contradicción.

Y aquí es de mencionar la atinada observacion de Vico (2) sobre que el criterio cartesiano es de suyo infecundo, y que debia parar, como efectivamente paró, en entumecer las inteligencias tornándolas en inhábiles para toda especulacion científica; porque si criterio único de verdad ha de ser la idea clara y distinta, no habrá más remedio que eliminar de la ciencia todos los datos históricos que no vea cada cual con claridad y distincion (3). Y en efecto, así lo hizo Descartes, consecuente á su sistema, despreciando, ó afectando despreciar la historia y proclamándola inútil á la ciencia. ¿Pero, quién no ve cuán mezquino seria el tesoro de los humanos conocimientos si cada uno de nosotros hubiera de fiarse únicamente en lo que comprende con su razon individual y limitada? Si el hombre no ha de aceptar más criterio que la evidencia subjetiva, tendremos que no siendo ni aun presumible que con su mera razon individual pueda inquirir todas las verdades científicas y todos los hechos históricos, imposible le será fecundar sus inducciones científicas por medio de las verdades averiguadas en ramos del saber que él no haya cultivado; forzoso ademas le será eliminar de su tesoro científico todo principio que no sea más que hipotético y probable, y del cual por consiguiente no pueda tener idea clara y distinta; en suma, no podrá evitar que, una vez limitado su patrimonio de verdades únicamente á las que caben en el estrecho recinto de la evidencia subjetiva, la misma lógica le lleve fatalmente á trasformar todas las ciencias en sólo una, buscando en todas aquella evidencia subjetiva que sólo cabe en las ciencias exactas. Y ciertamente en este particular la histo-

(1) *La logique, ou l'Art de penser*, part. IV, c. 7, París 1666.—Algunos atribuyen esta obra, informada sin duda de las doctrinas cartesianas, á Nicole, ó á otros escritores de Port-Royal.—Cons. WALCHIO, *Historia logica* en sus Misceláneas intituladas *Parerga Academica*, p. 652, Lipsiæ 1721.

(2) *De Antiqui. Italorum sapientia*, c. VIII, § IV, t. II, p. 205, ed. cit.

(3) Cons. BOUILLER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, c. 2, t. II, p. 39, París 1854.

ria confirma de todo punto la deducción científica, pues sabido es cuánto desde los tiempos de Descartes cundió la manía de querer demostrarlo todo geoméricamente, y no ménos notorio es que de aquí se engendró el panteísmo de Spinoza y el idealismo de la escuela de Wolff.

10. Muchos fueron los filósofos que notando la falsedad del criterio cartesiano, echáronse á buscar un principio universal y objetivo en quien asentar el criterio verdadero; mas no siempre dieron en el blanco, ni vieron en donde se halla realmente el principio objetivo de la certeza.

Imaginando el italiano Vico hallarle en los *hechos*, discurrió sustancialmente así:—Lo que sea, dijo, principio de certeza, tiene que ser por eso mismo principio de ciencia; luego lo que basté á constituir ciencia, debe indudablemente bastar á constituir certeza también: y es así que, en el comun sentir de los filósofos, lo que constituye ciencia es el conocer las causas; luego lo que sea necesario para conocer las causas de las cosas, eso mismo debe serlo para obtener certeza: y es así que la causa de una cosa no puede conocerla sino quien la produce, como por ejemplo, sólo el relojero puede conocer la estructura íntima del relój, y sólo el artista puede juzgar de la belleza; luego sólo quien sea causa de una cosa, puede conocerla con certidumbre.—Tal es el razonamiento de Vico, y de aquí su fórmula: *criterio de lo verdadero es el hecho*: (1) de aquí también que al hacer aplicaciones de este su principio, la fuerza de la lógica le indujese á eliminar del catálogo de las ciencias humanas la *Psicología* y la *Física*, y á no otorgar nombre ni sér de ciencia más que á la *Geometría* y á la *Historia*. En esto, repito, fué lógico el filósofo napolitano, pues ciertamente, una vez proclamado que el hombre no conoce científicamente sino aquello de que él es causa, claro está que, no siendo él causa ni de su propia alma, objeto de la ciencia psicológica, ni de los cuerpos, objeto de la ciencia física, no puede tener por verdaderas ciencias la Psicología ni la Física (2); miéntras, por razon contraria, siendo el hombre causa del objeto de la Geometría, pues que esta ciencia trata de figuras que él mismo forma

(1) *De Antig. Ital. Sap.*, c. 1., *Opp.*, t. II; *Risposta ai letterati d'Italia*, § IV, vol. cit., p. 153, 154.

(2) *De Ant. Ital. etc.*, cap. cit., *Risposta etc.*, § 2, p. 117.

con auxilio de puntos y líneas (1); y siéndolo igualmente del objeto de la Historia, pues que este objeto le constituyen acciones producidas por el hombre, claro está que, dado el principio de que el hombre no conoce científicamente sino aquello de quien él es causa, no hay otras ciencias posibles sino la Geometría y la Historia (2).

Tan luego como los alemanes hubieron sacado del injusto olvido en que yacían las obras de Vico, y se vulgarizó por consiguiente este su principio critereológico, hallóle bueno Gioberti para tomarle como pedestal de su sistema, y no solamente lo aceptó, sino que trató de amalgamarle y fundirle con su ontologismo.—Si el *hecho*, dijo, ha de ser criterio de verdad, la ciencia de las cosas no es posible sino en cuanto nuestra mente vea la causa creadora de las cosas; luego no hay remedio; ó admitir que vemos con vision intuitiva al *Ente creando lo existente*, ó de lo contrario, despeñarse en el idealismo y el escepticismo.—En pos de Gioberti, salió Rosmini conviniendo con él en que el conocimiento del Ente constituye el criterio de la certeza; sólo que ese ente que ha de ser conocido por vision intuitiva, no es el *ente real* sino el *ente posible*.

11. De las tres teorías que dejo expuestas, solamente examinaré la de Vico, pues ya en otros lugares he refutado los principios en que se apoyan las de Gioberti y Rosmini. Digamos desde luego que el criterio de verdad proclamado por Vico, cuya doctrina tiene algunos antecedentes en la historia de la filosofía griega (3), es inadmisibile, ora se le mire en sí mismo, ora en sus conclusiones. Por de pronto, es gratuito y falso el principio de que no cabe ciencia sino respecto de aquello que tenga como causa al esciente mismo. Para saber científicamente una cosa, basta conocer sus principios esenciales; y esta facultad no puede negarse á la inteligencia humana, pues cabalmente su operacion específica

(1) *Loco citato*.

(2) *Scienza Nuova, Dei principii, Opp.*, vol. IV, p. 135-136, ed. cit.

(3) En el célebre *Liber de Causis* se halla literalmente enunciado el criterio de Vico. CONS. SANTO TOMÁS, *In lib. de Causis*, c. 8. Respecto de este libro, léase á CH. JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'age et l'origine des traductions latines d'Aristote*, etc., p. 197. 2.ª ed., París 1843; RAVAISSON, *Op. cit.*, part. IV, c. 3, vol. II, p. 555; y HAURÉAU, *Op. cit.*, c. 3, t. I, p. 384.

consiste en conocer las esencias. Y ahora pregunto ¿conocer es lo mismo que producir? No por cierto: ántes bien, el conocer es un acto *inmanente*, y que como tal, se realiza y consume en el sujeto que conoce; mientras que el producir es una acción *transitiva*, cuyo término es exterior al sujeto que produce. A esto nos arguye Vico que en tanto se puede conocer una cosa en cuanto se la produce, y que sólo quien produce la cosa, puede conocerla. Yo lo diría cabalmente al revés: yo diría que en tanto se puede producir una cosa en cuanto se la conoce, y que sólo quien la conoce, puede producirla. Esto sí, que es verdad, y lo es no sólo respecto de las inteligencias creadas sino de la increada también, pues ningún ser inteligente obraría conforme á su naturaleza propia si no conociera previamente el término de su acción, como quiera que el *obrar* de todo ser inteligente se apoya en su *pensar*, y no cabiendo suponerle obrando al acaso, hay que suponerle con noticia previa del término á que endereza su operación. No ha de decirse, pues, que un ser inteligente conoce las cosas porque las hace, sino que las hace porque las conoce (1): el artista conoce adecuadamente la obra que ha producido, no por el mero hecho de haberla producido, sino porque la ha producido conforme al tipo ideal que de ella tenía en su mente. Esto, como hemos dicho, se aplica también á la inteligencia increada, pues de Dios, causa primera de todas las cosas, no ha de decirse que las conoce *porque* es causa de ellas, sino que es causa de ellas cabalmente porque las conoce.

Un fundamento de verdad tiene la doctrina de Vico, y es que en efecto toda causa inteligente, por el hecho de ser tal, conoce adecuadamente su producción, mientras que el conocimiento que tenemos de aquello que no hemos producido como causa, no es un conocimiento comprensivo. Pero la ciencia no exige que se *comprenda* todo lo que se *conoce*, pues si así fuera, no habría ciencia asequible para el hombre, y los escépticos tendrían razón. Otro lado de verdad hallo también en la doctrina del mismo filósofo, y es que si bien para tener ciencia no se necesita ser causa de aquello de que se tiene ciencia, sin embargo algún género de causalidad, aunque no la que exige Vico, se requiere, tanto de parte del sujeto como del objeto de la ciencia: del *sujeto*, porque al fin él es quien adquiere la ciencia, y en este sentido, puede decirse que la ciencia por él adquirida, es prole, afecion, obra suya; y

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *loc. cit.*

del *objeto*, porque ciertamente la ciencia no sería posible si el objeto inteligible no hubiese recibido de la causa primera, junto con el sér, la virtud de obrar sobre nuestro entendimiento, y si en realidad no obrase (1). Pero esta doble causalidad, repito, que discernimos en la ciencia, nada tiene que ver con la que exige el filósofo napolitano.

12. Siendo, pues, absurdo el principio en que Vico funda su criterio de verdad, dicho se está cuán funestas deben ser las conclusiones que de él se deriven. En efecto, una vez proclamado que no nos es posible conocer científicamente sino aquello de que somos causa, hay que escoger, para explicar nuestro saber científico, uno de estos dos términos: ó que nuestra razón no es causa verdadera y eficiente de las cosas, ó que lo es: ¿no lo es? pues entónces, supuesto aquel principio, no podemos tener ciencia de cosa alguna objetiva y real; y en este caso, ya estamos con los idealistas que así lo piensan y enseñan: ¿lo es? pues entónces podremos sin duda tener ciencia, pero la tendremos identificada con la mente misma creadora de Dios, y en este caso, ya aceptamos como bueno el principio de los panteístas. *Idealismo*, pues, ó *panteísmo*: tales son las conclusiones que se derivan de la doctrina de Vico. Y así, en efecto, lo confirma la historia al mostrarnos el principio de Vico aceptado por los idealistas Kant y Fichte, y por los panteístas Schelling y Hegel. Del mismo principio parten igualmente todos esos sistemas absurdos y funestos de *Física especulativa* y de *Filosofía de la naturaleza*, que remedando las antiguas escuelas de los metafísicos de Elea, de los Pitagóricos y de los Neoplatónicos, han alcanzado recientemente tan deplorable fortuna en Francia y en Alemania: los sectarios de esos sistemas, partiendo del absurdo supuesto de que *conocer* es sinónimo de *crear*, y de que la ciencia pide que el esciente sea causa de lo escible, se han dado á descubrir *à priori* las leyes en vez de inferirlas, como sería racional, de los hechos. Esto sentado, no nos maravilla que Gans, en su Prefacio á las obras de Hegel, declare sin rebozo que el movimiento contemporáneo de todos los sistemas de la filosofía germánica, idealísticos ó panteísticos, como es notorio, se debe al método de construir ciencia profesado por Juan Bautista Vico.

13. Demostrado ya, como hasta aquí lo hemos hecho, cuán

(1) Cons. SAN AGUSTIN, *De Trinit.*, lib. IX, c. 12, n. 18.

absurda es la teoría de los que no admiten principio alguno intrínseco de certeza, y cuán viciosa la de los que lo mutilan ó desnaturalizan, tócanos ahora exponer la verdadera doctrina acerca del particular. Y digo desde luego, que el principio intrínseco de certeza reside en la *evidencia objetiva*; no por consiguiente en aquella evidencia *subjetiva* que dejamos refutada en Descartes, sino en aquella otra *ontológica* que tiene por base *la entidad misma del objeto*, en cuanto le consideramos dotado de una como *iluminación intrínseca* que se lleva en pos de sí el asenso de nuestra mente tan luego como ante ella se presenta (1). Efectivamente, como quiera que el principio de la certeza es quien determina el asentimiento de nuestra razón en orden á lo verdadero, de aquí que en resúmen no sea otra cosa sino el principio mismo en cuya virtud conocemos lo verdadero; pues la certeza no es en resúmen otra cosa sino aquella aquiescencia de que nuestra mente goza ante el objeto propio y capaz de satisfacer su tendencia nativa; es decir, que por virtud de la certeza, nuestra mente reposa en el conocimiento de su objeto propio, á la manera que nuestra potencia apetitiva alcanza reposo y quietud en la adquisición y posesión de su bien propio. ¿Y cuál es el objeto de nuestra mente sino lo verdadero? Luego la certeza es el efecto propio de nuestro conocer lo verdadero. Siendo esto así, resulta claro que, para constituir certeza, basta indudablemente lo que baste para conocer lo verdadero; ó de otro modo, resulta que el principio de la certeza no es otro sino el principio mismo de la verdad. Y es así que, para conocer lo verdadero no se requiere más sino que el sér se manifieste á nuestra aprensiva cognoscitiva, pues lo verdadero no es otra cosa sino el sér patentizado á nuestro entendimiento; luego, principio de la certeza es el sér mismo en cuanto se hace manifiesto á nuestra mente y determina su asentimiento, del propio modo que principio del conocimiento de lo verdadero es el sér que por sí mismo se hace manifiesto á nuestra mente. Pues bien; esta entidad, considerada como causa que determina el asenso de nuestra mente, es lo que llamo yo *evidencia ontológica*. Así, por ejemplo, cuando mi entendimiento asiente á la verdad de que *todo efecto supone una causa*, muéveme á ello la misma entidad

(1) «Certitudo quæ est in scientia et in intellectu, est ex ipsa evidentiâ eorum quæ certa esse dicuntur.»—SANTO TOMAS, *In lib. I, Sent., dist. III, q. II, a. 2.*

intrínseca de *efecto*, que contemplo en la idea correspondiente; entidad que haciéndose manifiesta á mi entendimiento, mostrándose por sí misma lo que es, me enseña que no siendo posible que de nada reciba su existencia lo que comienza á existir, es necesario que algun agente real le comunique esa existencia; y por consiguiente, que ese *nuevo ser*, incluso en la noción de efecto, pide de suyo un principio externo que le produzca: de aquí el juicio necesario: *todo efecto supone una causa*. Con esto, claro está, no quiero decir que el objeto inteligible pueda mover nuestro asentimiento sin que nosotros le hayamos percibido ántes; pues toda causa, para obrar, necesita aliarse al sujeto en quien ha de ejercer su virtud propia; quiero decir únicamente que esa percepción prévia no es más que un requisito, una condición necesaria, un punto, digámoslo así, de contacto para que el principio productivo de certeza pueda obrar sobre nosotros, pero que no es la razón formal constitutiva de ese principio.

CAPÍTULO CUARTO.

DEL CRITERIO EXTERNO DE LA CERTEZA.

1. Principio intrínseco de certeza, acabamos de ver que lo es la evidencia ontológica y objetiva. Pero ¿es único y solo este criterio de certeza, en tal manera que no debemos tener como cierto sino aquello respecto de lo cual conozcamos la razón intrínseca que determina el asentimiento de nuestra mente? En otros términos, ¿no hay otro principio productor de certeza más que el intrínseco, ó cabe admitir también algun principio extrínseco?

2. Para responder á esta pregunta, recordemos que la certeza se dice producida por un principio extrínseco cuando el motivo directo y próximo de asentir á una verdad es la autoridad de quien nos la propone; certeza extrínseca será, pues, *el asentimiento prestado á la verdad, habida consideración á la autoridad que la propone*. Esta autoridad es *divina* ó es *humana*, segun que el asentimiento prestado á la verdad por ella propuesta, tiene como razón determinante la *infallibilidad* de Dios, ó tiene razones que no dejan duda sobre la veracidad del testimonio de hombres. Por medio de ageno testimonio puede proponérsenos ora un *hecho*, de los sujetos al dominio de los sentidos, ora una *verdad* indepen-

diente de toda percepción sensitiva: lo primero puede ser indistintamente conocido del ignorante y del docto; lo segundo pertenece más propiamente á la jurisdicción del sábio. De aquí tres criterios extrínsecos de certeza, á saber: 1.º La Revelación, que estriba en la infalible autoridad de Dios; 2.º la autoridad de los sábios; 3.º el simple testimonio del común de los hombres.

Comenzaré defendiendo la legitimidad de este último criterio, por ser el más simple y óbvio.

ARTÍCULO I.

Autoridad del testimonio humano.

3.º Tres cosas hay que mirar en un testimonio: 1.ª el sujeto que le da; 2.ª los medios con que le da; 3.ª la calidad del hecho mismo atestiguado. Al sujeto que atestigua un hecho, llámasele *testigo de vista*, cuando su testimonio versa sobre hecho que él ha presenciado, y *de oídas* cuando versa sobre hecho que él no ha presenciado, sino que sabe por otros que le han presenciado. Por dos conductos principalmente suele trasmitirse la memoria de un hecho, á saber: 1.º ó *de viva voz*, es decir, por una serie de testigos de oídas que sin solución de continuidad se enlaza con el aserto de testigos de vista; 2.º ó por medio de la escritura. Á la primera de estas especies de trasmisión llámasele *Tradicion*; á la segunda, *Historia*. Púdeseles agregar otra especie, á saber, los *Monumentos*, ó seáse las obras erigidas por Príncipes ó pueblos para recordar á las generaciones venideras algún hecho memorable: por ejemplo, en los tiempos primitivos un monton de rudas piedras, un trofeo, un altar, un especial nombre dado á un lugar ó á una familia, fueron el medio escogido para perpetuar en los pueblos la memoria de señalados acontecimientos públicos, ó de hazañas heroicas; posteriormente, perfeccionadas las artes, usóse ya con el mismo fin de inscripciones, columnas, estatuas, medallas y otras obras de análoga cultura. En cuanto á la índole de los hechos trasmitidos, como quiera que sea, á la posteridad, pueden ser *naturales* ó *sobrenaturales*, segun que hayan ocurrido por virtud de las fuerzas ordinarias de la naturaleza, ó por inmediata acción de Dios. Anticipadas estas necesarias nociones, vamos ahora la autoridad del testimonio humano.

4. Si consultamos á la experiencia, nada veremos tan arrai-

gado en el ánimo de los hombres como la fe en el testimonio de sus semejantes; hasta tal punto que el más rehacio pirronista, lo propio que otro cualquier hombre «al salir de su gabinete, como dice Hume (1), donde ha estado escribiendo una disertación contra la certeza moral, tendría empacho de aplicar á la vida común sus mismos principios, y de no conducirse en este punto como los demás hombres.»—¿Quién duda, en efecto, de que existen Roma, París, Lóndres, Constantinopla, etc., aunque no haya visto estas poblaciones? ¿qué aragonés, por ejemplo, duda de que en su misma pátria hay otra provincia llamada Castilla, aunque él jamás haya salido de Aragon? La vida entera del hombre, en todas sus relaciones con la sociedad y con Dios, depende de esta certeza moral: todo lo hace por fe, y de fe vive; el hijo presta fe á sus padres y el discípulo á sus maestros cuando respectivamente aprenden de ellos los nombres de los objetos que los rodean, y las primeras nociones acerca de hombres y cosas. Sin la autoridad del testimonio humano, ignoraríamos quiénes eran nuestros padres, en dónde habíamos nacido, qué habíamos heredado de nuestros mayores, cuáles eran nuestros superiores legítimos, y las leyes que nos rigen, y los magistrados que nos gobiernan; en suma «sin fe en la palabra del hombre, como dice Balmes (2), perecería la raza humana.» Pero esta propensión instintiva del hombre á creer en el testimonio de sus semejantes, no basta para demostrar que el humano testimonio es muchas veces prueba inconcusa de verdad; porque si bien los detractores de la autoridad humana no niegan esa nativa propensión que todos tenemos á admitir como ciertos hechos que no hemos visto, niéganla sin embargo todo género de fundamento racional, y pónenla en el número de las preocupaciones vulgares, indignas del sábio. Forzoso es, por tanto, que investigando nosotros la razón de ese instinto, mostremos cómo los hombres pueden tener en multitud de casos, motivos racionales para admitir como cierto y seguro medio de verdad el testimonio de otros hombres.

5. Nadie por de pronto duda que el humano testimonio debe estimarse como criterio de verdad cuando quiera que se esté se-

(1) *Essais philos.*, *Oeuv. phil.*, c. 12, ed. cit.

(2) *Filosofía Fundamental*, t. I.—CONS. SAN AGUSTIN, *De utilitate credendi*, c. 12; *Liber de fide rerum quæ non videntur*, Epist. 147, n. 5; *De Mor. Ecc. cath.*, lib. I, c. 1, n. 4; *De Trinit.*, lib. XV, c. 12, n. 21.

guro de que los testigos que deponen de un hecho, ni se engañan ni quieren engañar; de manera que la *ciencia* y la *veracidad* de los testigos son los dos fundamentos racionales en que se apoya la autoridad del testimonio humano. ¿Pero, podemos tener algun signo cierto y seguro de que los testigos ni se engañan ni quieren engañarnos? Lo podemos, respondo: tenemos ese signo, y consiste en que todos los testigos refieran unánimemente la sustancia de un mismo hecho; *la sustancia digo*, porque no siendo así, faltaria por ende aquella concordancia de asertos necesaria para la validez del testimonio humano; pero, una vez supuesta esta concordancia de varios hombres en el atestiguar un mismo hecho, deja de ser racional el poner en duda su testimonio. Para ponerle en duda, habria que suponer, ó que de buena fe se engañan al atestiguar hechos que no han pasado tales como ellos los atestiguan, ó que se han puesto de acuerdo todos para desfigurar adrede los hechos sobre que atestiguan. Pues bien, digo que cuando el testimonio es unánime y de muchos hombres, el uno y el otro de esos dos supuestos son inadmisibles: lo es el primero, porque no cabe imaginar que muchos hombres á un mismo tiempo tengan adulterados sus órganos sensorios, y mucho ménos el que todos tengan adulterado un órgano mismo y de una misma manera; de donde resulta imposible que todos hayan padecido engaño igual respecto del modo de percibir un mismo objeto sensible: y lo es el segundo, porque siendo el hombre por naturaleza amigo de la verdad y enemigo de la mentira, es racional tener por cierto que no miente si á ello no le mueve alguna pasion; y como quiera que las pasiones son diversas en cada hombre, pues cada cual tiene las suyas, de aquí la imposibilidad de que puedan ponerse de acuerdo muchos para atestiguar una misma falsedad (1). Si, por añadidura, los testigos refieren cosas que cedan en vituperio de ellos mismos, ó porque sean realmente vituperables en sí, ó porque parezcan tales á los que oyen su testimonio; si arrostran cualquier género de daño, incluso la muerte misma, ántes que retractar su aserto; si su testimonio versa sobre hechos enlazados con los más graves intereses de la nacion á quien se los anuncia, sin que ninguno de los muchos á quienes grandemente importe des-

(1) «Hæc est mendaciorum natura, dice Lactancio, ut cohærere non possint; *Div. Inst.*, lib. V, c. 3. Cons. GARDIL, *Saggio d'istruzione teologica, Della Storia umana*, p. 95, Roma 1776.

mentir aquel testimonio, lo haga ni lo intente; y si déjos estos mismos de contradecir aquel testimonio, le ratifican con su propio aserto, confirmando de resultas unos hechos que detestan como causa de gravísimo daño en sus vidas, haciendas y honras; entónces el testimonio adquiere tales grados de certeza que en la posibilidad no cabe pedirle más. De sucesos atestigua los con este cúmulo de circunstancias, hay varios ejemplos, comenzando justamente por los hechos que dieron origen y propagacion tan rápida á nuestra religion santísima.

La certeza respecto de hechos narrados por testigos es siempre, y llámase certeza *moral*, con lo cual se significa que su opuesto repugna á las inmutables leyes del mundo moral; y así se la distingue de la certeza *metafísica*, que nace de que su opuesto repugna en si mismo y absolutamente.

6. Así consolidada en general la validez del testimonio humano, podemos apreciar ahora la de los medios con que ese testimonio puede y suele trasmitirse á la posteridad. Redúcense, como ya lo hemos dicho, á tres, á saber: la *Tradicion*, la *Historia* y los *Monumentos*. Todos estos tres medios han sido siempre blanco del embate de los escépticos, á los cuales se ha denominado por ende *pirronistas históricos*, así como á su duda sistemática respecto de este punto se ha llamado *pirronismo histórico*. Probemos que el tal pirronismo histórico no es más racional que el pirronismo especulativo.

7. Comienzo advirtiendo que por lo que al valor de la tradicion toca, no es mi ánimo tratar de todo género de tradiciones, sino solamente de aquellas que dicen relacion á hechos públicos y de mayor cuantía, y que además están confirmadas por una serie no interrumpida de testimonios. Y digo que la tradicion dotada de estos caractéres, es completamente válida para asegurarnos de la certeza de un hecho. No podemos dudar, como acabamos de verlo, del que se nos refiera por testigos de vista: pues demos ahora que sus contemporáneos, que tienen noticia cierta del hecho por haberlo oido de esos mismos testigos de vista, trasmiten el hecho á los hombres de la inmediata generacion subsiguiente, ¿quién duda que tambien estos otros hombres de la segunda generacion pueden tener noticia cierta? Pueden efectivamente valuar el testimonio de aquellos contemporáneos de los testigos de vista, y hallarle con todas las condiciones que hemos expuesto acerca de los testimonios que no es racional poner en duda: de

esta manera, la segunda generacion conocerá el hecho tan cierta y seguramente como le ha conocido la primera. Aplíquese el mismo procedimiento de la tercera generacion respecto de la segunda, y de la cuarta respecto de la tercera, y así de las demas, de generacion en generacion, y tendremos cómo un hecho puede ir atravesando siglos y siglos sin perder un ápice de su primitiva certeza, con tal por supuesto que sea de interes general y grave, y que no quepa duda tampoco respecto de las séries por donde la tradicion se haya ido trasmitiendo. Esto aparece naturalisimo y concluyente para quien tome en cuenta cómo los hombres de cada generacion por donde va pasando el relato de un hecho á los siglos más remotos, se enlazan y dan entre si la mano sin solucion de continuidad, en tal manera que jamas hay vacío alguno en su constante sucesion, y que ni aun se advierte el tránsito de un siglo á otro siglo. De esta manera, por ejemplo, los españoles que hemos nacido de 1815 á 1860, aunque no hemos presenciado la *guerra de la Independencia*, hemos sido contemporáneos de los españoles que la han presenciado, y á ellos se la hemos oido referir: muertos ellos, se la referimos nosotros á los nacidos de 1860 en adelante, y estos á los que nazcan de aquí á fines del presente siglo, y aquellos á sus sucesores, y así de generacion en generacion, de modo que los españoles del siglo XXII habrán ido recibiendo noticia cierta de la guerra de la Independencia por una série de edades sin solucion de continuidad, á manera de anillos de una cadena, todos de igual espesor y solidez. Pues bien, siguiendo este último simil, del propio modo que quien para asegurar sus pasos, se agarrase á cualquiera de los anillos de una cadena, iria siempre agarrado á un punto fijo y con la misma seguridad que si se agarrase al anillo primero; de este propio modo, digo, los hombres de las varias edades por donde va pasando la narracion de un hecho, pueden conocerle con la misma certeza que le conocieron los contemporáneos del hecho, ó los de los testigos de vista del hecho. Por aquí se vé cuán absurda es la opinion de Locke y de todos los demas que dicen ir perdiendo en certeza las tradiciones á medida que se van alejando del hecho respectivo. Lo racional, por el contrario, es decir que toda tradicion que conserva íntegro su crédito al fin de largas edades, gana por eso mismo la veneranda autoridad que la presta el haber afrontado victoriosa el exámen de los más eruditos y ménos crédulos. Aquí viene de molde aquella máxima de Ciceron sobre

que el tiempo desvanece las patrañas, pero corrobora los juicios de la naturaleza (1).

8. Oponémos aquí por los adversarios de la tradicion el gran número de ellas que estimadas como verdaderas durante muchos siglos, han sido posteriormente desmentidas por una crítica más perspicaz, como por ejemplo, las dinastías egipcias, la loba nodriza de Remo y Rómulo y otras fábulas de la misma especie. Esto es natural, se añade, porque de suyo las tradiciones, al pasar por las bocas del vulgo, que es de suyo ignorante y dado á lo maravilloso, se adulteran y trasforman conforme á la varia índole de las generaciones y de los pueblos, en tal manera que al cabo de algunos siglos, no queda ya en ellas palabra de verdad.

Pero estas objeciones son vanas. Las tradiciones antiguas cuya falsedad está bien demostrada, se vé que no presentan en los periodos de su trasmision sucesiva aquel encadenamiento, aquella claridad ni aquella continuidad que, segun hemos dicho, se requieren para que una tradicion sea autorizada. Díganos si no Voltaire, y con él todos los partidarios del pirronismo histórico, si en las dinastías egipcias concurren esos caractéres de autenticidad, y si más bien no se las vé desde luego ser engendro del desmesurado orgullo del pueblo egipcio: díganos igualmente si los cronistas Romanos que han referido la tradicion de la loba nodriza de los fundadores de la ciudad eterna, nos la dan clara y constante, ó si por el contrario, no la ponen ellos mismos en duda, guardándose muy bien de consignarla con aquella seguridad, por ejemplo, con que narran las hazañas de los Escipiones: díganos, por último, y mediten bien la fuerza de esta razon: si las tradiciones no pueden ser nunca fundamento de certeza ¿con qué medios han llegado los críticos á averiguar que las dinastías egipcias y la loba de Remo y Rómulo, y demas narraciones de la misma especie, son puros mitos?

9. No ménos valederos que la tradicion son los monumentos para perpetuar sucesos memorables. Y verdaderamente, como ya lo dijo Bergier (2), ¿con qué fin se erigen monumentos sino para consignar una prueba tan eficaz como la tradicion oral y la historia misma, de que en el tiempo de erigirse, estimábase por todos

(1) *De Natura Deorum*, lib. II, c. II.

(2) *Traité hist. dogm. de la Vraie religion, Disert. sur les diff. especes de certitude*, art. 3, § X, p. 531.

los contemporáneos indudable el hecho á que el tal monumento se queria que sirviese como testimonio? Y es así que, segun dejamos demostrado, no cabe en lo racional suponer que un hecho público y estrepitoso, pero falso é imaginario, sea tenido por los contemporáneos como real y verdadero; luego no cabe en lo racional suponer que de un suceso imaginario y falso, puedan sus contemporáneos mismos querer perpetuar la memoria erigiendo un monumento. ¿Cabe en lo racional, por ejemplo, suponer que hoy se levantara en España un monumento para recordar á las futuras edades que los españoles de hoy hemos conquistado á Rusia? ¿Existe ni puede existir en pueblo ni edad alguna semejante demencia? Y no se nos alegue en contrario por Voltaire los ejemplos de monumentos apócrifos de Grecia y de Italia; porque esos monumentos han sido erigidos mucho despues de la época en que falsamente se supone acaecidos los hechos á que se refieren: los famosos mármoles de Arundel, monumento histórico más antiguo de la Grecia, son posteriores nada ménos que en mil y doscientos años á la edad en que se los supone erigidos; el siglo de los famosos Artistas aun dista mucho más del tiempo en que se supone acaecidas las fábulas por ellos representadas, y lo propio puede decirse de los Romanos. Por otro lado, la mayor parte de estos monumentos mentirosos se contradicen recíprocamente representando en cinco y aun en seis lugares diversos la escena del hecho imaginado á que se refieren; cosa que no habria podido suceder si esos monumentos hubieran sido erigidos en pos de un suceso real.

10. Pudiendo ser, y siendo en efecto muchas veces, la Tradicion y los Monumentos pruebas de certeza de un hecho, dicho se está si con mayor fundamento no lo serán los testimonios que la Historia trasmite por medio de algunos signos permanentes. Para los hombres que tienen costumbre de leer en las entrañas de las cosas, ofrecé la Historia un espectáculo singularísimo y donoso cuando se la vé por una especie de arte mágico, evocar de las remotas edades testigos de vista, y llevarlos al través de los siglos que ellos no vieron, para hacerles sellar con su testimonio vivo la verdad de un hecho. Pues bien, supongamos ahora que real y verdaderamente los historiadores de siglos pasados se levantaran hoy para contarnos de viva voz los hechos que ellos presenciaron ó que oyeron referir á testigos presenciales, ¿pudiéramos negarles el crédito justamente debido á los testigos de vista ó de oidas? No ciertamente. Pues tal es el caso respecto de los antiguos historia-

dores cuyos libros nos conste que hayan llegado hasta nosotros sin graves alteraciones; porque en esos libros hallamos fielmente redactada la certificación de veracidad que sus autores expidieron á favor del testimonio de sus contemporáneos. De consiguiente, no ménos crédito que este mismo testimonio, merece la Historia cuando quiera que conste su integridad y su autenticidad. Pero no queda en esto la validez y autoridad que nosotros otorgamos á la historia, pues creemos que todavía cabe apoyarla en un fundamento más sólido aun que el testimonio mismo de los contemporáneos. Toda narracion histórica, en efecto, ha sido divulgada, y por consiguiente ha entrado en el público dominio, mucho más sin comparacion, que el mero relato de los testigos de oídas sometido á la censura de sus contemporáneos: si, pues, esa narracion, aceptada primitivamente por los contemporáneos de los hechos en ella referidos, ha pasado luego á la posteridad sin contradiccion alguna, ó cuando ménos sin ninguna que sea racional; esa narracion digo, no consiente duda ni sospecha alguna sobre la verdad de los hechos en ella consignados; porque no cabe en lo racional suponer que nadie arroje entre sus contemporáneos un relato mentiroso de hechos coetáneos sin que alguien se levante á denunciar la impostura.

11. Aquí los sectarios del pirronismo histórico nos dan por imposible el conocer con suficiente certeza la integridad y autenticidad de los libros históricos, y concluyen que por lo mismo no puede otorgárseles autoridad alguna; pues muchas historias, dicen, que primitivamente ha tenido todo el mundo por auténticas, se ha visto posteriormente que son apócrifas; y de hecho, las variantes mismas que hallamos en los manuscritos é impresos de un mismo libro, nos muestran las graves alteraciones que las obras de los antiguos han ido padeciendo.—Los hechos en que esta argumentacion se funda, léjos de disminuir el valor de la historia, á nuestro entender le acrecientan; porque si la crítica moderna es poderosa á descubrir la falsedad en algunos escritos, por eso y en eso mismo confirma la veracidad de otros en quienes no haya podido hallar nota alguna que los arguya de falsos; y si probando lo apócrifo de aquellos, da muestras de perspicacia, negando la autenticidad de estos, la dará de demencia. ¿Cuánta mofa en efecto no cayó sobre aquella extravagancia del P. Arduino, que por otra parte era un hombre de portentosa erudicion literaria, cuando se empeñó en que los versos de Virgilio y Horacio eran

produccion de oscuros monjes de la Edad Media? Concluylamos, pues, que con la propia mano que la critica desautorize y condene al olvido las obras apócrifas, confirma y realiza por ende la autoridad de las legítimas: las propias normas que la sirvan para demostrar lo apócrifo de unas obras, la obligan á confesar paladinamente lo auténtico de las demas. Porque, no hay remedio; ó esas normas son inconcusas, ó no: si no lo son, carecen de todo valor para demostrar la falsedad de una obra; y si lo son, entónces valen plenamente para demostrar la autenticidad de las obras que á esas normas resulten ajustadas. Si hay signos seguros para conocer lo falso, necesariamente los hay para conocer lo verdadero.

Las mismas reflexiones podemos aplicar al argumento fundado en las alteraciones que, por causa del largo trascurso de tiempo y la multiplicacion de ejemplares, puedan hallarse en una obra; pues en el hecho y por el hecho mismo de ser muchos los manuscritos, procede estimar auténtico aquello en que todos concuerden, porque no cabe en lo racional suponer que todos yerren igualmente acerca de un mismo y solo punto. De consiguiente, si lícito puede ser el dudar de aquellas circunstancias de los hechos respecto á las cuales se vea gran variedad en los manuscritos ó impresos, necesario es tambien prestar entero crédito á las partes sustanciales en que á todos se los halle conformes. Y en verdad, á poco que se examine las variantes de las obras clásicas, se hallará que nunca recaen sino sobre circunstancias accidentales; y bien puede asegurarse que no hay libro alguno importante entre los conocidos cuyo texto se haya adulterado hasta el punto de que todos sus ejemplares se contradigan en lo esencial.

ARTÍCULO II.

Del consentimiento del comun de los hombres, y del de los doctos.

12. Con el testimonio humano, de que acabamos de hablar, enlazase lógicamente el comun sentir de los hombres en general, y el de los sábios en particular. Mirado en efecto el testimonio humano con relacion á una verdad en que todo el género humano crea, llámasele *consentimiento universal*, y mirado con relacion á una especial verdad proclamada por los sábios, llamóle *Genove-*

si (1) *comun sentir de los doctos* (2). Uno y otro medio merecen atención del filósofo, ora por el uso continuo que de ellos se hace, ora por el valor que entrambos tienen, ya para corroborar una verdad, ya para descubrir un error. Médicos, jurisconsultos, filósofos y naturalistas, en lecciones y libros suelen efectivamente corroborar sus propias opiniones con las sentencias de los sábios; especialmente el filósofo y el jurisconsulto, que estudian más de cerca la naturaleza humana, cuando quiera que se trata, ora de demostrar el acuerdo entre una verdad y la naturaleza racional y moral del hombre, ora de combatir en calidad de inmoral y erróneo algo contrario á los sentimientos más nobles de la especie humana, recurren de ordinario al consentimiento universal. Pues ahora pregunto ¿de dónde se deriva esta autoridad del comun sentir de los hombres en general y de los sábios en particular? ¿qué condiciones ha de tener la materia sobre que recaiga ese comun sentir de los hombres en general ó de los sábios en particular para que se la deba estimar como verdadera? Tales son los puntos que sumariamente me propongo ilustrar.

13. Si consultamos á la historia, vemos claramente que los más grandes filósofos antiguos, griegos y latinos, tuvieron siempre como un criterio de verdad el consentimiento universal de los hombres; pero el escepticismo flamante y la desaforada crítica de los tiempos modernos, que tan encarnizada guerra han movido contra todo criterio de verdad, no han querido respetar ni aun ese tampoco. El famoso Pedro Bayle, que en su *Diccionario histórico-crítico*, ha ido sembrando sucesivamente de dudas el campo de todos los principios y de todos los hechos (3), no dejó de acumular también sofismas contra ese medio de conocer: parecióle que las erradas opiniones de los antiguos pueblos acerca de la astronomía, la religion y otros ramos del saber humano, eran otros tantos argumentos contra la autoridad del comun sentir de los hombres (4). Pero digamos nosotros, porque así es justo, que este

(1) *Art. Lógico-crítico*, c. 3, lib. III, § 10, Venecia 1767.

(2) Con esta misma locucion se expresa elegantemente la misma idea desde los tiempos clásicos de la literatura castellana. (*N. del T.*)

(3) El carácter singular del escepticismo de Bayle ha sido muy atinadamente calificado por DEGERANDO, *Hist. comp. des systemes*, etci., 2.ª ed., c. XVIII, t. III, p. 185-187.

(4) *Continuation des pensées sur les comètes*, § 4, 8, 13, 30-33.

común sentir debe tenerse por seguro indicio y criterio recto de verdad.

14. Advirtamos ante todo que, para tener el consentimiento del género humano por indicio recto de verdad, no es necesario interrogar á todos y á cada uno de los hombres, sino averiguar cuáles hayan sido en general las doctrinas de los sábios y la creencia de los pueblos; es decir, que lo necesario para erigir en criterio de verdad ese consentimiento, es que se le halle ser *constante* y *universal*, pues comprobados en él estos dos caracteres, ya su legitimidad no se puede poner en duda. Allí donde se vea un efecto permanenté, uniforme y universal, procede atribuirle á una causa dotada de los mismos caracteres, pues no cabe que un efecto deje de ser proporcionado á su causa. Cuando quiera, por tanto, que veamos un hecho realizarse universal, constante y uniformemente entre hombres apartados por largo espacio y tiempo, de costumbres, leyes, pasiones é ideas diversas, podemos concluir que ese hecho tiene su origen en la naturaleza humana, la cual á despecho de variedades accidentales, individuales ó locales, es una é idéntica en todos los hombres. Por consiguiente, el consentimiento universal y perpétuo de los hombres acerca de una cosa cualquiera débese tener como inmediato efecto de la naturaleza humana; y ¿quién dirá que siendo tal, pueda ser falaz ó ilusorio? ¿no es indudable que cuando la naturaleza obra libre y exenta de toda modificación accidental é individual, su operación es siempre recta, porque es conforme á las leyes que de su Autor ha recibido? (1)

Si ahora nos remontamos á las primeras causas de quienes suele depender el universal consentimiento de los hombres, le veremos legitimado por un nuevo título. Buscando la escuela de Reid el inmediato origen de consentir los hombres en algunas verdades, atribúele á no sé qué facultad instintiva, colocada en medio de los sentidos y de la razón; pero ya en otro lugar hemos demostrado que el hombre no tiene semejante facultad intermedia, cuyo modo de obrar sería contrario á la naturaleza del hombre mismo. No: en el hombre no hay otras facultades cognitivas sino los sentidos y la razón; aquellos como potencia que

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. II, c. 34. De aquí la máxima ciceroniana: «De quo omnium natura consentit, id verum esse necesse est.» *De Natura Deorum*, lib. I, c. 17.

percibe los hechos; ésta como potencia que penetra en lo íntimo de la verdad. Por consiguiente, el juicio común de los hombres acerca de algunas verdades, no puede proceder sino del uso natural que hagan de su razón; la cual, por su misma constitución nativa, puede emplearse en las verdades fácilmente perceptibles, es decir, en aquellas que pueden ser conocidas cuando quiera que la razón no esté perturbada por obstáculo intrínseco alguno, como por ejemplo: que *el todo es mayor que cada una de sus partes*; que *todo efecto supone una causa*, y otros principios de la misma índole, cuyo conocimiento se obtiene mediante el uso natural de la razón, y que por tanto debe ser común á todos los hombres, y puede ser de todos alcanzado fácil y concordemente. Primera causa, pues, del consentimiento universal de los hombres es la facilidad de los juicios, inmediatos ó mediatos, que la humana razón forma con su propia virtud nativa: y como quiera que, según antes de ahora lo hemos demostrado, el entendimiento no puede errar acerca de los principios inmediatos, ni acerca de aquellos otros que, si bien sólo mediatos, se deducen como por sí mismos de los inmediatos; de aquí que la autoridad del universal consentimiento de los hombres esté legitimada y confirmada por la misma causa primera de quien procedé.

Pero no todos los juicios en que los hombres suelen estar de acuerdo, pueden tenerse como derivados de esa misma causa, porque indudablemente hay varios juicios en que todo el género humano está de acuerdo, y que sin embargo, nada tienen de fáciles ni de óbvios: por ejemplo, la inmortalidad del alma. Verdad es esta unánimemente profesada por todo el género humano, pues en efecto, no se ha conocido nación alguna, ni aun la más ruda y bárbara, que haya dejado de simbolizarla explícita ó implícitamente en sus ritos; y sin embargo, las razones demostrativas de esta verdad, léjos de ser fáciles ni óbvias, son asunto de prolijas disputas aun entre los mismos sábios, pues no han faltado algunos, como por ejemplo Campanaccio, que erradamente han enseñado ser imposible demostrar esa verdad con pruebas racionales, y otros que con Duns Scoto no han dado más valor á las razones alegadas en pró de la misma verdad, que el de meramente probables (1). Advertido esto, pregunto ahora: ¿cuál será la causa del consentimiento universal de los hombres acerca de estas verdades

(1) De esto hablaremos en la *Antropología*.

de no fácil deducción, y cuyo conocimiento, por consiguiente, no puede atribuirse á la virtud nativa de la humana inteligencia? Pues respondo que esa causa no es otra sino *la Revelacion primitiva*, que más ó ménos adulterada, ha llegado á noticia de todas las naciones, y que, por don especial de Dios, se conservó íntegra y pura en el pueblo judaico. Aun sin consultar al *Genesis*, que además de inspirado por Dios, es el libro más antiguo en que pueda indagarse la primitiva historia del género humano, basta la razon para comprender la necesidad de esa tradicion primitiva; pues por un lado, es indudable que el género humano no habria podido subsistir sin las verdades relativas á la naturaleza y perfecciones de Dios, y á los fines del hombre mismo; y por otra parte, no es ménos cierto que el conocimiento de estas verdades requiere prolijo estudio, meditacion detenida y grande esfuerzo de lógicas deducciones, que no pueden ser sino fruto de continuado ejercicio intelectual. De aquí que el hombre no hubiera podido por sí solo alcanzar esas verdades sin mezcla de errores, y aun es muy de creer que con las solas fuerzas de su razon, ni habria siquiera pensado en que tales verdades existian, sobre todo tratándose de los hombres primitivos, ignorantes de todas las cosas, embargados por las impresiones sensuales y por los estímulos del instinto, y ocupados incesantemente en proveer al sustento de su vida material. Pues á esta imposibilidad *moral* de la razon del hombre suplió Dios misericordioso revelando á nuestro primer padre cuanto le era necesario para vivir, mucho más, hallándose, como lo estaba, destinado para ser progenitor y maestro de toda la familia humana (1). Esta necesaria tradicion primitiva llegó á noticia de todas las naciones, bien que en todas, excepto el pueblo judaico, se adulterase y corrompiese, merced al predominio de una imaginacion exuberante y de un escueto naturalismo. Y que esa tradicion se comunicó universalmente, pruébalo la historia profana lo propio que las sagradas letras, pues no hay, en efecto, doctrina alguna religiosa, ni monumento ni filosofema de las naciones gentiles, que no sean parodia más ó ménos explícita de la primitiva tradicion; así es que en todas ellas sus antiguos libros se denominan *sagrados y tradicionales*. Pues bien; el consentimiento universal de los hombres, en cuanto con

(1) CONS. ORÍGENES, *Cont. Celsum*, lib. IV, c. 79-80; y SANTO TOMÁS, I, q. XCIV; y *Qq. Disp., De Ver.*, q. XVIII, a. 4.

esa primitiva tradicion se enlaza, recibe de ella un nuevo título de legítima autoridad.

15. Y no se nos oponga el hecho de haberse adulterado y corrompido esa tradicion primitiva en los pueblos gentiles; pues como quiera que esas alteraciones y corrupciones son diversas al tenor de las diversas pasiones, costumbres y vicisitudes políticas de los varios pueblos, no presentan los caracteres de universalidad ni constancia, y por consiguiente en ellas no fundamos nosotros la legitimidad del consentimiento del género humano, que sólo en aquello que sea universal y constante, puede ser enlazado con el origen primitivo del hombre. De aquí que no deba darse valor á las tradiciones gentílicas que lleven el sello de una secta ó raza especial, sino á aquellas cuyo origen se vea universalmente remontarse hasta la cuna del género humano.

Se nos replicará que si el consentimiento del género humano hubiera de tejerse por autoridad legítima, habria que estimar verdaderas innumerables fábulas y opiniones absurdas, tales como, por ejemplo, el panteísmo, que más ó ménos explícitamente constituyó el fondo de las teogonias de todos los pueblos gentílicos; y el politeísmo, y la adoracion de los astros, y la adivinacion, y la universal creencia que ántes de Copérnico se tenia de que el Sol giraba al derredor de la tierra.—Á esto respondo: 1.º que el dogma de la Creacion era más bien ignorado que combatido por los filósofos gentiles, miéntras que constituia una de las creencias fundamentales de los monoteístas antediluvianos, en quienes esa creencia se habia mantenido firme, gracias á la longevidad de los Patriarcas; esto sin contar con que el pueblo hebreo la profesó universalmente (1). 2.º En cuanto al politeísmo, no ha sido jamas universalmente consentido por el género humano, pues, en primer lugar, sabido es que hasta el Diluvio se profesó universalmente el dogma y el culto de un solo Dios; en segundo lugar, este dogma y culto se perpetuó en la nacion hebrea; y en tercer lugar, el politeísmo fué mermando desde la predicacion del Evangelio, y no encontró asilo más que en pueblos bárbaros

(1) No hay sino leer aquella exhortacion que la madre de los Macabeos dirige al último de sus hijos para animarlo al martirio: «Peto, nate (le dice) ut aspicias ad Coelum et terram et ad omnia quæ in eis sunt, et intelligas quia ex nihilo fecit illa Deus et hominum genus.»—Machab., lib. 11, c. 7, v. 28.

é incultos; de todo lo cual resulta que no ha tenido jamas los caracteres de universalidad y constancia, necesarios para que el consentimiento universal se estime autoridad legítima. 3.º En cuanto al arte divinadorio y á la adoracion de los astros, tampoco han sido jamas creencia comun del género humano; pues aparte de que el pueblo hebreo las tuvo y condenó siempre como fabulosas é impías, notorio es que los mismos sábios gentílicos las despreciaban (1). 4.º Por último, en cuanto á la comun creencia de que el Sol girase alrededor de la tierra, salvo que no está bien averiguado si Copérnico fué verdaderamente el inventor de la doctrina contraria, (2) es de todos modos una alegacion que nada prueba contra la autoridad del consentimiento universal del género humano; pues, en primer lugar, nótese que aun ahora mismo, cuando tanto han adelantado las ciencias naturales, el descubrimiento de Copérnico no ha sido elevado todavia á la dignidad de tésis, sino que los doctos la toman en cuenta como hipótesis y nada más. Pero, aun cuando constase con toda certeza la doctrina copernicana, ¿qué resultaria de aquí contra los antiguos porque creyesen lo contrario? Nada más sino que *ignoraban* la verdad acerca de esta materia; ¿y la *ignorancia*, es por ventura el *error*?—Concluyamos, pues, que el consentimiento universal del género humano es un medio seguro de conocer, y que nada valen los sofismas alegados para desvirtuarle.

16. Otra fuente extrínseca de certeza es el *comun sentir de los doctos*. El hombre naturalmente respeta á los que estima versados en cualquier ciencia ó arte, y la razon justificativa de este respeto es muy fácil y obvia (3). «Natural nos es creer, decia ya »Ciceron, que cuántos nos aventajan en ingénio ó virtud, como »que son de naturaleza excelente, penetran mejor que nosotros la »potencia de la naturaleza» (4). Pero esta autoridad de los sábios no es de suyo tan inconcusa ni universal como la del comun sentir de los hombres, sino que un valor tiene para los indoctos, y

(1) Véase á БОССКК, *Disp. de platonico systemate caelestium globorum, et de vera indole astronomie philolaica*, Heidelbergæ, 1810; y MARTIN, *Etudes sur le Timée de Platon*, not. XXXVII, t. II, p. 86 y sigg., ed. cit.

(2) Cons: CICERON, *De Div.*, lib. II, c. 47.

(3) En cuanto á la autoridad que los griegos concedian á esta fuente de certeza, léase á SEXTO EMPÍRICO. *Adv. Phys.*, lib. I sect. 65.

(4) *Dispp. Tuscul.*, lib. I, c. 15.

otro para los doctos. Los indoctos, por lo mismo que carecen de la necesaria cultura, y de normas ciertas para descubrir y definir la naturaleza de las cosas que constituyen materia especial de una ciencia ó de un arte, deben pura y simplemente reputar autorizadas las sentencias de los doctos; y esta fe nada tiene de ciega ni de irracional, pues que se funda en el racional y justo principio de que quien ve mejor la verdad, tiene derecho á dictarla. Mas no así respecto de los doctos, porque éstos, en el hecho mismo de poseer los medios necesarios para investigar la naturaleza de las cosas, no deben aceptar las ajenas sentencias sino en cuanto las hallen conformes á razón (1): esto se entiende, por decontado, tratándose de doctos en una misma ciencia, pues que tratándose de ciencias diversas, los doctos mismos pueden prestar fe á la autoridad de las conclusiones demostradas respecto de ciencias en que ellos sean indoctos. Esto advertido, hé aquí ahora las reglas del valor que reciprocamente deben dar los doctos á su autoridad: 1.^a Las sentencias de los sábios deben aceptarse como legítimas mientras no haya fundamento racional para creerlas falsas, y por consiguiente debe desechárselas cuando quiera que se las vea ser tales (2). La razón de esto consiste en que la autoridad de los sábios no tiene valor sino en cuanto es medio para transmitir la verdad, y por consiguiente, cuando quiera que contradiga este su fin, no puede ejercer imperio sobre la razón, porque á la razón nada puede dictarse que no sea conforme á la verdad (3). 2.^a Todo sabio es juez competente en su ciencia, privativa, y sólo respecto de ella tiene derecho á que se le estime autorizado. 3.^a Un sabio debe reconocer autoridad en las sentencias de otros cuando él con su propio discurso no alcance ni á demostrarse que son verdaderas ni á

(1) Toda esta doctrina se ve confirmada en el siguiente pasaje de SAN AGUSTIN: «Ad descendum dupliciter ducimur: auctoritate ac ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est. Aliud est enim quod in agendo antepositur; aliud quod in appetendo æstimatur. Itaque, quamquam bonorum auctoritas imperitæ multitudini videntur salubrior, ratio vere aptior eruditibus.»—*De Ordine*, lib. II, c. 3.

(2) «Doctrina ostenditur esse vera ex hoc quod consonat rationi.»—SANTO TOMÁS, la 2.^a, q. CXVIII, á 1.

(3) Por esto dice SANTO TOMÁS (1, q. 1, a. 8, ad. 2), que todo argumento fundado en la autoridad humana, es debilísimo en comparación del que se funde en la evidencia.—CONS. además ALBERTO MAGNO, *Periherm.*, lib. I, tract. I, c. 1.

descubrir que sean falsas. Fundado en esto dijo muy bien Galileo que «las opiniones de los antiguos no han de ser desechadas livianamente, sino que se las debe someter á detenido exámen para ver si son ajustadas á la norma de la naturaleza» (1).

17. Pero ninguno de estos criterios de certeza, intrínsecos y extrínsecos, cuya incuestionable autoridad dejamos demostrada hasta aquí, posee títulos de legitimidad comparables á los de las verdades reveladas: ninguno de esos criterios, en efecto, estará jamás á salvo de la falibilidad de la humana razon: si pues hallamos una fuente de verdad generadora de una certeza tal que ni aun imaginarla quepa falible en ningun caso, habremos hallado un criterio con el cual ningun otro pueda competir. Pues esa fuente es la Revelacion divina; y lo es, porque el asentimiento que á las verdades reveladas se presta, tiene por base y razon la infalibilidad misma de Dios que las ha revelado. La revelacion por consiguiente, no sólo es un legítimo criterio de certeza, sino que á todos los demas se aventaja con la superioridad de lo que siempre y necesariamente es infalible respecto de lo que alguna vez puede no serlo.

Compendiando, pues, en breve fórmula la teoría expuesta acerca del criterio de la verdad, diremos que el principio *intrínseco de certeza* consiste en la *evidencia ontológica y objetiva*; y el *extrínseco* puede fundarse en el *testimonio humano*, en el *consentimiento universal de los hombres*, en el *común sentir de los sábios* y en la *Revelacion divina*. Tal fué la doctrina respecto del particular profesada por todos los escolásticos, que léjos de ser tan ajenos como vulgarmente se cree á los preceptos metódicos, supieron, muy por el contrario, definir y aplicar á sus especulaciones aquel criterio de verdad que únicamente puede poner entre la libertad filosófica de la razon individual y los derechos de la autoridad aquella conciliacion tan en vano buscada por otras escuelas.

(1) Antes que Galileo, ya Roger Bacon, cuya pericia en ciencias naturales tanto encarece Humbold (*Discusion critica sobre los progresos de los historiografos del Nuevo Mundo* (en aleman), t. I, p. 69, Berlin 1852), habia establecido la misma regla.—Cons. *Opus majus*, part. 1, c. 7, p. 10-11, ed. Jebb, Londini 1733.

descubrir que sean falsas. Fundado en esto sólo muy bien (tal vez) que las opiniones de los antiguos no han de ser desechadas livianamente, sino que se las debe cometer á detenido examen para aver si son ajustadas á la norma de la naturaleza. (H. ...)

17. Pero ninguno de estos criterios de certeza, intrínsecos y extrínsecos, cuya incuestionable autenticidad llamamos hemostasia hasta aquí, posee títulos de legitimidad comparables á los de las verdades reveladas: ninguno de esos criterios, en efecto, está tan unido á salvo de la falibilidad de la humana razón, así como hallamos un frente de verdad generadora de una certeza tal que ni aun trascurando quepa tal vez en ningún caso, hábramos hallado un criterio con el cual ningún otro pueda competir. Pues sea fiero lo que sea la Revelación divina; y lo es, porque el asentimiento que á las verdades reveladas se presta, no se por base y razón la infalibilidad misma de Dios que las ha revelado. La revelación por consiguiente, no sólo es un último criterio de certeza, sino que á todos los demás se aventaja con la superioridad de lo que siempre y necesariamente es infalible respecto de lo que siempre puede no serlo.

Comparamos, pues, en breve, formula la teoría expuesta acerca del criterio de la verdad, diremos que el principio intrínseco de certeza consiste en la evidencia analítica y objetiva; y el extrínseco puede fundarse en el testimonio humano, en el consenso humano, en los dogmas en el consenso de los sabios, y en la Revelación divina. Tal es la doctrina respecto del principio de certeza por todos los escolásticos, que lejos de ser tan agenos como vulgarmente se cree á los preceptos metodológicos, sirven, muy por el contrario, de norma y guía á su ejecución. Mas aquel criterio de verdad que únicamente puede poner entre la libertad filosófica de la razón individual y los derechos de la autoridad es aquella convicción tan en vano buscada por otros autores.

(1) Antes que Gallio y Robert Bacon, cuya herencia en ciencias naturales tanto encarece Humboldt (Discurso leído sobre los progresos de las ciencias físicas en el Museo de Viena en el año 1822, Berlín 1823) había establecido la misma regla.—Com. Opus mathematica, part. 1.º, p. 10. H. de J. (Londini) 1733.

filosofía subjetiva, tiene su raíz en el que versa sobre la esencia del hombre, como quiera que si bien la esencia del alma no se nos muestra sino en cuanto conocemos sus operaciones propias, es indispensable que respectivamente al conocer las operaciones del alma humana con vive **COSMOLOGIA.** Y así resulta que ser, porque proporcionalmente necesariamente todo efecto á su causa. Y toda operación á su respectiva naturaleza agente, natural es que el conocimiento de la índole de las operaciones del alma sirve de puente al conocimiento de su esencia. Y respectivamente, como respectivamente, es posible conocer bien y perfectamente la índole de sus operaciones, siendo tal y tan estrecha la conexión entre el problema del mundo material y tan estrecha la conexión entre el problema del mundo espiritual.

Con los sentidos percibimos lo material y concreto; con el entendimiento conocemos su esencia y la juzgamos; la conciencia nos atestigua la existencia del *yo* real; la razón, apoyada en el principio de causalidad, nos eleva, por último, á conocer á Dios como causa de lo finito. El *mundo material*, *Dios* y el *hombre*: hé aquí, pues, los tres grandes objetos de la Filosofía.

Para dos fines tiene el filósofo que investigar estos tres objetos: primero, para explorar la vía que nuestra inteligencia recorre en el conocer el mundo, al hombre y á Dios; segundo, para estudiar estos tres objetos en sí mismos, examinando los principios que respectivamente constituyen su ser, en cuanto pueden manifestárenos á la luz de la recta razón. El primero de esos fines de la especulación filosófica constituye la materia propia de aquella parte de la filosofía denominada *sujetiva*; el segundo es asunto especial y propio de la *filosofía objetiva*. Hemos tratado hasta aquí de la primera de esas filosofías; tócanos ahora tratar de la segunda.

Comprendiéndose bajo el nombre de *filosofía objetiva* cuanto la humana razón puede inquirir acerca del mundo material, del hombre y de Dios, surgen de aquí tres ciencias diversas, que toman su denominación respectiva del objeto privativo de cada cual. Así pues, á la ciencia que trata de Dios, llámase la *Teodicea*; á la que trata del hombre, *Antropología*, y á la que trata del mundo material, *Cosmología*.

¿Cuál de estas ciencias debemos estudiar primero? Parece al pronto que debiera ser la *Antropología*, como anillo que próximamente enlaza la filosofía objetiva con la subjetiva; pues que efectivamente el problema del humano conocer, materia propia de la

filosofía subjetiva, tiene su raíz en el que versa sobre la esencia del hombre, como quiera que si bien la esencia del alma no se nos muestra sino en cuanto conocemos sus operaciones propias, es indudable que recíprocamente el conocer las operaciones del alma ilumina con viva luz el conocimiento de su esencia. Y así tenía que ser, porque proporcionándose necesariamente todo efecto á su causa, y toda operacion á su respectiva sustancia agente, natural es que el conocimiento de la índole de las operaciones del alma sirva de puente al conocimiento de su esencia, y que recíprocamente, conocida ya la esencia del alma, sea posible conocer plena y perfectamente la índole de sus operaciones. Siendo tal y tan estrecha la conexion entre el problema del humano conocer y el de la esencia del alma, lógico al parecer sería que, resuelto ya en la filosofía subjetiva el primero de esos problemas, pasásemos inmediatamente al segundo, investigando la naturaleza del hombre, y por consiguiente, que comenzásemos esta parte de la filosofía objetiva por el estudio antropológico. Pero graves razones me aconsejan empezar por la *Cosmología*: diré las principales.

Tengo ante todo una razon de método, fundada en la naturaleza misma del camino que nuestra mente recorre en el conocer el sér de las cosas. Como quiera en efecto que, segun ya lo habia observado Vico, (1) primero es sentir las modificaciones de los cuerpos, y despues entra el reflexionar en las del alma, de aquí que primero sea examinar el problema relativo á la naturaleza del mundo material, por lo mismo que los cuerpos son primer asunto de nuestra aprension cognoscitiva. La escuela jónica, primera de las filosóficas de Grecia, dió á este procedimiento científico un testimonio y confirmacion tanto más elocuentes cuanto que le adoptó más bien siguiendo las indicaciones de la naturaleza que las reglas de método alguno preconcebido (2). Pero ade-

(1) *Principii di una Scienza Nuova*, lib. III, c. XXI, t. IV, p. 191, ed. cit.

(2) CONS. DEGERANDO, *Hist. de la phil.*, part. II, c. 12, t. III, p. 439, 1.^a ed.; y MALLRT, *Histoire de la phil. jonienne*, *Introd.*, p. 30, Paris 1842; y ZEVORT, *Anaxagore*, part. I, p. 95, Paris 1843. Hé aquí cómo SANTO TOMÁS da razon del procedimiento científico seguido por los Jónicos: «Respondeo dicendum, quod secundum ordinem cognitionis humanae processerunt antiqui in consideratione naturæ rerum; unde cùm cognitio

mas de esta razon de método, hay otras intrínsecas de no escasa valia. Compuesto como lo está el hombre de cuerpo orgánico y alma racional, forzoso es estudiarle al tenor de la unidad sustancial del compuesto resultante de esos dos principios; pero ¿y cómo investigar la índole de esta union del alma con el cuerpo sin conocer ántes la esencia y propiedades de los cuerpos en general? Para conocer la índole de esa union, forzoso es conocer ántes qué propiedades comunique al cuerpo el alma que le *informa*; pero esto no puede lograrse sin saber ántes qué cosa es en sí mismo el cuerpo. Además, todo cuerpo *animado*, en el hecho de ser tal, llámase y es *vivo*; pero la *vida* es un hecho que se nos muestra, no sólo en el hombre, sino en otros muchos seres que forman una cadena no interrumpida, á contar desde las imperfectas propiedades vitales del musgo y del líquen hasta el altísimo grado de perfeccion con que esas propiedades se nos muestran en el hombre; ¿cómo, pues, estudiar el modo en que el alma vivifica al cuerpo, sin saber qué cosa sea la vida en general, junto con el principio de quien se deriva, y con las varias clases de seres en quienes se manifiesta? ¿Y no es una pertenencia de la *Cosmología* esta investigacion?

Indicado con esto el por qué las investigaciones cosmológicas deben preceder á las antropológicas, determinemos ahora el objeto propio de la *Cosmología*, y señalemos su vínculo de enlace con la *Teodicea*.

Cosmología, su propio nombre lo dice, significa *ciencia del mundo*, ó séase del *cosmos*, palabra griega que Pitágoras usó el primero para expresar lo que nosotros llamamos *mundo* (1). Comprendiéndose bajo este nombre la totalidad de los seres *vivientes* y *no vivientes*; y entre los primeros, los *vegetales*, *sensitivos* y *racionales*, parece que materia de la *Cosmología* deben ser todos

humana á sensu incipiens in intellectum perveniat, priores philosophi circa sensibilia fuerunt occupati, et ex his paulatim in intelligibilia pervenerunt.—(De Pot. Dei, q. III, De Creatione.) Por esto aquellos filósofos fueron apellidados *naturales*, ó *físicos*. JONS. SCHAUBACH, *Anaxagoræ Clazomeni Fragmenta*, p. 35, Lipsiæ 1827.

(1) CONS. AQUILES TACIO, *Introd. aux Phén. d' Aratus*, c. 5, p. 86, Florence 1567. Por esto dijo Plinio: «Quem Græci Kosmou nomine ornamentum appellavere, eum et nos perfecta absolutaque elegantia mundum dicimus.»—*Hist. nat.*, lib. II, c. 14.

ellos, y por consiguiente también el hombre; de donde resulta que parte de esa ciencia debiera ser la *Antropología*, ó sease la *ciencia del hombre*. Así lo pensaron sin duda, con Aristóteles, los escolásticos, cuando trataban del hombre á continuación de la *Física*, ciencia en cuyos dominios contaban ellos las investigaciones cosmológicas; por donde se vé, dicho sea de paso, que cuando Kastus (1) censuró al filósofo de Estagira por este procedimiento, dió muestras de haberle entendido mal. Por otro lado, la *Cosmología*, como una parte que es de la filosofía, ha de estudiar las últimas razones de su materia propia; y es así que las últimas razones del mundo, materia propia de la *Cosmología*, han de derivarse de la esencia misma de los seres del mundo, y del acto que los ha creado, porque, si bien este acto es extrínseco al mundo, contiene sin embargo la última razón de su ser y de su fin (2); luego la *Cosmología*, en cuanto son parte de ella las investigaciones que miran á Dios como á causa eficiente del mundo, deberia ser una parte de la *Teodicea*. Tal en efecto deberia ser la extensión propia de la ciencia cosmológica, y tal el lugar que debiera dársele respecto de las demas partes de la filosofía.

Pero los filósofos modernos, al dividir y ordenar las partes de la filosofía, no han señalado á la *Cosmología* tan extensos dominios, pues conformes en que tan absurdo es separar de la Teodicea la *Cosmología* como proclamar independiente de Dios el mundo, profesan sin embargo que, si bien en lo tocante á las especiales investigaciones cosmológicas, imposibles de resolver sin el supuesto previo de la existencia de Dios y de sus divinos atributos, es necesario presuponer noción de muchas verdades que constituyen privativo asunto de la *Teodicea*, no por eso es necesario demostrarlas previamente y de propósito, ni por consecuencia, que se haya de estudiar la *Teodicea* antes que la *Cosmología*. Yo me adhiero á esta opinión, en primer lugar, porque efectivamente el natural proceso del humano conocer exige que se estudie antes que Dios el mundo, ora porque éste nos es más óbvio, ora porque nos sirve de escala para remontarnos á Dios; y en segundo lugar, porque en virtud misma del *sincretismo de la naturaleza*, ó sease de aquel intrínseco y natural enlace que los seres tienen entre sí, no hay

(1) *De la Psychologie d' Aristote*, part. II, c. II, p. 294-295 y sigg., París 1848.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, *Met.*, lib. V, lect. I.

más remedio sino que cada parte de la filosofía presuponga demostradas muchas verdades que no puedan serlo de propósito sino en su propio y especial tratado científico. Acomodándome yo, pues, á este punto de vista de los filósofos modernos, y restringiendo en consecuencia el objeto de la *Cosmología* á los principios constitutivos del mundo material, la defino así: *ciencia de las últimas razones intrínsecas y extrínsecas del mundo corpóreo.*

CAPÍTULO PRIMERO.

DE LA SUSTANCIA DE LOS CUERPOS.

ARTÍCULO I.

Expónese tres sistemas acerca del particular.

1. Constituyendo privativo asunto de la *Cosmología* el mundo material, fácilmente se comprende que la primera investigación cosmológica debe versar acerca de la *esencia de los cuerpos.*

Investigar la esencia de los cuerpos equivale á investigar sus esenciales principios, ó sease *elementos*, pues que *esencia* llámase en general á lo resultante de uno ó más principios esenciales. Investigación es esta muy árdua sin duda, como ya bien lo prueba la disidencia misma que acerca del particular existe entre filósofos antiguos y modernos; pero cabalmente por lo mismo, trataremos de proceder con método riguroso y exacto, camino único para llegar al término de toda investigación, y mucho más si es de suyo árdua y prolija. Guardémonos ante todo, de incurrir en ninguno de los dos opuestos sistemas, y ámbos exclusivos, que acerca de este asunto se disputan la verdad, á saber: el *empirismo* y el *idealismo*. Según los empíricos, para conocer la esencia de los cuerpos, basta la observación, ora sea la que espontáneamente nos ofrece el mundo corpóreo, ora la que artificialmente se pueda intentar; es decir que para los empíricos, esta cuestión pertenece al dominio de las ciencias físicas y químicas, y de consiguiente se la puede resolver por los mismos medios de que estas ciencias se valen. Entretanto los idealistas quisieran descubrir *a priori*, es decir, independientemente de todo experimento, la esencia y las leyes del mundo físico. Los empíricos, por cuanto no aceptan

otro medio científico sino la observación, ó seáse la experiencia, apellidarse con el calificativo de *experimentales*, mientras los idealistas, para distinguirse de los empíricos, se dan á sí propios el fastuoso nombre de *físicos especulativos*. Los unos y los otros son incapaces de resolver esta grave cuestión sobre los principios esenciales de los cuerpos.

2. Comenzando por los empíricos, digamos, en primer lugar, que si bien toda averiguación respecto de los elementos de los cuerpos sirve para ilustrar grandemente la química, la física y todas las demás ciencias de ellas derivadas, no es sin embargo materia ni incumbencia propia de ninguna de ellas. Las ciencias físicas, tales al ménos como se las cultiva hoy, son meramente experimentales, y no traspasan por tanto el confin de los fenómenos sensibles: su oficio propio se limita á discernir, clasificar y reducir á leyes generales los fenómenos que les ofrece la observación espontánea ó artificial, y por consiguiente, ni de su competencia es otra cosa sino contemplar los fenómenos sensibles y sus leyes, ni para su uso cuentan con otros instrumentos más que la observación y el raciocinio inductivo, por cuyo medio se puede erigir en leyes los hechos observados. Y es así que la investigación sobre la esencia de los cuerpos nada tiene que ver con la que versa sobre esas leyes físicas, sino que versa sobre los principios esenciales, de quienes, como de propio fondo intrínseco, inmutable y universal, se engendran las mismas leyes físicas de los cuerpos; luego la investigación sobre la esencia de los cuerpos es hipérfísica, está sobre la física, porque comienza cabalmente allí donde las investigaciones físicas nada tienen ya que hacer.

Y si la investigación sobre los elementos de los cuerpos no incumbe á las ciencias físicas, dicho se está que no sirven para ella los medios de que los empíricos se valen. No: la esencia de los cuerpos no puede ser conocida ni mediante la natural experiencia de los sentidos, porque los sentidos no perciben las esencias, ni mediante tampoco la experiencia química y artificial, porque no cabe observar con instrumentos físicos ni químicos cosas que no se pueden ver con los ojos ni tocar con las manos, como sucede cabalmente á los principios constitutivos de los cuerpos. Y si se dudare de esta impotencia de la física para resolver el presente punto, ahí está la historia misma de la filosofía que abonará nuestro aserto: véase sino lo sucedido á los filósofos de la escuela

jónica cuando queriendo hallar por medio de observaciones físicas los principios esenciales del mundo corpóreo, se quedaron sin noticia alguna sobre la esencia de los cuerpos, y solamente lograron conocer algunos fenómenos sensibles y algunas leyes del orden material: de aquí el dicho de Aristóteles (1), sobre que los primeros filósofos, por haberse desentendido de la causa formal y esencial de los cuerpos, no llegaron á conocer sino la causa material, es decir, aquella *materia* informe é indeterminada, que á cada cual de ellos fué pareciendo causa y principio del mundo sensible. Y en época moderna, cuando Bacon proclamó la inducción como único medio científico, y cuando por consecuencia se redujo á la mera ciencia física toda la filosofía ¿qué sucedió? que se proclamó imposible conocer la esencia de los cuerpos, vistó que efectivamente esta averiguacion no cabia en el estrecho límite de las ciencias físicas.

3. Si desacertado es el intento de los que quisieran conocer la esencia de los cuerpos por medio de la mera observacion y de instrumentos físicos y químicos, no ménos absurdo es el propósito de los flamantes *físicos especulativos* que en Alemania se han dado á la tarea de averiguar *á priori*, no sólo la esencia sino también las leyes mismas del mundo físico. Semejante antojo no pudiera caber sino en el delirio de panteístas, para quienes siendo la mente del hombre idéntica á la mente creadora de Dios, puede sacar de sí misma la nocion del mundo físico, á la manera que Dios conoce en sí mismo el mundo de quien es causa (2). Á ménos, pues, de contaminarse con la demencia panteística, no hay otra manera de proceso en el conocer al mundo sino la observacion fecundada por el raciocinio. Efectivamente, toda indagacion sobre la naturaleza de un hecho, supone prévia noticia del hecho mismo, porque ántes que saber *cómo es* una cosa, está el saber que la

(1). Cons. ROOZBOOM, *Specimen philosophorum inaugurale. De idealismo*, p. 15, Harderovici 1848.

(2) «Erró Schelling cuando en su filosofía de la naturaleza quiso descubrir *á priori* las leyes físicas. Sin duda el filósofo debe confirmar *á priori* todos los hechos investigando sus leyes, pero partiendo siempre de la experiencia, pues de otro modo, se confundiria la metafísica con la física, y el mundo con Dios; procedimiento sólo racional en el panteísmo.» — GIOBERTI, *Protologia, Saggio IV*, art. XII, tit. II, p. 547, Torino 1857.

cosa es: pues bien; el mundo es un hecho cuya existencia, lo propio que la de todo hecho, no puede ser conocida sino por medio de observacion: pero la observacion no suministra otra cosa sino mera noticia de la existencia del hecho; á la razon incumbe el penetrar despues en el fondo del hecho para conocer su esencia y sus leyes (1); y de aquí que para resolver el problema relativo á los elementos de los cuerpos, sea necesario el método *inductivo-deductivo*, es decir, la experiencia y la razon. Cabalmente por no haber adoptado este método, se incapacitó la filosofía griega para resolver ese problema; por la misma causa los empíricos, empeñados en no usar otro medio sino la mera observacion, se inhabilitaron para elevarse á conocer la esencia de los cuerpos; del propio modo que los idealistas, con Pitágoras al frente, empeñados en no usar sino la deducion *à priori*, convirtieron al mundo físico y real en un mundo abstracto y matemático (2).

4. Determinada ya con esto la materia propia de la investigacion sobre los elementos de los cuerpos, junto con el método que en la solucion de ese problema debe seguirse, diremos ahora que los sistemas relativos á este asunto, mirados en lo que constituye su respectivo fondo comun, y prescindiendo de variedades accidentales, se pueden reducir á tres, que son: 1.º el *atomismo*; 2.º el *dinamismo*; 3.º el sistema de la *materia* y la *forma*, ó llámesele *atomismo-dinámico*.

5. El *atomismo* profesa que la esencia de los cuerpos consiste en una congerie de entes extensos, variamente dispuestos y unidos entre sí. Para los *atomistas*, no son otra cosa los cuerpos más que un *agregado de moléculas* (homogéneas ó heterogéneas), no simples, sino compuestas ellas también de corpúsculos aun más pequeños, que se unen en virtud del movimiento y de la atraccion. So pena de proceder hasta lo infinito en la division de esas moléculas, preciso vieron los dichos filósofos suponerlas constituidas por cuerpecillos que fuesen elementos primitivos de los cuerpos, y á los cuales, por su calidad de tales elementos primitivos, y por consiguiente imposibles de descomponer en otros cuer-

(1) «Solut intellectus apprehendit essentialia rerum.»—SANTO TOMÁS, I, q. VII, a. 1 ad 2.

(2) CONS. CARL. FICHER, *De Hellenicæ philosophiæ principiis atque decursu à Thalete usque ad Platonem*, Tubingæ 1836.

pecillos todavía más pequeños, llamaron *átomos* (1): de aquí el nombre de *atomismo* dado al sistema correspondiente; sistema que profesado en la antigüedad por Leucippo (2) y Demócrito (3), y renovado en los tiempos modernos por Descartes (4), halló muchos sostenedores en Francia, Inglaterra é Italia.

6. Opuesto al *atomismo* es el *dinamismo*, sistema según el cual los primeros elementos de los cuerpos son *mónadas*, es decir, sustancias inextensas y activas, que como tales, deben ser estimadas á manera de fuerzas subsistentes por sí mismas (5). Sin mencionar á los filósofos que en la antigüedad profesaron este sistema, débese citar entre los modernos á Leibnitz que le reprodujo y acreditó grandemente con su autoridad (6), si bien hasta que Boschovich le hubo despojado de los absurdos patentes con que Leibnitz le había propuesto, no logró ser aceptado por la mayor parte de los metafísicos contemporáneos. Compendiada la doctrina de Leibnitz acerca de los principios constitutivos de los cuerpos, es en sustancia como sigue:—Todo cuerpo es un *agregado de mónadas*, porque cada cuerpo es un compuesto; y como quiera que los elementos primitivos de un compuesto no puedan ser compuestos ellos, de aquí que deban ser realidades simples é inextensas, es decir, *mónadas*. La esencia de toda mónada consiste en la

(1) El carácter esencial de los átomos consiste propiamente en ser indivisibles, no en ser extremadamente pequeños, como han dicho algunos. Véase PLUTARCO, *De placitis phil.*, lib. I, cap. 3.

(2) Cons. LAFAIST, *Dissertation sur la philosophie atomistique*, Paris, 1833.

(3) Cons. ARIST., *Met.*, lib. I, c. 4; *De Anima*, lib. I, c. 2; *Phys.*, lib. I, c. 5. *De Gen. et corrupt.*, lib. I, c. 1-2 y en otros párrafos.

(4) *Principes de la phil.*, part. II, n. 4, 8 y sigg.

(5) La palabra *mónada* significa *unidad*. Pitágoras y Leibnitz dieron este nombre á las sustancias simples, porque lo simple, como indivisible, es también *uno*.

(6) Aquí es ocasion de notar que Leibnitz en los primeros años de su carrera filosófica, sostuvo la doctrina de los *atomistas* contra la de Aristóteles y los Escolásticos; pero habiendo visto luego que el sistema atomístico no sólo dejaba sin explicacion una gran parte de fenómenos físicos, sino que además incurria en el sistema de Spinoza, que tiene por puramente pasiva la materia, se pasó al dinamismo, que es el exceso opuesto á la teoría spinosista. Cons. HARTENSTEIN, *De materia apud Leibnitium notione*, etc., Lipsiæ 1846; y A. LEMOINE, *Quid sit materia apud Leibnitium*, Parisiis 1850.

interna actividad con que *percibe* y *apetece* (1): esta actividad perceptiva y apetitiva se ejerce *inconscientemente* (es decir, *sin conciencia*) por las mónadas componentes de los cuerpos; con una *conciencia confusa* por las mónadas del alma de los brutos, y con *conciencia distinta* por las mónadas del alma humana (2). Pero si bien las mónadas, no sólo poseen un principio interno de acción, sino que cabalmente en su interna actividad consiste su esencia, no pueden sin embargo ejercer su acción externamente; y no pueden, porque no pudiendo ser alguno obrar sobre otro sin comunicarle alguna cosa, sería preciso que cada mónada comunicase algo á la mónada sobre quien ejerciese acción: y es así que no podría comunicarle ni *sustancia*, porque ninguna sustancia puede confundirse con otra, ni *accidente*, porque éste, en el acto de comunicarse de una mónada á otra, tendría que subsistir por sí, y entónces ya no sería tal accidente; luego las mónadas no pueden tener acción externa y transeunte (3). No pudiendo, pues, una mónada ejercer su acción sobre otra, siguese de aquí que razón suficiente de reunirse las mónadas en la composición de los cuerpos, no puede ser otra sino la *sabiduría de Dios*, el cual poseyendo en sí representación distinta de todas y cada una de las partes del mundo, pone juntas en cada cuerpo las mónadas correspondientes segun ve que su respectiva congregación es más conducente al *optimismo* del mundo. Las mónadas congregadas deben estar *contiguas*, porque en la naturaleza *no se da vacío*, sino que todo contiene algo. Por último, como quiera que el número de las mónadas sea *infinito*, no sólo en cada cuerpo sino en cada una de las partes de todo cuerpo, de aquí que la materia sea *divisible hasta lo infinito* (4).—

Tal es en compendio la teoría de Leibnitz acerca de los elementos simples de los cuerpos: queriendo Boschovich corregirla, demostró—que la materia no es divisible hasta lo infinito; que el

(1) *De Anima brutorum, Opp.*, p. 463-464, ed. Erdmann, *Epist. ad Wagnerum, etc.*, p. 465-466.

(2) *Loco citato.*

(3) *Système nouveau, etc.*, p. 126-127; *Monadologie*, p. 705-712, y 2.^a *Lettres á Clarke*, p. 749, ed. Erdmann.

(4) *Principes de la nature et de la grace*, p. 714, ed. cit.; *Lettres* 1.^a y 2.^a á M. Rémond de Montmort, p. 702-703; ad R. P. des Bosses *Epist.* XX, p. 682; *Epist.* XXIII, p. 688, *Epist.* XXIX-XXX, p. 739-742; y *Lettre á M. Dangicourt*, p. 745-746, ed. cit.

«número de las mónadas, aunque inmensurable é incalculable, es finito en todo cuerpo; que no están dotadas de pensamiento ni de voluntad, y por último, que poseen actividad externa atractiva y repulsiva (1).»—Aparte estos correctivos que Boschovich pone al *monadismo* de Leibnitz, está de acuerdo con él en que los primitivos elementos de la composición de los cuerpos son simples, y trata también de explicar el cómo los cuerpos son resultado de la reunión de esos elementos. A la penetración del sagaz y profundo jesuita no se ocultó que, por el mero hecho de ser *simples* los elementos constitutivos de los cuerpos, no pueden tener entre sí contacto alguno inmediato: ahora bien, lo simple es un *punto matemático*, y al ponerse en contacto con otro simple, ha de tocarlo en un punto; pero tocarlo en un punto equivale á tocarlo en su totalidad, pues por el hecho mismo de ser simple, no puede ser más que un solo y total punto; por consiguiente, entre dos simples no podría haber contacto sino *compenetrándose*, y entonces existirían en un mismo y solo punto del espacio. Pero por igual razón, otro tercer simple, al unirse á esos dos, que ya no serían más que uno, tendría también que compenetrarlos, y entonces los tres no serían tampoco más que uno; y como lo propio habría de suceder con todos los demás simples que se fuesen allegando, tendríamos en último resultado una compenetración universal de todos los cuerpos, y caeríamos en el absurdo de reducir el mundo corpóreo todo entero á un mero punto matemático. Para salvar este absurdo, enseñó Boschovich que los elementos simples poseen una *fuerza atractiva* con la cual se requieren unos á otros hasta cierta distancia imperceptible para nuestros sentidos, y que cuando se hallan separados por un espacio mayor que aquel dentro del cual es posible su atracción recíproca, su fuerza *atractiva* se convierte en *repulsiva* y hace imposible en ellos toda recíproca aproximación ulterior. En resumen, según Boschovich, los elementos de los cuerpos son fuerzas simples que se mantienen entre sí á distancias imperceptibles, y que son incapaces de contacto recíproco (2). Los *dinamistas* modernos (3),

(1) CONS. MARTIN, *Philosophie spiritualiste* etc., t. I, p. 359, ed. cit.

(2) El autor ha expuesto su sistema en la obra intitulada *Philos. nat. theor.* etc., Venetiis 1763, y en las siguientes disertaciones: *De Viribus vivis*, Venetiis 1715; *De lege continuitatis*, 1755; *De lege virium in natura existentium*, 1755; *De Divisibilitate materiae et principii corporum*, 1757; *De lumine*, 1758.

(3) CONS. MAINE DE BIRAN, *Sur les rapports du physique et du moral*

con escasas y accidentales variedades, todos proclaman á una que su sistema es único valedero, no sólo para explicar la naturaleza de los cuerpos, sino tambien para concordar la explicacion metafisica respecto de esta materia y los modernos adelantos de las ciencias naturales.

7. Entre el *atomismo* y el *dinamismo* está el sistema aristotélico, admitido y profesado por todos los escolásticos, que se denomina *de la materia y la forma*. Este sistema escolástico distingue dos cosas que el lenguaje moderno expresa como sinónimas, á saber: el *cuerpo* y la *pura materia*. Para los escolásticos, la pura materia (ó *materia prima*), no es más que un algo, real sin duda, pero no determinado en cuerpo alguno; un algo incapaz de existir por sí sólo, en cuanto no es fuente de unidad ni de actividad, sino sólo raíz de extension y de partes fuera de partes: cuando este mismo algo real se determina en algun grado de sér peculiar, ó séase cuando se reduce á una de las innumerables sustancias que adornan á este universo sensible, entónces toma nombre de *cuerpo*. Esta determinacion y especificacion de la materia prima, claró es que no puede proceder meramente de la varia disposicion y continuacion de sus particulas, pues en este caso no habria diferencia sustancial alguna entre los cuerpos; y por eso los escolásticos entendieron que para la constitucion esencial de los cuerpos, era menester otro principio, simple y de suyo inextenso, que determinase á cada cuerpo en su propia especie, y que fuese en él fuente de unidad y de actividad. Pues este principio es lo que llamaron *forma*, por cuanto efectivamente tiene por oficio el *formar* el sér del compuesto, completando y *actuando* el otro principio (*la materia*) que está *en potencia* para llegar á ser un cuerpo; y como quiera que esta actuacion obrada mediante la forma, dice relacion á la primera existencia del sér ya actuado (pues no cabe que un sujeto material exista sin especifica determinacion), llámasele *forma sustancial*.—El cuerpo, pues, segun los escolásticos, es un compuesto de dos principios constitutivos, á saber: la *mate-*

de l'hamme, p. 301, Paris, 1834; KANT, *Elem. met. physiques*, c. II, *Opp.*, t. II, p. 172, 218, vert. Born, Lipsiæ 1797; UBAGHS, *Du Dynamisme*, Louvain 1852; RÉMUSAT, *Essais de phyl.*, Ess. IX, c. 4, § 2-e, t. II, p. 287, 306, Paris 1842; LAVARY, *De la Certitude*, lib. V, c. 2, p. 491, Paris 1847; SAINT VENANT, *Memoire sur la question de savoir s'il existe des masses continues, et sur la nature probable des dernières particules des corps*, Paris 1844.

ria y la *forma*: la materia es *potencia sustancial*, en cuanto por sí misma es *indeterminada*, capaz, apta para llegar á ser un cuerpo; miéntras por el contrario, la forma es *acto sustancial*, en cuanto da determinacion á la materia, y la constituye en tal ó cual cuerpo (1).

Traducido al lenguaje moderno este sistema de la *materia* y la *forma*, podemos llamarle con Enrique Martin (2), *atomismo-dinámico*, pues que la doctrina calificada con este nombre admite que los primeros elementos de los cuerpos no son simples fuerzas, como enseñan los *dinamistas* puros, ni tampoco átomos destituidos de toda actividad intrínseca, como lo quieren los *atomistas* puros, sino que son átomos primitivos esencialmente dotados de una fuerza. Y verdaderamente, es esencial á los átomos primitivos el poseer una fuerza sustancial, porque de lo contrario, serian una mera abstraccion: la fuerza por sí sola no bastaria para constituir cuerpo, pues todo cuerpo, en el hecho de ser sustancia extensa, necesita un componente que no sea inextenso como lo es la mera fuerza, sino que sea raíz y principio de extension; principio que es el átomo. Y siendo esto así ¿en qué se diferencia el sistema llamado hoy *atomismo-dinámico* del que los escolásticos llamaban *la materia y la forma sustancial*? ¿Qué cosa es esa *fuerza sustancial*, esencial al átomo, sino la mismísima *forma sustancial*; y qué cosa es ese *átomo*, principio y raíz de extension, dotado de fuerza esencial, sino *la materia prima* de los escolásticos? Conviendria no oscurecer una ciencia con cuestiones meramente de palabras, y harto debió de verlo así, en lo relativo á este asunto, el claro ingenio de Leibnitz cuando dijo que el odio contra la *forma sustancial* de los escolásticos era *un negocio de moda, más que de razon* (3).

(1) Véase á Balmes, *Cursus philosophiæ elementaris, Historia philosophiæ* Barcinonæ 1848, y á Liberatore, *Del Composto umano*, c. VIII, art. I, p. 368, Romæ 1862. Á esta nunca bien estimada obra del insigne jesuita, acudiré muy frecuentemente en el actual tratado y en otros.

(2) *Philosophie spiritualiste de la Nature*, t. I, part. II, c. VIII, X, XIV.

(3) *Nouveaux Essais* etc., lib. III, c. 6, § 24.

ARTÍCULO II.

Exámen crítico de los precitados sistemas,

8. Desde luego con el *atomismo* es imposible explicar los elementos constitutivos de los cuerpos. Á tres se puede reducir los caracteres de este sistema: 1.º Los átomos primitivos son extensos; 2.º carecen de toda energía y actividad intrínseca; 3.º su ayuntamiento en la composición de los cuerpos es efecto de un movimiento mecánico. Tales son los tres supuestos del *atomismo*. Pues digo ahora que los tres son inconducentes para explicar la composición elemental de los cuerpos. En primer lugar, siendo todo cuerpo, como lo es, extenso sin solución de continuidad, no cabe duda en que investigar la extensión de los cuerpos equivale á inquirir cuáles sean principios constitutivos de lo extenso; y es así que, según el atomismo, estos principios constitutivos lo son los átomos, que extensos son, aunque indivisibles; luego el atomismo pone como principio de la cuestión lo que debe ser término, y de consiguiente se envuelve en círculo vicioso. Puede la química tener sin duda los átomos por último límite, allende el cual no alcanza ni el análisis ni medio natural alguno; pero en cambio la metafísica y el entendimiento podrán siempre inquirir el cómo esos átomos se forman, y hasta qué punto cabe resolverlos mentalmente. No ménos absurdo es suponerlos absolutamente pasivos; pues el cuerpo, por su calidad misma de extenso, contiene partes sin duda diversas, pero también unificadas en un todo divisible, aunque esté indiviso. Toda extensión, por su esencia misma, consta de tres dimensiones, á saber: longitud, latitud y profundidad; las partes laterales, por consiguiente, no son lo que las del centro, ni las superiores lo que las inferiores, ni las anteriores lo que las posteriores; es decir, que indudablemente las partes de todo extenso son diversas. Y sin embargo, ninguna de ellas tiene individualidad propia y privativa; porque para que así fuese, habria de tener cada cual una existencia separada y de hecho dividida de las demas (1); lo cual no sucede así, porque en

(1) «Unumquodque in quantum est unum, in tantum est ens.»—SANTO TOMÁS, *Quodlib.*, q. VI, a. 1. Ya SAN AGUSTIN habia dicho tambien: «Nihil est esse quam unum esse.»—*De Mor. Manich.*, lib II, c. 6.

lo extenso continuo, la division de partes es meramente potencial y no actual (1), y de aquí que si bien en todo extenso hay *multiplicidad*, hay tambien y al mismo tiempo *unidad*. Y pregunto, ¿puede no ser activo é inextenso el principio que reduzca á unidad esa multiplicidad de partes? De ningun modo; ese principio tiene que ser activo, porque sin algun género de actividad no podria unificar esas partes múltiples; y tiene igualmente que ser inextenso, porque si extenso fuera, léjos de servir él para unificar las diversas partes, necesitaria ser unificado (2). Hé aquí cómo el atomismo, con negar á los cuerpos un principio de actividad, les quita toda unidad sustancial.

¿Se nos dirá, por ventura, que si bien los átomos carecen de actividad intrínseca, se congregan y juntan por un movimiento mecánico, *paralelo ó declinatorio*? Pues tambien ésta es una explicacion insuficiente, porque el movimiento mecánico es de suyo extrínseco, y como tal, no confiere al cuerpo movido actividad alguna intrínseca, sino que meramente al ponerse en contacto con él, tiene virtud para trasladarle de un punto á otro del espacio con tal ó cual celeridad; y aquí tratamos de la composicion sustancial de los cuerpos, la cual decimos que no puede ser sin un principio capaz de mantener ligadas entre sí con unidad real las diversas partes de que el cuerpo resulta. Pues bien, como quiera que todo lo que es natural á una cosa, no puede ménos de nacer del fondo intrínseco de ella misma, claro está que el principio que abraza y ayunte con unidad real las diversas partes de una entidad corpórea, no puede ménos de ser intrínseco á los elementos esenciales de los cuerpos extensos, y por consiguiente, que ese principio no puede serlo el mero movimiento extrínseco y mecánico. Esta verdad, que hallamos demostrada al considerar ontológicamente los cuerpos, la vemos luego confirmada por el hecho mismo de la sensacion; pues al pensar en el modo con que percibimos los cuerpos, hallamos muy luego que no los conocemos ni distinguimos sino en virtud de las diversas impresiones y

(1) «Partes continui non habent esse actu, sed potentia. Unde actu non est accipere ipsarum partium numerum, sed potentia tantum.»—SANTO TOMÁS, *In VII Met.*, lect. 3. Cons. *In lib. IV Sent.*, dist. X, q. 1, a. 3 sol., 3 ad 1.

(2) Cons. LEIBNITZ, *Lettre à un ami sur le Cartesianisme*, *Opp. phil.*, pars prior, p. 153, ed. Erdmann; y *Système Nouveau de la nature*, p. 124.

modificaciones causadas por ellos en nuestra alma; es decir, que en el hecho de la sensacion, nuestra alma, y los cuerpos guardan entre si la misma relacion que lo pasivo tiene con lo activo; cosa que no podria suceder si los cuerpos no poseyesen una actividad intrínseca por virtud de la cual produjesen en nosotros las impresiones sensitivas que experimentamos como efectos internos producidos por causas externas. Y ¿cómo explicar esta energía de los cuerpos si sus principios constitutivos careciesen de ella, como suponen los atomistas? ¿Nos dicen que esta fuerza la imprime Dios en los cuerpos? Perfectamente dicho; pero si los cuerpos poseen esa fuerza porque Dios se la ha dado, no puede ménos sino que la hayan recibido en el acto de ser creados; y esto, ¿qué significa? pues significa que los cuerpos han recibido de Dios, junto con el sér, la fuerza de obrar; y por consiguiente, que esta virtud operativa les es intrínseca y propia de cada uno, pues de otro modo no podrian obrar por medio de ella.

9.ª Consecuencia de la precedente refutacion del *atomismo* es que para explicar la composicion de los cuerpos, no hay más remedio sino suponer dotados de intrínseca actividad sus elementos constitutivos. ¿Deduciremos de aquí que la doctrina verdadera acerca del particular es el *dinamismo*, pues que este sistema reduce esos elementos á meras fuerzas, ó séase *monadas*? De ningun modo: el *dinamismo* incurrirá tambien en gravísimos desaciertos que le hacen inadmisibile. Para entender el vicio radical de este sistema, consideremos ante todo que siendo los cuerpos entidades extensas, debe de hallarse en sus mismos principios constitutivos la explicacion de esta su propiedad comun. Sea mero fenómeno, sea realidad positiva (pues de esto ya trataremos á su tiempo), el hecho es que los cuerpos se nos ofrecen como dotados de extension, y por consiguiente, que considerados en sí mismos, han de constar de partes diversas. La extension, por su esencia misma, supone dos cosas, *multiplicidad* y *continuidad* de partes; pues sin multiplicidad, la extension no seria sino un punto simple é indivisible, y sin continuidad no seria extension, pues el concepto mismo de extension envuelve el de *cantidad continua*. Siguese de aquí que, para explicar la naturaleza de los cuerpos, forzoso es admitir elementos que hagan posible lo múltiple continuo. Pues bien, tan luego como admitamos con los dinamistas que los elementos de los cuerpos no son sino meras fuerzas, hemos hecho imposible esa multiplicidad continua de partes que forman el todo de cada

cuerpo; porque, ó admitimos con Leibnitz que esa continuidad de partes no es más que *juxtaposición*, es decir, que los elementos inextensos están sí en contacto, pero sin compenetrarse; ó admitimos con Boschovich que es mero efecto de la fuerza atractiva y repulsiva, es decir, que los átomos se congregan meramente en virtud de una atracción mútua, que á determinadas distancias se convierte en repulsion para evitar su mútuo contacto. Pues ninguna de estas dos hipótesis basta para explicar esa continuidad de partes esencial á la extension. No basta la hipótesis de la *juxtaposición*, porque lo indivisible no puede tocar y juntarse á lo indivisible sino con la totalidad de su sér; pues en lo indivisible, por lo mismo que no hay partes, no hay distincion entre *medio* y *extremidades*, sino que todo es, digámoslo así, *extremidad*; y de aquí que un indivisible no pueda tocar á otro sin compenetrarlo y ocupar su lugar mismo; es decir, que no puede el uno estar fuera del otro, sino que entrambos están el uno en el otro recíprocamente. Lo inextenso, pues, no tiene dimensiones; y como ninguna cosa puede dar lo que no tiene, de aquí que por mucho que se multiplique y acumule puntos inextensos, nunca se llegará con ellos á formar una extension; la repetición de unidades nos dará *número*, pero no una entidad extensa, pues para que la unidad repetida nos diese una extension, seria menester que ademas del carácter de tal unidad, por el cual dice relacion á la *cantidad discreta*, poseyese algun otro por el cual se refiriese á la *cantidad continua*; y ¿de qué manera cabe este otro carácter en un sér absolutamente indivisible y sin partes? Movidos de esta dificultad Boschovich y los dinamistas posteriores, han supuesto que los entes simples no son entre sí contiguos, sino que están más ó ménos diseminados en el espacio, y colocados á distancias determinadas por la recíproca atracción y repulsion; de aquí inferen esos filósofos que la continuidad, necesario requisito de la extension, resulta del orden de distancia en que se hallan colocados los puntos inextensos. Pero esta hipótesis es tan inconducente como la de Leibnitz para explicar la extension de los cuerpos; pues el orden es una mera relacion que no altera el sér ni las propiedades esenciales de las cosas; y de aquí que si esencialmente distintos entre sí é inextensos son los elementos de los cuerpos, inextensos y distintos seguirán siendo como quiera que se hallen dispuestos y ordenados: suponed, por ejemplo, dos puntos fijamente colocados á una determinada distancia el uno del otro ¿for-

marán por eso una línea? no: nunca serán sino dos términos entre los cuales se puede tirar una línea: y no me digais que están unidos por vía de acción recíproca, pues la acción, sea recíproca ó no lo sea, de ningún modo es una línea. Por otra parte, esta recíproca acción, tal como los dinamistas la entienden, es imposible; porque ninguna causa puede obrar sino allí donde se encuentra y en donde ejerce su virtud propia; y en esa acción recíproca de puntos inextensos, supuesta por los dinamistas, no podría suceder lo uno ni lo otro, porque según el dinamismo, esos elementos simples de los cuerpos se atraen y repelen recíprocamente sin tocarse jamás ni comunicarse entre sí de manera alguna (1).

10. La refutación que dejamos hecha del *atomismo* y del *dinamismo*, abona con prueba, indirecta cuando ménos, el sistema escolástico que bajo los nombres de *materia* y de *forma*, reduce á dos los principios constitutivos de los cuerpos, á saber: pasivo el uno, que es la *materia*, y activo el otro, que es la *forma*. En efecto, por mucho que se cavile acerca de la presente materia, no se hallará posibles sino una de estas tres hipótesis, á saber: 1.^a ó que la esencial composición de los cuerpos está constituida únicamente por simples fuerzas; 2.^a ó que lo está meramente por una realidad extensa destituida de toda fuerza simple que le sea consustancial; 3.^a ó que lo está juntamente por un principio activo y por otro pasivo. De estas tres hipótesis, hemos demostrado que la primera y segunda son inadmisibles; con que no hay otro remedio, á ménos de profesar acerca de este punto un escepticismo gratuito, sino admitir la tercera; es decir, que la constitución de los cuerpos resulta del concurso simultáneo de un principio activo y de otro pasivo. Para confirmar la rectitud de esta conclusión, basta apreciar el fundamento de las razones que respectivamente alegan los sostenedores de aquellas dos primeras hipótesis. Demuestran en efecto los *dinamistas* que la materia, para existir, ha menester de un verdadero principio de unidad y de acción, porque sin él las partes se disgregarian, y desaparecerian por ende la individualidad misma y subsistencia del sér material. Á esto los *atomistas* oponen que el principio de unidad y de acción por sí solo no basta para producir un extenso que sea verdadera

(1) Cons. MARTIN, *Philosophie spiritualiste de la nature*, part. II, c. XIV, t. 1, p. 300, ed. cit., y LIBERATORE, *Op. cit.*, cap. cit., art. II.

realidad y no mera apariencia engañosa. Cada cual de estas respectivas alegaciones de esos dos sistemas es fundada: el error de entrambos consiste en lo que uno y otro tienen de exclusivo; por consiguiente para evitar los absurdos en que al uno y al otro los precipita su exclusivismo, no hay más remedio sino admitir que la composición de los cuerpos resulta de un principio pasivo, múltiple, *determinable*, y de otro activo, uno y *determinante*; en otros términos, de *materia* y de *forma*. Como se vé, pues, el sistema escolástico de la materia y la forma ocupa el medio entre las dos opiniones extremas de dinamistas y atomistas (1). Con esto no se demuestra sino indirectamente la teoría escolástica; pero esa misma demostración indirecta puede trasformarse en directa, y lo haremos con la siguiente fórmula:—En el explicar la esencia de los cuerpos no debe admitirse más ni ménos de lo que sea necesario: no más, porque sería inútil, y no ménos, porque se haría imposible resolver el problema. Pues bien, el sistema de la *materia* y la *forma* contiene todo y nada más que lo necesario para esa solución. En efecto, si el cuerpo es una *extension continua*, ha menester un principio que sea parte y raíz de su extensión, y otro que compenetrando el sér de cada una de sus partes constitutivas, haga de él un solo *todo* indiviso cuya existencia se comuniqué á todas esas partes con una especie de recíproca difusión de unas en otras. Pues bien, el principio generador de la extensión del cuerpo, es la *materia*; y el que unifica la multiplicidad de partes de esa extensión reduciéndolas á unidad de sér, es la *forma* llamada *sustancial*, porque en efecto nada más sustancial puede darse que lo que es necesario para constituir el sér y aun el concepto mismo de sustancia. Principios constitutivos, pues, de los cuerpos son la *materia* y la *forma sustancial*: aquella, principio pasivo; ésta, principio activo.

Á quien me dijere que este sistema escolástico respecto de los primeros elementos de los cuerpos es inconcebible por su misma intrínseca oscuridad, le responderé con el Padre Liberatore que «quien no se resuelva á incurrir en el error cartesiano, debe profesar que la extensión es una propiedad de la sustancia llamada *extensa*, no esencia y fondo de la sustancia misma (2). Por consi-

(1) CONS. LIVERANI, *Su i principii del moderno Ippocratismo*, p. 6, Fano 1859.

(2) Ya demostraremos esto mismo en el capítulo siguiente.

»guiente, en la sustancia extensa hay que suponer una realidad y un sustracto de quien se engendra la extension: á esta realidad se la nombra *materia*. Pero la extension, en cuanto es *continua*, supone tambien *unidad*, y no se manifiesta en los cuerpos sino mediante el ejercicio de una accion: por consiguiente, en lo extenso hay que suponer otro principio sustancial, que sea por sí mismo simple y raíz de actividad. Pues este principio es la *forma*. ¿Hay en estos conceptos algo que no quepa en la mente? (1) Ciertamente que nada hay: las dificultades que acerca de este asunto se suscitan, no tienen otro fundamento sino una odiosa preocupacion contra lo antiguo, y prueba de ello son los más doctos y leales de entre los naturalistas modernos, que no solamente han comprendido bien la teoria escolástica, sino que la han erigido en pedestal y salvaguardia de las ciencias físicas: testigos, entre otros sapientísimos físicos y naturalistas modernos, Conti (2), Tommasi (3), Santi (4) y Liberani (5).

11. Asentado ya que principios constitutivos de los cuerpos son la materia y la forma, aquella como principio pasivo, y ésta como principio activo, menester es ahora examinar su mútua relacion en el compuesto sustancial de los cuerpos mismos. Y digo primeramente que la forma, ó seáse el principio activo, es necesario para poner unidad de sér y de accion en la multiplicidad de las partes que constituyen lo extenso: y es así que *unidad*, propiamente dicha, sólo puede hallarse en lo simple, pues la unidad de composicion es, más bien que unidad, *union* que la imita (6); luego la forma, ó seáse el principio activo, tiene que ser *simple é inmaterial*. Ahora bien, siendo simple esta fuerza primitiva, fácilmente se entiende cómo por virtud de ella se haga *uno* lo material múltiple, pues en efecto no es menester otra cosa sino que esa fuerza penetre y abrace intimamente con su naturaleza sim-

(1) *Op. cit.*, c. cit., art. VIII, p. 418.

(2) *Evidenza, amore e fede, o i criterii de la filosofia*, vol. I, página CXXXVI, Firenze 1858.

(3) En un artículo titulado *La Chimica e la Fisiologia*, inserto en la *Revista Contemporánea* de Turin, t. XI, p. 94.

(4) *Giornale Scientifico-Letterario-Agrario di Perugia e sua Provincia*. Nueva Série, n.º VI, del año 1859, p. 484.

(5) *Considerazioni del dottor Vincenzo Liberani in occasione di un discorso*, etc., p. 45-47, Fano 1861.

(6) SANTO TOMÁS, *In lib. I, Sent.*, dist. XXXI, q. III, a. 1, ad. 1. (5)

plicísima todas y cada una de las partes de lo múltiple, en tal manera que las junte y coaligue reduciéndolas á unidad. Pero á fin tambien de que ese principio activo y simple pueda coaligar las partes del principio material, se necesita que éste pueda recibir de la forma indiferentemente todo género de sello, pues cualquiera determinacion, por mínima que fuese, además de tener que ser considerada como un producto de la misma forma, conferiria al dicho principio material un atributo que le haria de suyo contrario al estado de privacion que necesariamente antecede á la aparicion de un nuevo sér (1). Cierto es que la materia, en el órden real y concreto, no existe sin alguna determinacion; pero no lo es ménos que en cuanto existe determinada, tiene el sér de sustancia corpórea constituida por la forma, que es en ella el principio de la unidad y de la accion, y por la materia, que es raíz de su extension y de las cualidades que provienen de la forma. Más claro: de la materia indeterminada, ó lo que es igual, mirada con abstraccion de toda forma peculiar, no puede decirse ni que sea un puro nada, ni tampoco que sea un cuerpo (2); sino que es el substracto de quien se engendra la extension corpórea, y el principio pasivo que, coaligado con la forma, principio activo y determinante, constituye el cuerpo. La dificultad de entender qué cosa sea esta materia llamada por los antiguos *materia prima*, así como al cuerpo le llamaban *materia sellada (signata)*, náce de presuponer que la materia deba entenderse directamente; pero como directamente no cabe entender sino aquello que subsiste, y en la naturaleza corpórea, lo que subsiste es siempre la materia determinada en un cuerpo ú en otro, ó séase el *compuesto*, de aquí que se rechace como inasequible á la mente el concepto de una materia destituida de toda determinacion. No: ni á la materia ni á la forma se las conoce directamente, sino en órden al compuesto á quien se refieren, y del cual son elementos constitutivos (3). Miradas por este aspecto la materia y la forma, ninguna repugnancia cuesta el considerar á la primera como principio y substracto real de quien se deriva la extension de los cuerpos, y á la segunda como principio activo que reduce á unidad de sér la multiplicidad de las partes que constituyen el compuesto.

(1) BRENTAZZOLI, *Tracce di uno studio in torno alla vita etc.*, p. 16, Bologna 1857.

(2) CONS. SAN AGUSTIN, *Confess.*, lib. XII, c. 3.

(3) CONS. ALBERTO MAGNO, *De Homine*, tract. I, q. II.

ARTÍCULO III.

De las propiedades de los cuerpos.

12. No se puede llamar completamente conocido un sér sino cuando, además de su esencia, se conocen sus propiedades; porque no siendo el conocimiento otra cosa sino reproducción ideal del objeto, en tanto se conoce perfectamente un objeto en cuanto esa reproducción ideal le abraza, no sólo en su esencia, sino también en las propiedades que la acompañan. Por esto, conocida ya la esencia de los cuerpos, debemos ahora investigar sus propiedades.

13. Si miramos á las propiedades que la experiencia nos ofrece en los cuerpos, veremos que de ellas unas son constantes, permanentes, comunes á todo cuerpo, mientras que otras son variables y diferentes en los varios cuerpos y en los varios estados de un cuerpo mismo. Á las primeras de esas dos especies de propiedades pertenecen la *extension*, la *figura*, la *divisibilidad* y la *movilidad*; á la segunda pertenecen el olor, color, sabor y demas de la misma índole: las unas han sido denominadas por los filósofos *cualidades primarias*; las otras, *secundarias*. Habiendo nosotros hablado ya en otro lugar de las cualidades *secundarias*, que como entónces vimos, se hallan en los cuerpos no *actual* sino *potencialmente*, tócanos ahora sólo examinar las *primarias*.

14. Á cada cual nos dice la propia experiencia que el cuerpo que vemos ante nosotros, es un sér de varias partes ligadas y conexas entre sí con unidad de sér y de continuidad (1): es así que al sér resultante de partes múltiples continuas se le llama *extenso*, y á la multiplicidad y continuidad de esas partes se le llama *extension*; luego la primera y fundamental propiedad de los cuerpos es la *extension* (2). En las partes continuas de que resulta la *extension*, puédesse considerar, ora el orden intrínseco que tienen entre sí, ora el orden extrínseco en que se hallen con relacion al lugar ocupado por el cuerpo extenso: en virtud de su orden intrínseco, es necesario que se hallen unas fuera de otras, y que puedan tener una disposicion vária é intrínseca. De esta intrín-

(1) CONS. SAN AGUSTIN, *De libero arbitrio*. lib. II, c. VIII, § 22.

(2) CONS. SANTO TOMÁS, 1^a-2^a q. LII, a. 1 ad I.

seca disposicion que las varias partes del extenso pueden tener, se derivan las dimensiones de la extension, ó séase la *longitud*, *latitud* y *profundidad*: estas dimensiones determinan la magnitud propia del extenso, que es siempre limitada y circunscrita; y á esta limitacion de la mole del extenso, constituida por su última superficie, la cual abraza y circunda sus partes internas como una especie de envoltura exterior, llámase la *figura*. La figura nace, pues, de la calidad de la extension considerada en sí misma, y añade al extenso un nuevo modo de ser, pues que dispone y determina de una especial manera las partes internas del extenso, que por sí mismo es de configuracion indeterminada, en cuanto la que pueda tener, se acomoda á la disposicion indiferentemente vária en que se coloquen sus dichas partes internas. Por aquí se vé cómo la figura no es, propiamente hablando, la extension, sino una cualidad de lo extenso (1). Mirada la extension por el segundo de los aspectos que hemos indicado, es decir, no en sí misma sino en cuanto ocupa lugar en una porcion del espacio igual á su superficie, se la verá dotada de nuevas cualidades. Primera de ellas es la *impenetrabilidad*, que consiste en lo siguiente: Así como por el mero hecho de haber de hallarse el cuerpo en algun lugar determinado, ha de ocupar forzosamente una parte del espacio proporcionada á la superficie de su mole; así tambien, por el mero hecho de ocupar el cuerpo un lugar del espacio, impide que otro cuerpo ocupe ese mismo lugar; y esto procede de que el cuerpo, por razon de su extension y figura, tiene que llenar un espacio proporcionado á su superficie, ó lo que es igual, el lugar ocupado por un cuerpo tiene que ajustarse á la extension superficial del mismo (2); y por consiguiente, para que ocupase un cuerpo el mismo lugar que otro, seria preciso que entrambos se compenetraran, y en ese caso, ya no serian dos cuerpos, sino uno solo: lo cual repugna. Pues á esta cualidad que los cuerpos tienen de resistir su *compenetracion*, ó séase penetracion mútua, llámase la *impenetrabilidad*, y tambien *resistencia*, por cuanto se realiza bajo la forma de *repulsion*. Es esta una cualidad tan natural á los cuerpos, que con razon los físicos modernos, á contar desde Leib-

(1) CONS. SAN AGUSTIN, Sermo CXVII, *De verbis, Ev. Joan.*, I, n. 1; y SANTO TOMÁS, *In lib. IV Sent.*, dist. X, q. 1, a. 3 sol. 1.

(2) CONS. SANTO TOMÁS, *In lib. IV Sent.*, dist. X, q. 1, a. 1 ad 5.

nitz (1), la tienen no por una fuerza añadida á la sustancia corpórea, sino por una íntima propiedad natural que radica en la esencia misma de los cuerpos. Pero la propia experiencia, que nos atestigua la impenetrabilidad de los cuerpos, nos enseña también que puede uno de ellos, por virtud de acción de otro, pasar á ocupar un punto del espacio, diferente del que ántes ocupaba; y como quiera que esto se realice por medio del *movimiento*, de aquí que otra dote de los cuerpos sea la *movilidad*. El concepto de movilidad no envuelve necesariamente el de fuerza intrínseca al cuerpo, pues éste puede ser y es en efecto movido por fuerza extrínseca; pero no es ménos cierto que siempre hay que suponer en el cuerpo algún género de principio intrínseco activo en cuya virtud se mueva por exterior impulso, pues que la comunicacion del movimiento sería imposible si el cuerpo movido no tomase instantáneamente, desde el momento mismo de la impulsión, la fuerza motriz determinada, ó séase la celeridad que el agente de esa impulsión le comunique. Esto supone que el cuerpo se halla informado de un intrínseco principio activo, que abrazando simultáneamente todos sus puntos, le haga obrar como un solo y único sujeto, capaz de recibir instantáneamente la virtualidad activa que le comunica el motor.

15. Á poco que se haya reflexionado en la expuesta doctrina, se habrá comprendido que la extension es el centro y fundamento de todas las demas cualidades de los cuerpos. Pero cabalmente por lo mismo es necesario investigar con maduro exámen la naturaleza de la extension, no sólo habida consideración á lo que en sí misma sea, sino también á lo que sea con relación á los cuerpos.

Es opinion comun divulgada por Descartes y su escuela que el cuerpo no es ni se llama *extenso* sino en cuanto ocupa una cantidad de espacio igual á la contenida en su superficie: en eso dicen los cartesianos que consiste la esencia de la extension. Pero esta es una doctrina radicalmente falsa; para convencerse de ello á primera vista, no hay más sino pedir á los sectarios de esa teoria definiciones acerca del particular, y se hallará que en preguntándoles qué cosa es el *espacio*, responden que es la extension en que consideramos colocados los cuerpos, ó séase la capacidad de recibirlos; y preguntados luego qué es la *extension*, responden que es

(1) *Lettre sur la question si l'essence des corps consiste dans l'étendue*, *Opp. phil.* ed. Erdmann, p. 112-113.

la capacidad de ocupar espacio: es decir, definen el espacio por la extension del cuerpo, y la extension del cuerpo por la del espacio; ó lo que es igual, se envuelven en un círculo vicioso explicando la extension por la extension misma. Pero aun sin este radical vicio lógico de la teoría cartesiana, sería de todos modos absurdo poner la esencia de la extension en la ocupacion de espacio. Prueba. Esencia de una cosa no ha de llamarse sino aquello que constituya su fondo primitivo é intrínseco, y sea principio de quien todo lo perteneciente á la cosa misma se derive. Esto supuesto, para que la esencia de la extension consistiera en la ocupacion de espacio, debería la extension por sí misma envolver esencial exigencia de ocupar espacio; pero no sucede así, porque la extension, considerada en sí misma y sin referencia á ninguna otra de las propiedades de los cuerpos, no pide por su esencia el ocupar un espacio, sino meramente el constar de múltiples partes continuas (1): así que, no ha de decirse que el cuerpo es extenso porque ocupa espacio, sino que ocupa espacio porque es extenso.

Pero ¿en qué consiste esta propiedad de la extension? Fácil es la respuesta: si requisito de la extension es que conste de partes múltiples continuas, dicho se está que aquello sin lo cual no pueda subsistir esa multiplicidad de partes, es lo que constituye la razon, ó séase la esencia de la extension. Pues bien, lo que primeramente se ve constituir esa multiplicidad de partes continuas, es la *divisibilidad* (2). Efectivamente, no habría partes múltiples en lo extenso si no estuviesen unas fuera de otras, y por consecuencia si no fuesen recíprocamente divisibles (3): de aquí que lo primero que en la extension se concibe como principio de quien se deriva la multiplicidad de sus partes, sea la divisibilidad; y como quiera que la esencia de una cosa consista en aquel principio de quien se deriven sus demas propiedades naturales, claro está que la esencia de la extension consiste en el ser divisibles las partes del extenso (4).

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *In lib. II Sent.*, dist. II, q. II, a. 2 ad 3.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, *In lib. I Sent.*, dist. XIX, q. I, a. 1 ad 1.

(3) Cons. SANTO TOMÁS, *In lib. I Sent.*, dist. XXIV, q. I, a. 2 *sol.*

(4) «...divisibilitas (dice el doctor COSME ALEMAN, *Summa phil.* »D. Thomæ, part. I, q. XI, a. 1, p. 76-78, Parisiis 1640) est prior quacumque alia re inventa in quantitate, et radix illarum omnium, et per illam probari possunt omnes passionem.»—Cons. ARIST., *Met.*, lib. IV, c. 13, ed. Bekker.

16. Visto ya qué es la esencia de la extension considerada en sí misma, veamos ahora qué es con relacion á los cuerpos. Acerca de este particular, débese huir lo propio de la doctrina *atomística* que de la *dinamística*, porque una y otra tienen de falsas lo que de exclusivas tienen. Los atomistas, como quienes toman por principio constitutivo de los cuerpos los átomos extensos aunque indivisibles, profesan con Descartes (1) que la esencia de los cuerpos consiste en la extension; es decir que para los atomistas, la extension no es una propiedad sino la esencia misma de los cuerpos. Los dinamistas, por el contrario, no admitiendo como principio constitutivo de los cuerpos sino elementos inextensos, y fundados en que de lo inextenso no puede nacer extension real y verdadera, proclamaron que la extension no es más que un *fenómeno*, una mera *apariencia*. Falsa es una y otra doctrina. Eslo, en primer lugar, la de los dinamistas, porque la esencia de la sustancia corpórea ha de consistir en algo sin lo cual sea imposible concebir el sér material de los cuerpos, y que además baste á dar razon de todas aquellas propiedades naturales de los cuerpos, atestiguadas por la experiencia. Pues bien, una vez negada la realidad de la extension, como la niegan los dinamistas, no ya sólo es imposible la subsistencia de sér material alguno, sino que ni aun concebirse-la puede idealmente; porque imposible es concebir la nocion de *cuerpo* sin suponerle dotado de algun principio real generador de partes múltiples ligadas entre sí y reducidas á unidad de sér. Sin partes múltiples, el cuerpo sería indivisible, y la indivisibilidad es una dote de lo simple, no de lo compuesto como lo es lo corpóreo; y del propio modo, sin que esas partes fueran continuas, habría cantidad discreta, pero no un continuo extenso. De consiguiente, el cuerpo, no por especial estimacion nuestra, sino por necesidad de su naturaleza misma, tiene que ser concebido como un compuesto resultante de partes continuas. Y si el cuerpo, por necesidad de su naturaleza misma, no puede ménos de ser concebido como múltiple y continuo, esta su condicion ha de nacer de un principio inherente á su naturaleza, y por consiguiente ha de fundarse en una base objetiva y real. Y es así que esta multiplicidad de partes continuas, condicion objetiva y real de los cuerpos, no es otra cosa sino lo que los filósofos llaman extension;

(1) *Los principios de la phil.*, vol. I, part. I, n. 53, y part. II, n. 4, 8, 9, 10, 24.

luego la extension en los cuerpos es real, como lo es el principio de que nace. Bien se me alcanza que una vez proclamado por los dinamistas como principio constitutivo de la sustancia corpórea los elementos inextensos, la lógica habia de conducirlos á negar toda realidad á la extension, pues ciertamente de elementos inextensos no podia resultar nada extenso; pero digo tambien que si hubieran procedido con sana lógica, en vez de negar realidad á la extension por sostener su sistema, debieron renunciar á su sistema desde el instante de hallarle opuesto á la realidad de la extension.

No ménos falsa hemos dicho que es la teoría de los cartesianos, cuando ponen la esencia de los cuerpos en la extension. Ya Leibnitz les echaba en rostro que con semejante doctrina trastornaban no ménos el órden del lenguaje que el del pensamiento, pues ciertamente, para que haya extension, ha de haber algo que sea extenso, es decir, una sustancia de quien la extension sea propia; y siendo esto así, claro está que léjos de ser la extension quien constituya la esencia de los cuerpos, tiene que presuponerla (1). Ademas, como quiera que esencia de una cosa se llame aquello por cuya virtud la cosa es lo que es y que la hace capaz de ser principio de sus operaciones connaturales, síguese de aquí que esencia del cuerpo no ha de llamarse sino aquello por cuya virtud la sustancia corpórea sea constituida en su sér propio, y pueda ser principio de su accion propia. Pues bien, la extension por sí misma no es capaz de constituir principio intrínseco y esencial del sér ni del obrar de los cuerpos, ora porque ántes que la extension hay que suponer un principio simple que en ella reduzca á unidad sustancial la multiplicidad de sus partes, ora porque la unidad de accion en lo múltiple seria inconcebible sin la unidad de un principio simple que informase á las diversas partes del sér extenso y las penetrase con su actividad. Por otra parte, si la extension constituyese la esencia corpórea, ella sola bastaria para explicar las demas propiedades de los cuerpos; y esto no es así, pues con la sola extension no se explica ni la figura ni la resistencia ni el movimiento de los cuerpos; no la *figura*, porque la extension por sí misma es indiferentemente susceptible de cualquiera configuracion, y de aquí que haya menester un principio

(1) *Sur la question si l'essence des corps consiste dans l'étendue*, ed. Dutens, t. II, part. I, p. 234.

activo que sacando de esta indiferencia á la materia, la dé figura y especificacion determinada: no la *resistencia*, porque ésta consiste en aquella intrínseca fuerza con la cual los cuerpos impiden su mútua penetracion; y los cartesianos no pueden por consiguiente explicar con sólo la extension esta resistencia, pues que para ellos la extension es absolutamente pasiva; no tampoco, por último, el *movimiento*, porque también éste, como lo hemos demostrado poco ha, presupone en el sér movable un principio simple y operativo (1).

ARTÍCULO IV.

Del Espacio y del Tiempo.

17. Con la doctrina hasta aquí expuesta sobre las ideas de *extension* y *movimiento*, guardan necesario enlace las ideas de *espacio* y de *tiempo*, pues aquellas son generadoras de estas, y aun á poco que se las profundice, se verá que sin las primeras no es posible explicar las segundas. Que de suyo es árdua tarea el definir las nociones de espacio y de tiempo, dicelo elocuentemente la historia misma de la filosofía, pues que ni entre los antiguos filósofos ni entre los modernos, se ha podido formar acerca del asunto una teoría concorde. Y la verdad es que esta investigación tiene gravísima importancia, no ménos por sí misma que por las funestas conclusiones á que una errada solución puede conducir. De aquí los deplorables errores en que acerca del particular han incurrido aquellos filósofos que por no haberle examinado con la madurez debida, ó no han percibido bien su trascendencia, ó percibiéndola, no la han apreciado exactamente.

18. Comenzando por el espacio, examinaré acerca de él tres puntos fundamentales; 1.º ¿Cuál es su naturaleza? 2.º ¿En qué manera adquirimos idea de él? 3.º ¿Qué valor debe darse á esta idea?

19. Para proceder con orden y claridad en el exámen del primero de estos puntos, definamos ante todo qué cosa debemos

(1) Cons. LEIBNITZ, *Extrait d'une lettre pour soutenir*, etc., *Opp. Phil.*, ed. Erdmann, p. 113-114.—El mismo Leibnitz notó las consecuencias antireligiosas que nacen de esta doctrina cartesiana. Véase su *Systema theol.*, p. 132, ed. Lovaina.

llamar *espacio*. En dos sentidos se toma esta palabra; uno real y objetivo, otro subjetivo y fantástico: conforme al primero de estos significados, llámase espacio, ora la extension ocupada por un cuerpo, ora la del cuerpo mismo; conforme al segundo, llámase espacio el vacío que imaginamos como capacidad ocupable por los cuerpos; por ejemplo, la cavidad de un vaso herméticamente cerrado, que nada contenga dentro, y de la cual por consiguiente entendemos nosotros que es capacidad dispuesta á recibir algo que la llene, constituye, segun nuestro modo de entender, una porcion de espacio *vacío*. De aquí la primera cuestion que importa examinar acerca de la naturaleza del espacio, á saber: ¿Se da realmente *vacío* en la naturaleza, ó es una mera ficcion de nuestra mente?

Epicuro, con Demócrito y Leucippo, resolvieron afirmativamente el punto, admitiendo la existencia real de un vacío, en el cual, segun ellos, revolviéndose y agitándose con vario giro los átomos, dan origen á los cuerpos (1); Aristóteles (2), por el contrario, refutó esta doctrina de los *vacuistas* (que así se llama á los que admiten la existencia real del vacío), y enseñó con Platon (3) que todo espacio está *lleno*: esta doctrina, á cuyos partidarios se llama *plenistas*, fué seguida en los tiempos modernos por Descartes, que la profesó conforme á sus principios respecto de la esencia de los cuerpos, como quiera en efecto que consistiendo para él la esencia de los cuerpos en la extension, y creyendo que no es posible concebir espacio sin extension, infirió por necesidad que cuerpo, extension y espacio son tres cosas esencialmente idénticas, y de consiguiente, que tan contradictorio es suponer espacio vacío como suponer que hay cuerpo donde no cabe que lo haya (4). Newton (5), y otros metafísicos ingleses, profesaron tambien el

(1) Así LUCRECIO, en su impio poema *De Rerum natura*, lib. I, vv. 420, 421, decia:

*Omnis, ut est, igitur, per se natura, duabus
Consistit rebus; nam corpora sunt, et inane.*

(2) *Phys.*, lib. IV, cap. I, § 3.

(3) *Tim.*, edit. A. E., t. III, p. 49; t. VII, p. 42, 47, 48 y sigg., ed. Tauch.

(4) *Oeuv. phil.*, t. I, p. 280-281; t. III, p. 319-320 y sigg., ed. A. Garnier.

(5) *Opt.*, q. 28, *Schol. gen.*, ed. cit.

vacuismo, pero echando por un nuevo rumbo, pues mientras que hasta entónces los vacuistas, considerando el vacío como existente en los cuerpos mismos, le habian tenido por esencia del espacio, Newton viendo que al espacio vacío no se puede asignar límites, y confundiendo lo *indefinido* con lo *infinito*, identificó el espacio con la *inmensidad*, erigiéndole por consiguiente en atributo de Dios. Leibnitz (1), adversario del vacuismo, impugnó esta doctrina de Newton; y saliendo entónces á defenderla Clarke (2), trabóse con tal motivo entre aquel filósofo y éste una empeñadísima lucha.

20. Como se ve por esta breve reseña histórica, la doctrina del *vacío* ha sido sustentada en dos maneras, una considerándole como intervalo real existente en los cuerpos, y otra considerándole independiente de los cuerpos y como atributo de Dios. Pero de uno y otro modo es inadmisibile el *vacuismo*. No puede, en primer lugar, tenerse al espacio por un mero intervalo y vacío existente en los cuerpos; porque el espacio vacío es una mera negacion, como quiera que *vacío* se llama lo que no está ocupado por cuerpo alguno: es así que la pura negacion excluye toda realidad; luego no existe en la naturaleza espacio vacío. Así lo confirman implícitamente los sostenedores mismos de la opuesta doctrina cuando al querer explicar la naturaleza del vacío, y por consiguiente al presuponer su realidad, no pueden ménos sin embargo de negarle objetividad: testigo de ello la historia misma de la filosofía, en la cual hallamos á los Estoicos (3) que, partiendo de la doctrina del vacío, le redujeron á una mera abstraccion mental; del propio modo que Hobbes (4) y los demas sensualistas, partiendo de doctrina idéntica, pararon en la misma ilacion. Hay más. Un espacio vacío distinto de los cuerpos, no puede ménos de ser un algo extenso, pues que ha de contener á los cuerpos, que son

(1) *Cinquième écrit etc.*, § 47, p. 768, ed. cit.; *N. S. etc.*, lib. II, c. 13, § 17, p. 240, ed. cit.; *ibid.*, c. XIV, § 26, p. 242.

(2) *Traité de l'existence de Dieu*, trad., t. 1, p. 31, ed. Blois 1825.

(3) CONS. SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, lib. VII, 38, y lib. X, 218; DIÓGENES LAERCIO, lib. VII, 140-141; PLUTARCO *De Placitis Philos.*, lib. IV, 20; y per todos RAVAYSON, *Op. cit.*, part. IV, lib. 1, c. 2, t. II, p. 126, ed. cit.

(4) *Elementa philos.*, part. II, c. VII, § 2. Hobbes define el espacio *phantasma existentis*. Véase LEIBNITZ *Opp. phil.*, ed. Dutens, t. II, par. 1, p. 1.

extensos, y el continente de un contenido extenso no puede ménos de ser extenso tambien: pero es así que todo extenso ha menester de un espacio que lo contenga; luego el espacio vacío distinto de los cuerpos habria menester de otro espacio que lo contuviese; però este espacio á su vez necesitaria de otro, y éste de otro, y así hasta lo infinito; de manera que no hay medio entre aceptar el absurdo de un número infinito de espacios que uno en otro se contengan, ó negar que el espacio pueda existir como vacío y no ocupado por cuerpos.

21. Pero sin vacío, dicen aquí los vacuistas, no se puede explicar el movimiento de los cuerpos; porque movimiento no cabe sin el supuesto de cuerpos no contiguos á otros cuerpos, y de consiguiente sin el supuesto de un vacío. Este argumento adolece del vicio de suponer inconcuso lo mismo que se debate, á saber, la realidad del vacío; pues decir que para verificarse el movimiento se necesita suponer un cuerpo no contiguo á otro cuerpo, equivale á decir que no se puede explicar el movimiento sin suponer la existencia del vacío; y esto es cabalmente lo que se trata de probar. Pero no es cierto que para el movimiento de los cuerpos sea necesario el vacío, pues basta con que pueda un cuerpo tomar una posición diversa respecto de otro; y ninguna repugnancia ofrece el que sin necesidad de vacío, cambie un cuerpo su posición relativa, segun á cada paso nos lo atestigua la experiencia mostrándonos cómo dos cuerpos contiguos pueden sin repugnancia alguna cambiar su relativa posición. Con la doctrina de los vacuistas sí que es inexplicable el movimiento local, pues como quiera que el vacío sea un puro nada, claro está que ni retardar ni acelerar ni verificar de manera alguna puede el movimiento, ni contener puede tampoco razon suficiente de que el cuerpo se mueva en tal ó cual dirección determinada (1).

22. No ménos absurda, con el aditamento de impía, es la opinión de los que tienen al espacio por un atributo divino. Efectivamente el espacio no se concibe sino extenso; conque, si le hacemos atributo de Dios, tendremos que concluir que Dioses extenso. Penetrado Clarke de la fuerza de este argumento de Leibnitz (2), trató de eludirle diciendo que el espacio tiene sin duda

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *In IV Phys.*, lect. 13; y LEIBNITZ, *Recueil de lettres etc. Quatr. écrit. Opp. phil.*; p. 758, ed. Erdmann.

(2) *Cinquième écrit de Leibnitz, ou Réponse à la quatrième Réplique de M. Clarke*, p. 767-768, ed. cit.

partes, sólo que estas partes no son separables. Pero separables ó inseparables, partes son; y en cuanto me digas, por consiguiente, que el espacio, compuesto de esas partes, es un atributo de Dios, como quiera que toda propiedad de Dios es Dios mismo, vienes sin remedio á decirme que Dios es un compuesto de partes, un sér material. Además si, como profesan los vacuistas, el espacio unas veces está vacío y otras lleno, tendremos que, una vez proclamado el espacio como atributo divino, hay que suponer en la esencia de Dios partes ora vacías, ora llenas, y por consiguiente, sujetas á perpétua mudanza. Por último, si el espacio es atributo divino, y de consiguiente Dios mismo, tendremos que los cuerpos al llenar el espacio, llenarán una parte de la esencia de Dios, y en este caso toda porción de espacio que supongas vacío, será una parte de la esencia de Dios que está en el espacio como recipiente. *Spectatum admissi...*

23. Demostrado ya que el espacio no existe separado é independiente de los cuerpos, y que tampoco es un vacío que medie entre cuerpo y cuerpo, siguese de aquí por corolario lógico que el espacio, por cuanto tiene en los cuerpos existencia real, se identifica con la extensión de los mismos. La extensión real que efectivamente tienen los cuerpos, no sólo supone multiplicidad sino también continuidad de unas mismas partes. Estas partes múltiples de que cada cuerpo consta, deben hallarse en diversa posición recíproca, porque si todas se hallasen en una misma posición, la una sería idéntica á la otra, y entónces ya no serían múltiples. Pero si deben hallarse en diversa posición recíproca, forzosamente han de hallarse también á diversa respectiva distancia, pues sin distancia relativa es inconcebible que tengan diversa posición relativa. Pues esta distancia relativa entre las partes componentes de un cuerpo, constituye el espacio real del mismo. Señal de ello es que cuando queremos medir el espacio ocupado por un cuerpo, medimos la distancia que media entre sus extremidades, lo cual no sería así ciertamente si el espacio no consistiese en las diversas posiciones que ocupan las partes del cuerpo, y por consiguiente en la distancia relativa de las mismas partes. Este espacio así considerado en cada cuerpo, y consistente en la distancia relativa de sus partes componentes, llámase *interno*, y en realidad es idéntico á la propiedad real de la extensión de los cuerpos.

Pues ahora, del propio modo que el espacio de cada cuerpo

consiste en la distancia relativa de sus partes, así también el espacio que media entre cuerpos diferentes consiste en la distancia relativa de sus respectivas superficies. En efecto, los cuerpos que componen el universo, bien que contiguos, hállanse, sin embargo, por sus respectivas superficies, en posiciones y á distancias relativas desiguales. Esta desigualdad de posiciones de los cuerpos constituye aquel espacio entre los mismos que yo llamo *externo* para distinguirle del espacio *interno*, que consiste en la distancia relativa entre las partes de un mismo cuerpo. Tampoco este espacio externo se distingue de la extensión de los cuerpos entre quienes media; y señal de esa identidad es también que cuando queremos medir la distancia que media entre las extremidades de sus respectivas superficies, comparamos la superficie de un cuerpo con la de otro que lo circunda. No existe, pues, en la naturaleza ningún espacio vacío, ni el espacio ha de tenerse por cosa distinta de los cuerpos mismos, sino por una de sus propiedades, como lo es la extensión misma, con la cual se identifica el espacio (1).

Sentada esta doctrina, podemos ya definir el espacio diciendo con Leibnitz que es *el orden de la coexistencia de las cosas*; pues que verdaderamente, la distancia relativa, ora entre las partes coexistentes de un mismo cuerpo, ora entre varios cuerpos coexistentes, no es en resumen otra cosa sino el orden en que coexisten aquellas partes ó estos cuerpos.

24. Dado que el espacio real se confunde é identifica con la extensión misma de los cuerpos, claro está que lo que baste á explicar la idea de la extensión, basta igualmente á explicar la del espacio. Y con esto entramos á examinar el segundo de los puntos propuestos. Pues digo que para adquirir la idea de la extensión, no habemos menester otra cosa sino que ante nuestra alma se haga presente un concreto material y extenso, y que aplicándole después nuestro entendimiento su virtud abstractiva, le segregue mentalmente de todas sus cualidades excepto de la multiplicidad de partes, para considerar luego en sí misma, y prescindiendo de todas las demás cualidades del concreto, esta multiplicidad. Por ejemplo, tengo ante mí una naranja; pues si aplicándole mi potencia abstractiva, prescindo de considerar en esa fruta su color, sabor, olor, suavidad, en resumen todo lo que de ella es

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *In IV Phys.*, lect. 6.

capaz de causar una modificación en mis sentidos, no me quedará mentalmente de ella otra cosa sino que es un sér compuesto de partes múltiples: si continuando mi labor mental abstractiva, considero despues esta multiplicidad de partes en sí misma y prescindiendo de la naranja, donde se encuentra, ya tengo la idea de la extension. Pues esta idea, digo ahora, por el mero hecho de representar la extension en sí misma, representa tambien el espacio, que se identifica con la extension.

Pero aquí sucede que el entendimiento, al meditar sobre la existencia abstracta que el espacio tiene en nuestra mente, no puede ménos de concebirle exento de toda limitacion, pues cualquier límite que le asignáramos, nos daria la idea de una extension particular, no la de la extension universal y genérica. La imaginacion luego, de resultas de aquel íntimo enlace con que naturalmente está unida á nuestro entendimiento, pugna por seguirle en el concepto de espacio puro, y de aquí que forje un espacio indefinido, como fantasma que más se aproxima al concepto de espacio sin límite, ideado por el entendimiento. De la propia manera el entendimiento, al contemplar el espacio en su relacion con los cuerpos, concíbele tan necesario y tan inseparable de ellos como necesaria é inseparable es la extension misma, con la cual se identifica el espacio; y la imaginacion tambien entónces, pugnando por seguir en esto al entendimiento, forja á su modo un espacio, del cual hace receptáculo necesario de los cuerpos (1). Pero todas estas cualidades del espacio son *sujetivas*, porque nacen, no de la naturaleza real del espacio, sino de la existencia ideal y abstracta que tiene en nuestra mente. Por el contrario, si consideramos la idea de espacio en relacion con el término representado por ella, hallaremos que es una idea objetiva y real; y lo es en efecto, porque el término representado por la idea de espacio es la extension, y la extension es real en los cuerpos, y por consiguiente, real y objetiva es la idea de espacio. Por aquí se vé que el error acerca de este punto, no consiste en atribuir realidad

(1) Ya SAN AGUSTIN corroborando el aserto de ARISTÓTELES (*Phys.*, lib. IV, c. 6; y *Met.* lib. III, c. 4.) habia notado que en admitiendo como real el *espacio imaginario*, es decir, un espacio imaginado sin límites y anterior al universo, se incurre en el absurdo de dar cuerpo y realidad á meros fantasmas. Cons. *De civ. Dei*, lib. XI, c. 15, y *Confess.*, lib. VII, c. 4, y *De Gen. Cont. Manich.*, lib. I, c. 4, y en otros pasajes.

al espacio, sino en atribuírsela distinta y separada de los cuerpos; lo cual es tan falso como absurdo es el suponer una extension separada de los cuerpos.

25. Y ya con esto podemos dar solución al último de los puntos propuestos, ó seáse acerca del valor objetivo que deba concederse á la idea de espacio, á saber:—¿Es objetivo el espacio, ó no lo es?—Distingo. Si por objetividad del espacio ha de entenderse una realidad distinta y separada de los cuerpos, no tiene el espacio semejante objetividad; pero si se trata de una realidad no separada de los cuerpos, digo que el espacio en este sentido es tan real como lo es la extension, que realmente existe en los cuerpos, dado que espacio y extension se convierten recíprocamente.

26. Con la doctrina hasta aquí expuesta se evita igualmente los defectos de la escuela empírica y de la idealística. El empirismo ha querido explicar la idea de espacio, como lo quiere explicar todo, por la sensación; pero semejante medio explicativo es de todo punto inadecuado, pues la idea de espacio no es más ni ménos que la idea pura de extension, es decir, concebida sin tomar en cuenta ninguna otra de las cualidades del sér extenso; y los sentidos no aprenden lo extenso sino determinado por aquellas cualidades sensibles que le hacen apto para ser sentido.

Penetrada por Kant esta imposibilidad en que el sensualismo se halla de explicar la idea de espacio, quiso ponerle remedio; pero no acertando á intentarlo sin incurrir, como acontecer suele, en el opuesto vicio, comenzó por prescindir de la experiencia, y proclamó de resultas que el espacio no es otra cosa sino una *forma a priori* de la sensibilidad. Pero no vió que con esto, por de pronto, incurria en el mismo sensualismo que se proponía evitar, pues miéntras por un lado quiso explicar el génesis de la idea de espacio sin tomar en cuenta la experiencia, por otro lado hizo del espacio una forma de la sensibilidad, que es cabalmente base de la experiencia misma. Y no sirva decir que Kant se refiere á la sensibilidad pura, no empírica; pues á ménos de querer filosofar con juegos de palabras, nadie dirá que la sensibilidad no sea una é idéntica en sí misma y gobernada por unas mismas leyes (1). Además, la doctrina de Kant es escéptica esencialmente; pues en cuanto se diga que el espacio no es otra cosa sino un mero modo con que nos representamos los objetos sensibles, y no lo que real-

(1) CONS. COUSIN, *lecciones sobre la filosofía de Kant*, lec. VIII.

mente son ellos, habremos de concluir que, no pudiendo esos objetos existir sin espacio, ó no es verdad que existan, ó no podemos nosotros averiguarlo; que es cabalmente lo que el escepticismo proclama (1). Por otra parte, la doctrina kantiana es un puro círculo vicioso, pues dado que, segun esta doctrina, el espacio no sea sino una mera forma interna de nuestra sensibilidad, ¿de qué modo, pregunto, eso que es meramente interno á nuestro espíritu, llega á darnos representacion externa del objeto sensible?— Por medio de la sensacion que recibimos de ese objeto, nos responderá Kant segun su doctrina.—Pero la sensacion, replicaré yo, segun la doctrina de Kant, es meramente subjetiva, y no se hace objetiva sino en calidad de *forma a priori* del espacio; conque por un lado, la sensacion, que es meramente subjetiva, sirve para dar al sujeto representacion externa del espacio, y por otro lado el espacio, que es una forma subjetiva de la sensibilidad, sirve para hacer objetiva la sensacion (2). Últimamente, la doctrina de Kant no tiene de nuevo sino las fórmulas ambiguas con que el filósofo aleman la expone, pues por enmedio de esa ambigüedad, lo único que en ella se ve claro es una mera repeticion de la teoría idealística. Y sino, veamos. El espacio, dice Kant, no es más que la condicion subjetiva con que percibimos los objetos sensibles: pues una de dos: ó con esto quiere decir que nuestros sentidos no perciben los objetos exteriores sino percibiendo al mismo tiempo el espacio que ocupan, ó que el espacio es una mera condicion subjetiva de nuestra sensibilidad, á la cual no corresponde realidad alguna en los objetos ni en la posicion que ocupan en el espacio: si Kant no ha querido decir más que lo primero, su doctrina es una vulgaridad, expresiva de un hecho notorio á toda edad de la ciencia filosófica; y si ha querido decir lo segundo, entónces su doctrina no es más ni ménos que puro idealismo, segun el cual las cosas exteriores y el espacio no son sino meros *fenómenos* y puras apariencias (3).

27. Hasta aquí la doctrina respecto del *espacio*. Con ella tiene íntimo enlace la del *tiempo*, y no es extraño por tanto que los filósofos las hayan unido siempre en sus investigaciones, y que

(1) CONS. WILLM, *Op. cit.*, Part. I, sec. I, c. 4, t. I, p. 151-152.

(2) Véase GALLUPPI, *Saggio flos. etc.*, cap. cit., p. 35-36.

(3) CONS. BALMES, *Filosofía fundamental*, lib. III, c. XVI, t. II, 3.^a ed. Barcelona, 1850.

sus soluciones acerca de una y otra hayan sido paralelas. Pero el determinar bien la naturaleza del tiempo, ha sido siempre más árduo que el determinar la del espacio, y la razon de esto es óbvia: el entendimiento no puede conocer sino lo que en algun modo sea *actual*, y de aquí que mientras ménos *actualidad* tenga una cosa, ménos bien la conoce. Pues bien, el tiempo tiene tan poca actualidad como que en él, sólo el *instante* es duradero, y eso en sucesion continua, y perpétuamente fugaz; de aquí la dificultad de conocerle, y por consiguiente, de definirle (1).

28. Para proceder, pues, ordenadamente en este difficilísimo negocio, digamos ante todo que *no hay tiempo sin sucesion*, pues por su naturaleza misma el tiempo implica un *antes* y un *despues*; y es así que el *antes* y el *despues* implican sucesion; luego sin sucesion no hay tiempo. Pero la sucesion implica *mutacion*, pues no se da sucesion sino allí donde una cosa *es* otra distinta de lo que *era*; y como quiera que una cosa no pueda pasar á ser distinta de lo que era sin cesar de ser lo que era, y por consiguiente sin mudarse, de aquí que quien dice sucesion, dice *mudanza*. Pero la mutacion implica *duracion del sér* que se muda, pues la mudanza no destruye el sér mudado, sino que le hace distinto del que era, y por consiguiente quien dice *sucesion*, dice cosa que *dura mudándose*. Pues bien, esta cosa que en el tiempo dura mudándose, ó lo que es igual, que *se sucede*, es el *instante*, el cual, como *indivisible* que es, se va *repetiendo* con su misma é idéntica esencia en la sucesion, y sólo por la sucesion es *otro* sin dejar de ser esencialmente *el mismo*. De esta manera el instante *presente*, repetido sucesivamente, muda su sér de presente en *pasado* (2). Del propio modo que la hora primera del dia se repite con su misma esencia en la segunda, sin que en el sér de la hora haya habido otro cambio sino el que por la sucesion ha tenido de presente en pasada, de ese propio modo únicamente cambia el instante, reiterándose con su misma esencia en la série de los momentos sucesivos. Pues

(1) «¿Quid est tempus?» preguntaba San Agustin, y se respondia á sí mismo: «Si nemo ex me quærat, scio; si quærenti explicare velim, nescio.» — *Confess.*, lib. X, c. 14. — Y ya CICERON habia dicho tambien: «Tempus quidem generaliter definire difficile est.» — *De Invent.*, lib. I. (S)

(2) «...idem est nunc secundum substantiam quod adjacet ei quod fertur, et tamen non habet idem esse secundum quod fluit de priori in posterius.» — ALBERTO MAGNO, *De IV Coelis*, tract. II, q. V, a. 2. (G)

bien, este *instante sucesivo*, es decir, considerado no en sí mismo, sino bajo la relación del *antes* y del *después*, eso es el *tiempo*. Acertado, pues, anduvo Leibnitz cuando separándose, más en la forma que en la sustancia, de la definición dada por Aristóteles y los escolásticos, dijo que el tiempo es *el orden de la sucesión* (1). Pero si el tiempo es el orden de la sucesión, puede decirse también que es una *duración sucesiva*, pues ese instante que sucediéndose constituye el tiempo, y que estando y por estar en sucesión, da lugar al *antes* y al *después*, es un *durable sucesivo*.

Siendo el tiempo no más que una *duración sucesiva*, dicho se está cuán absurda es la opinión de los que suponen al tiempo existiendo separado de las cosas. Esta falsa teoría ha sido proclamada en dos maneras diversas: Gassendi (2), siguiendo á Ciceron (3) y otros antiguos, tiene al tiempo por un sér incorpóreo, independiente y separado de las cosas, en tal manera que, según ese filósofo, esto que nosotros llamamos hoy *lo presente*, era ántes que fuese el mundo, y no dejaría de ser aunque el mundo volviese á la nada: es decir, que para Gassendi, el tiempo no tiene principio ni fin, que es lo propio que pensaba también del espacio. Por el contrario, Newton (4), Clarke (5) y el moderno eclecticismo frances,

(1) Los escolásticos, siguiendo á Aristóteles, dijeron que el tiempo era *el número del movimiento según el antes y el después*. Para entender bien esta definición, debe tenerse en cuenta: 1.º que el *número* puede ser *abstracto* ó *concreto*: lo primero si le consideramos independientemente de las magnitudes, cuya relación exprese, y lo segundo, si le consideramos en las magnitudes; 2.º el número se aplica como medida de la magnitud en cuanto ésta se compara con la unidad inclusa en aquel. Siendo esto así, tenemos que el tiempo es número del movimiento, no en cuanto expresa la cantidad, sino en cuanto expresa la relación de las mutaciones de lo movable. Ahora bien, consistiendo esta relación de mutaciones en la que media entre el *antes* y el *después*, ó seáse en el orden de la sucesión, de aquí que tanto valga definir el tiempo, con los escolásticos, *número del movimiento según el antes y el después*, como definirle con Leibnitz, *el orden de la sucesión*. CONS. ALBERTO MAGNO, *De IV Coevis*, trac. 11, q. cit., a. 2; SANTO TOMÁS, *In IV Phys.*, lect. 16-17; y ARISTÓTELES, *Phys.*, lib. IV, c. 11.

(2) *Animad. de Physiol. Epicuri*, p. 265.

(3) *De Natura Deorum*, lib. I, c. IX.

(4) *Loco citato*.

(5) *Loco citato*.

tienen al tiempo por un atributo de Dios y le confunden con la *eternidad*, del propio modo que confunden con la *inmensidad* el espacio. Pero entrambas estas teorías son radicalmente absurdas. En cuanto á la primera, basta para refutarla pensar que el tiempo implica duracion sucesiva, y por consiguiente presupone *cosas que duren*, pues duracion sin cosa que dure es una mera abstraccion. No hay, pues, tiempo separado de las cosas. Aquí los sostenedores de la segunda de esas teorías nos dicen que efectivamente hay un sér que dura en el tiempo, pero que ese sér no es otro sino Dios. ¿Y cómo me probais que Dios pueda durar en el tiempo? ¿no veis que el tiempo implica sucesion, y la sucesion mudanza? ¿no veis por consiguiente que poner á Dios durando en el tiempo, es concebirle sujeto á mudanza? ¿y no veis que Dios, como sér absoluto, no es en manera alguna mutable? Luego el sér que dura en el tiempo, no puede ser Dios. Concluyamos, por tanto, que el tiempo no puede ser ni un principio que exista independiente de Dios, ni separado de las criaturas, ni mucho menos un atributo de Dios.

29. Pero si el tiempo es una duracion sucesiva no separada de las cosas ¿cómo nos formamos idea de él? Para resolver esta cuestion, distingase entre la idea *empírica* y la idea *pura* del tiempo: aquella envuelve el concepto de la sucesion real de las cosas; ésta tiene por objeto el orden de la sucesion posible, ó séase la mera relacion entre el *antes* y el *despues*. Indaguemos diligentemente el génesis de una y otra de estas dos ideas del tiempo.

30. Digo, en primer lugar, que para explicar el génesis de una y otra, es preciso recurrir á la experiencia. Por lo que toca á la idea empírica del tiempo, no necesita esté aserto prueba muy prolija. Envuelve, hemos dicho, esa idea el concepto de sucesion real de las cosas: es así que la sucesion implica mudanza, y que la mudanza no puede ser conocida sino por medio de la experiencia, que es quien nos atestigua la existencia de seres sujetos á movimiento, junto con los estados sucesivos de los mismos seres; luego la idea empírica del tiempo no puede engendrarse en nuestra mente sin que intervenga la experiencia (1). Lo propio ha de decirse de la idea pura. Efectivamente, objeto de la idea pura

(1) Cons. ALBERTO MAGNO, *Op. cit.*, q. cit., a. 2; y SANTO TOMÁS, *In IV Phys.*, lect. 17, y *In lib. IV Met.*, lect. 12; y SCORO, *In lib. II Sent.*, dist. II, q. 4.

de tiempo, hemos dicho también, es no el orden *actual* sino el meramente *posible* de los estados sucesivos de los seres sujetos á movimiento; y como quiera que la idea de todo ser posible presupone la de ser real, resulta que en la idea *pura* de tiempo no hay más sino que concebimos bajo un aspecto genérico y *posible* el mismo orden *real* de sucesion que ántes hemos concebido por medio de la idea empírica.

31. Pero al reconocer la experiencia como base de la idea de tiempo, debemos guardarnos de dos opiniones opuestas y mutuamente exclusivas, á saber: 1.^a, la de los materialistas y sensualistas, que tienen por bastante la mera experiencia para darnos idea del tiempo; 2.^a, la de la escuela kantiana, que si bien tiene por independiente de la experiencia la idea de tiempo, cree necesariamente prévia la experiencia para que esa idea se manifieste á la conciencia de cada cual. Entrambas doctrinas son absurdas. Lo es, en primer lugar, la de los sensualistas, porque en la idea de tiempo va envuelta la de mudanza, así como esta idea de mudanza envuelve la de relacion entre el *antes* y el *después*: y es así que la experiencia por sí sola no dá noción sino meramente de hechos, pero no de la relacion de los hechos, que es una noción suprasensible; luego no puede bastar la sola experiencia para dar idea del tiempo. Agréguese á esto que la experiencia, según el sistema de los materialistas y sensualistas, se reduce á la mera sensación; y de consiguiente, que suponer á la idea de tiempo engendrada por la mera experiencia, equivale á suponer el absurdo de que esta idea no es más ni ménos que sensación: absurdo digo: 1.^o, porque los sentidos no aprenden sino lo sensible, y la idea del tiempo, como expresion de la relacion entre el *antes* y el *después*, tiene por objeto lo inteligible, pues al orden inteligible y no al sensible pertenecen las relaciones de las cosas; 2.^o, porque, como dice Balmes, —«siendo el tiempo, en sí la sucesion misma, y en nuestro entendimiento la percepcion de esta sucesion, no ofrece al espíritu ningun objeto sensible: aun cuando se refiera á ellos, y sea como el lazo de ellos, no es ellos mismos, ni la intuicion de ninguno de ellos por sí solo. En el tiempo que mide la sucesion de un sonido y de una vision, claro es que la idea del tiempo no puede ser ni la vision ni el sonido, sino la percepcion de su sucesion, de su enlace» (1).

(1) *Filosofía Fundamental*, lib. VII, c. XII, § 93, p. 195, 3.^a ed. Barcelona 1860.

No ménos absurda es la teoría de Kant, que podemos compendiar en la siguiente fórmula, á saber: la idea del tiempo comienza por la experiencia, pero no depende de ella. — Pues digo que esta fórmula no puede tener valor científico alguno para los que no admitan, como en efecto no admite Kant, que la primitiva generacion de las ideas consiste en la labor que nuestra mente hace sobre los datos concretos de la experiencia. Uno es en nosotros el sér que obra, que piensa y que tiene conciencia de sus actos; por consiguiente, cuantos crean que nuestro pensamiento directo puede concebir la idea de tiempo, independientemente de toda experiencia, no sé yo por qué no han de creer que pueda lo mismo nuestro pensamiento reflejo.

32. Asentado, pues, que la generacion primitiva de la idea de tiempo no puede ser independiente de la experiencia, veamos ahora qué especie de experiencia es necesaria para que, labrando sobre ella nuestra mente, forme esa idea.

La experiencia es, como ya de ántes sabemos, externa ó interna: objeto de la primera son los hechos externos del alma; objeto de la segunda los internos. Pues bien; lo propio con una que con otra de estas dos clases de experiencia percibimos lo mudable, como quiera que sujeta á perpétuas mudanzas está la naturaleza sensible que percibimos con la experiencia externa, y varios son igualmente los estados que por medio de la interna observamos en nuestras almas. Y si la experiencia externa y la interna nos dan percepcion de lo mudable, dicho se está que por eso mismo pueden entrambas servirnos como principio generador de la idea de tiempo; pues que esta idea, hemos dicho, envuelve la de sucesion, así como la de sucesion implica la de mudanza, y por consiguiente, todo cuanto se nos manifieste como sujeto á mudanza, puede servir de base á nuestra mente para formar la idea de tiempo: y es así que lo sujeto á mudanza se nos manifiesta lo propio en los hechos internos de nuestra alma que en la naturaleza sensible; luego base para elevarnos á la idea de tiempo son igualmente la experiencia interna y la externa (1).

33. Si ahora queremos investigar cómo se verifica esto de que nuestra mente, labrando sobre los hechos internos y externos sujetos á mudanza, pueda elevarse de aquí á la idea de tiempo, lo

(1) CONS. ARISTÓTELES, *Phys.* lib. IV, c. X, XI, XII, XIII, XIV: Y SANTO TOMÁS, *In IV Phys.*, lect. 16.

comprenderemos sin gran trabajo. En dos maneras puede tenerse la experiencia por necesaria para adquirir una idea, á saber: ó como causa eficiente, ó como causa material: es la experiencia causa eficiente cuando por sí sola basta para darnos la idea cuya adquisicion suponemos depender de la experiencia; y es causa material cuando no nos ofrece sino meros hechos concretos que han menester de nuestra labor mental para entrar como idea en el dominio de nuestra inteligencia. De estas dos hipótesis, nada tenemos que hacer aquí con la primera, porque la experiencia no puede ser causa eficiente de la idea de tiempo, en razón á que si así fuese, esta idea sería una sensación; lo cual no cabe decir sin caer en absurdo. Restanos, por consiguiente, la segunda hipótesis, á saber: que la experiencia no concurre á darnos idea del tiempo sino como causa material; y una vez reducida la investigación á estos términos, versa ya solamente sobre cuál sea el hecho que la experiencia nos ofrezca, y cuál el modo en que labrando sobre ese hecho nuestra mente, se remonte á la idea de tiempo.

Pues bien, ese hecho que la experiencia haya de ofrecernos, debe tener dos condiciones: primera, que sin él sea imposible formarnos idea del tiempo; segunda, que una vez aprendido por nuestra mente, sea en efecto adecuado para suscitar en nosotros esa idea. Sentado esto, recordemos ahora lo dicho sobre que la idea de tiempo implica necesariamente la de sucesión, así como la idea de sucesión implica necesariamente la de mudanza. Pues ya tenemos aquí el hecho experimental en quien buscamos base para formarnos la idea de tiempo: ese hecho es la percepción del movimiento, junto con el concepto de la esencia de lo mudable. Ciertamente, tan luego como el alma percibe un movimiento, puede advertir las diversas posiciones que el objeto movable toma en los diversos puntos del espacio: el concepto que forma el alma entónces de esta diversidad de posiciones, incluye el de un estado que sucede al estado anterior de aquel objeto; y hé aquí ya percibido por el alma un *primero* y un *segundo* movimiento; y hé aquí por consiguiente cómo el entendimiento, en virtud de su potencia para percibir el *orden* de las cosas, percibe efectivamente el que hay entre los movimientos que se verifican en los cuerpos. Pues la percepción de estos movimientos contiene implícitamente la idea de tiempo, como quiera que el orden entre un *primero* y un *segundo* movimiento implica sucesión; luego percibir ese ór-

den, es percibir una sucesion: y es así que la idea de sucesion es por sí misma idea de tiempo; luego la idea de tiempo se forma con aprender nuestra mente el orden que media entre un primero y un segundo estado de lo movable (1).

34. Aquí Locke (2) nos arguye:—Para que la idea de tiempo se engendrase de la percepcion de lo movable, seria necesario que nuestra mente percibiera en el movimiento un *antes* y un *despues*: pero es así que el *antes* y el *despues* en el movimiento no es cabalmente otra cosa sino el tiempo; luego explicar la formacion de la idea de tiempo por la percepcion del movimiento, equivale á explicar la idea de tiempo por sí misma, lo cual no es más ni ménos que un círculo vicioso.—Argumento es este apremiante en apariencia, pero que se desvanece con sólo demostrar cómo se puede explicar fundamentalmente la percepcion de la sucesion sin necesidad de hacer uso de la idea de tiempo. Hélo aquí. La sucesion implica mutacion de estados, como quiera en efecto que allí donde hay mudanza de estados, hay sucesion de un estado á otro, ó séase, hay un segundo estado, que sucede á otro que es primero. Si la sucesion implica mutacion, dicho se está que lo que baste á que se conciba la mutacion, basta para concebir la sucesion: y es así que para concebir la mutacion, basta percibir la variedad de estados que se verifican en el sér movable; luego la primitiva percepcion de la sucesion nace en nosotros de percibir la variedad de los estados de un sér, ó séase de percibir un segundo estado que sucede á otro primero. Indudablemente, en esta percepcion primitiva de la sucesion hay un *antes* y un *despues*, pero se refieren *directamente*, no al tiempo, sino al primero y segundo estado en que vemos al sér mudarse. Más claro: indudablemente no habria posibilidad de un primero y segundo estado en el sér que se muda, si no existiese un *antes* y un *despues* en el tiempo; pero en el formarnos la idea de tiempo, lo que *primitiva* y *directamente* percibimos, es el primero y el segundo estado que se verifica en lo movable, y sólo cuando *reflexionamos* luego en este primero y segundo estado de lo movable, es cuando percibimos el *antes* y el *despues* del tiempo en que se realizan esos estados sucesivos de lo movable. Y hé aquí cómo no hay tal círculo vicioso en la definicion que damos del tiempo, pues en círculo vicioso no se incurre

(1) Cons. ALBERTO MAGNO, q. cit., a. 2.

(2) *Op. cit.*, lib. 2, c. 14, n. 22, t. II, p. 20, ed. cit.

sino cuando se define una cosa por la cosa misma, y aquí tenemos que el *antes* y el *después* se consideran, primitivamente en la variación de estados de lo movable, y luego en el tiempo mismo como medida del movimiento.

35. Disputábase últimamente entre los filósofos si á la idea de tiempo corresponde ó no un término objetivo y real. Sobre esto la historia nos da noticia de tres opiniones, que iremos exponiendo y examinando simultáneamente. Profesan la primera los que creen que en la idea de tiempo no entra más elemento subjetivo que simplemente el de su percepción, y por consecuencia, que el tiempo es objetivo y real. Pero esta teoría ha sido sustentada en dos maneras, á saber: los que tienen al tiempo por un atributo de Dios, como son, por ejemplo, Newton, Clarke y Bouillier (1), fundan en eso mismo la objetividad del tiempo; mientras los que no lo consideran existente sino en las cosas, como Platon (2), por ejemplo, entre otros, ponen la absoluta objetividad del tiempo en el movimiento que lo implica, y del cual es inseparable. Otros filósofos, por último, que lo fueron Antifanes y Critolao (3), discurren así:—El tiempo, dijeron, implica la idea del orden entre el *antes* y el *después* en la sucesión: es así que esta idea de orden en la sucesión se forma comparando mentalmente el *antes* y el *después*, y que todo acto comparativo reside sólo en la mente; luego la idea de tiempo es una mera *forma subjetiva* de la mente humana.—Fundado en esta misma argumentación, tuvo Kant al tiempo por una mera forma *a priori* de la sensibilidad externa. En cambio Aristóteles, y con él los escolásticos, advirtieron que si bien la relación del tiempo pasado y del futuro con el presente es meramente *lógica* por lo tocante á lo *futuro*, que *todavía* no es, y por lo tocante á lo *pasado*, que *ya* no es, tiene sin embargo término *real* por lo tocante á lo *presente*; y de aquí concluyeron que la idea de tiempo, por lo tocante al pasado y al futuro, es *subjetiva*, pero que por lo tocante al presente, es *objetiva*.

Esta última opinion me parece no sólo verdadera, sino irrefra-

(1) *Théorie de la raison impersonnelle*, c. 6, p. 95 y sigg., Paris 1844.

(2) En el *Timeo*, ed. H. E., t. III, p. 37.—CONS. ARISTOT., *Phys.*, lib. IV, c. X; y GARNIER, *Traité des facultés de l'ame*, lib. V, sect. 1, c. V, t. II, p. 195, 196 y sigg., ed. cit.

(3) Consulta STOBKO, *Ecl. Phys.*, lib. 1, c. II, p. 19, Aurel. Allobrog. 1609.

gible. Lo pruebo así. El tiempo se contiene y determina en el movimiento; por consiguiente, lo que en el movimiento haya real, eso mismo y sólo eso hay en el tiempo: es así que en el movimiento, por su calidad de *sucesivo*, no hay otra cosa real sino *su punto indivisible*; luego tampoco en el tiempo hay otra cosa real sino *el instante*. Agréguese á esto que en el tiempo no ha de tenerse por objetivo sino lo que pueda existir con independencia de toda consideración de nuestra mente; pues bien, el instante es la única cosa absoluta en el tiempo, y que como tal, no ha menester para existir que nuestra mente la conciba. En efecto nuestra mente no concibe el tiempo sino en cuanto compara el *antes* y el *después*; y es así que el instante no ha menester de esta comparación, pues el *antes* y el *después* dicen relación á lo pasado y á lo futuro, pero no al instante; luego el instante tiene existencia real independiente de nuestro concepto. Pero, bien que el instante constituya elemento objetivo y real del tiempo, es cierto sin embargo que en el concepto de tiempo entra un elemento subjetivo; porque la idea de tiempo no es pura y únicamente la idea de instante, sino la del orden de momentos sucesivos, ó sease de la sucesión de instantes, ó sease del orden entre el *antes* y el *después*. Para adquirir esta idea, forzoso es percibir la relación de lo pasado y de lo futuro con lo presente, porque el *antes* y el *después* no significan otra cosa sino esa relación de lo pasado y de lo futuro: y es así que ni lo pasado ni lo futuro tienen existencia real; luego son términos subjetivos, incluidos en la idea de tiempo. Con esta doctrina se prueba el error, no sólo de los que atribuyen á la idea de tiempo una objetividad absoluta, sino también de los que la tienen por una mera forma subjetiva del espíritu humano.

36. Respondamos ahora á las objeciones que se nos pueda dirigir contra esta doctrina. Primera.—Lo presente, en cuanto es tal, no constituye tiempo, dado que el tiempo implica un *antes* y un *después*; es así que nosotros no ponemos sino en lo presente la objetividad del tiempo; luego ponemos la realidad del tiempo en lo que no es tal tiempo.—Á este argumento ya Alberto Magno habia respondido (1) con advertir que si bien el instante en sí mismo no constituye tiempo, sin embargo, en cuanto es el término común de la relación de lo pasado y de lo futuro, es parte del tiempo; y por cuanto, considerado en el tiempo, no es permanente sino su-

(1) *Loco citato.* II. p. XIX. dist. XIX. ca. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

desivo, puede, por este su mismo sér de sucesivo, constituir tiempo. Y hé aquí cómo el tener al instante por elemento objetivo del tiempo, no es poner el tiempo en donde tiempo no hay.

Segunda objecion:—El tiempo dice relacion á un *antes* y un *después* en el movimiento; es así que esa relacion, por el hecho mismo de ser tal, no tiene otra existencia sino la que le da nuestra mente al comparar entre sí el *antes* y el *después*; luego el tiempo no existe sino en nuestra mente.—Muy fácil es la respuesta á este segundo argumento. La índole de una relacion es proporcionada á la de los términos sobre que versa: es *real* si reales son sus términos, y *lógica* si son lógicos; y puede ser lógica respecto de uno de sus términos, y real respecto de otro, si aquel es un *ente de razon*, y éste un ente real. Pues esto último sucede con la relacion que el tiempo implica: términos subjetivos son ciertamente en ella lo pasado y lo futuro; pero como además hay lo presente, que les sirve de término comun comparativo, y que, como acabamos de demostrarlo, es real, de aquí que la idea del tiempo no pueda estimarse puramente subjetiva, sino compuesta de elementos objetivos y subjetivos (1).

CAPÍTULO SEGUNDO.

DE LA VIDA VEJETATIVA.

I. Cuando al abrazar la universalidad de las cosas creadas, queremos dividir las en lo que pudiéramos llamar sus categorías máximas, hallámos que los séres del mundo se dividen en cuerpos *brutos*, ó séase *no vivientes*, y en cuerpos *vivientes*; inorgánicos los primeros, orgánicos los segundos. Al clasificar luego los vivientes, hallámoslos divididos tambien en dos categorías: una *las plantas*, cuya vida es meramente *vejetativa*, y otra los *animales*, que además de esa virtud de las plantas, poseen la de *sentir*. De aquí la gran division de los llamados *reinos de la naturaleza*, á saber: reino *mineral*, reino *vejetal*, y reino *animal*. En la cima de estos tres reinos, y como vértice, digámoslo así, de la pirámide triangular formada por los tres, está el *hombre* que á todos tres los compendia y unifica en la individualidad de su naturaleza,

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *In I Sent.*, dist. XIX, q. II, a. I. (1)

la cual, merced á la *inteligencia* que singularmente la distingue, constituye el primer grado de un orden harto más sublime, á saber, del orden de los *espíritus*, orden á quien el hombre sirve como de eslabon que uniéndole con el mundo corpóreo, viene á dar así continuidad al universo.

Esta clasificacion de los séres del mundo seria negada cuando quiera que al determinar el mútuo enlace de los dichos tres reinos de la naturaleza, se adjudicase á cualquiera de ellos algo que fuese privativo de otro. Para evitar este error, seria preciso que desde luego analizásemos la respectiva naturaleza de los séres inorgánicos y de las diversas clases de los orgánicos ó vivientes; pero como quiera que ya hemos tratado de los principios constitutivos del mundo corpóreo, y que de los séres vivientes *animados*, tanto de los meramente sensitivos como de los racionales, deberemos tratar en la *Antropologia*, podemos por ahora limitarnos á tratar sólo de los vejetales. Sin embargo, aun restringiendo así los limites de nuestra actual tarea, esnos forzoso examinar previamente qué sea en general *la vida*, pues que sin esta nocion genérica no seria posible adquirirla clara y distinta de la vida especial de cada clase de séres.

ARTÍCULO I.

Nocion genuina de la vida.

2. Esta materia es de altísima importancia, no sólo para la ciencia filosófica sino para todas las demas ciencias; y bien se puede asegurar que sin nocion exacta de la *vida*, no habria rama alguna del humano saber que adherida al comun tronco de todas, apareciese con aquel natural enlace que todas tienen entre sí. ¿Qué seria, por no citar otro ejemplo, de las ciencias médicas, en cuyo objeto comun, que es el hombre, se halla compendiada la vida del reino vejetal y del animal?

La *Antropologia* y la *Fisiologia*, es decir, la ciencia del hombre y la ciencia de la vida, son en efecto dos ciencias hermanas, que léjos de pugnar entre sí, deben tenderse recíprocamente amiga mano. Cierto es que cada cual de ellas considera por distinto aspecto al hombre, pues que la una le mira como á sér moral, y la otra como á mero viviente orgánico; pero como quiera que entrambas al fin tengan por objeto comun al hombre, sér uno en

si, claro está que tanto ellas quanto las demas ciencias todas que del hombre traten, han de ser tan conexas y dependientes entre sí, como lo son los aspectos por donde le estudian. Pues bien, para mantener esta union entre la ciencia antropológica y la fisiológica, necesario es mantener íntegra y firme la unidad sustancial del hombre, viendo en su *alma racional* el verdadero *principio informativo* y vivificador de su *materia organizada*, porque de lo contrario, la *Fisiología* no hallaria en él un verdadero viviente ni un animado organismo, sino un cuerpo exánime y un mecanismo automático. ¿Cómo, en efecto, podria el fisiólogo formarse exacta idea de la vida del alma ni de las funciones vitales que desempeña en el humano organismo, sin prévia noción exacta de la vida en general y de sus propiedades esenciales? Y si la *Fisiología* necesariamente presupone la noción de la vida, ¿quién desconocerá que la *Anatomía* y *Patología*, la *Terapéutica* y la ciencia médica en fin toda entera, tienen el centro comun de su unidad en esa noción altísima, que por lo mismo necesariamente han de suponer prévia? Desde luego la *Patología*, ó sease la ciencia del hombre enfermo, es tan dependiente de la *Fisiología* quanto las leyes de las enfermedades lo son de las leyes universales de la vida, pues que segun son las condiciones en que estas leyes se realizan, así producen efectos diversos, á saber: cuando se realizan normalmente, producen las funciones del hombre sano, y cuando anormalmente, los fenómenos del hombre enfermo. Punto central, pues, de la ciencia patológica lo propio que de la fisiológica, tienen que ser las leyes generales de la vida. Excepcion merece en verdad ese materialismo médico, ese *organologismo grosero* que no reconociendo otra causa morbosa sino lesiones materiales, y limitando al puro organismo su estrecha perspectiva, no quiere tomar en cuenta sino aquello que se ve con los ojos y se palpa con las manos. ¡Oh! ese género de *Medicina* no se elevará jamás á las causas superiores que engendran la verdadera ciencia de las enfermedades; y dicho se está si, una vez ignorado el principio de donde se deriva el conocimiento de las enfermedades, es posible ni vislumbrar siquiera la base de una *Terapéutica* racional. ¿Qué cosa, en efecto, decidme, constituye el misterio doloroso de la vida del hombre doliente sino la accion y reaccion continuas y reciprocas de su cuerpo y de su alma? ¿Qué es sino una repercusion de las dulencias de su espíritu en su carne y de las de su carne en su espíritu? ¿Y cómo habeis de concebir siquie-

ra un sistema racional y científico de restaurar el cuerpo enfermo si prescindís del principio vital que lo informa?

Siendo, pues, tan necesario el conocimiento de la vida no sólo para las ciencias filosóficas sino también para las ciencias médicas, no hay que preguntar cuán exquisita cautela deba emplearse en el fijar la noción genuina de la vida, pues sabido es que si poco importan los errores en cosas de leve momento, gravísimos se tornan en las cosas de suyo trascendentales.

3. En dos sentidos puede tomarse la noción de la vida: lato y genérico el uno, restringido y especial el otro. En el primero de estos sentidos, expresa un atributo común á todos los grados de seres vivientes; en el segundo, se limita á expresar el grado infimo de la vida, que es el del reino vegetal (1). Pero tanto mirada por uno de sus aspectos como mirada por otro, puede considerarse en la vida dos, digámoslo así, momentos de su actividad, á saber: primero y segundo, ó séase, como dice la Escuela, *in actu primo* y *in actu secundo*. En el acto primo, la vida es el *sér mismo sustancial* del viviente; en el acto segundo, es *la operacion*, que por cuanto procede de un sér viviente, llámase *vital* (2). Ahora bien, como quiera que á las causas y sustancias de las cosas no podemos conocerlas sino por virtud respectivamente de sus efectos y operaciones, de aquí que ante todo debamos investigar qué es la vida en el *acto segundo*, para inferir después que sea en el *acto primo*. El problema que planteamos, se reduce pues á lo siguiente: averiguar qué sea lo que en general constituye *accion vital*, y en qué consista la diferencia de la que no lo es.

4. Para conocer fácilmente en qué consista la accion vital, fijémonos desde luego en aquellos seres en quienes más patente se nos ofrezca la vida. Estos seres son los animales; pues en los vegetales, como grado infimo que son de la escala de los vivientes, la vida se nos muestra demasiado velada, por decirlo así, mientras que por el contrario en los inteligentes, como grado sumo de la propia escala, y al cual no percibimos sino por medio de la reflexion sobre los actos intelectivos, la vida se nos muestra demasiado abstrusa (3). Esto supuesto, preguntamos primeramente:

(1) Cons. ALBERTO MAGNO, *Parva naturalia*, *De veget.*, lib. I, tract. I, c. II, *Opp.* t. V, p. 343.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, 12.^o q. III, a. 2.

(3) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. XVIII, a. 1.

¿cuándo decimos que *está vivo* un animal? cuando le vemos moverse con movimiento que de él mismo proceda (*ab intrinseco*): mientras así le vemos moverse, decimos que continúa en él la vida; por el contrario, tan luego como le vemos no moverse ya *ab intrinseco*, sino que es movido por exterior impulso, decimos de él que *está muerto*, ó séase que *ha perdido la vida*. Luego en tanto llamamos *vivo* al animal en cuanto le vemos con aptitud para moverse intrinsecamente á sí mismo. Pero adviértase aquí que esta *aptitud* del animal para moverse intrinsecamente á sí mismo, y en virtud de la cual decimos que *vive*, no se refiere sólo al movimiento *local*, sino á cualquier otro de los actos animales (1); de manera que aunque no le veamos cambiar de sitio, *vivo* sin embargo continuamos creyéndole mientras observamos que él continúa ejecutando *ab intrinseco* cualquier acto, como por ejemplo, la respiración, la nutrición, ó cualquier percepción sensitiva (2). Pues ahora bien, dotado como lo está nuestro entendimiento de virtud para generalizar los hechos que observamos y las nociones que adquirimos, naturalmente tan luego como ha considerado que no se dice *vivo* un animal sino cuando ejecuta una acción que proceda de principio intrínseco á él mismo, deduce que la acción es *vital* cuando quiera que procede de un principio intrínseco al sujeto que la realiza. Primer carácter, pues, de una acción vital es que proceda de un principio intrínseco (3). Sigamos.

Á este primer carácter en cuya virtud llámase *vital* una operación, hay que agregar otro, á saber, que la operación sea *inmanente*. Recordemos con este motivo la doctrina ántes de ahora expuesta sobre las dos especies que hay de operación, á saber: una *transeunte*, ó *transitiva*, que es la que recae en sujeto diverso del operante, como por ejemplo, lanzar una piedra, machacar un clavo; y otra *inmanente*, que es la que recae y permanece en el sujeto operante mismo como perfección y complemento de su ser propio. Una y otra de estas dos especies de acción convienen en proceder de un principio intrínseco al agente; pero sólo la *inmanente* es acción *vital*, no la *transeunte*, y la razón de esto es que, como quiera que la vida considerada *in actu primo* sea intrínseca al ser

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *In II De Anima*, lect. 1.ª, c. 1.º.

(2) CONS. LIBERATORE, *Op. cit.*, p. 56.

(3) CONS. SCOTO, *De Anim.* q. XII, n. 7.

del viviente, accion significativa de esa vida no puede ser otra sino la que dé complemento y perfeccion al agente de quien procede; y es así que á la accion dotada de estos caractéres se la llama inmanente; luego inmanente es la accion vital. Y pues carácter de la accion inmanente es el proceder de un principio intrinseco, podemos expresar toda la anterior doctrina con la siguiente breve fórmula: la *vitalidad* consiste en la *inmanencia de la accion* (1). Por la naturaleza de la accion se conoce la naturaleza del agente: es así que la vida, en calidad de accion del viviente, consiste en la inmanencia de la accion; luego la vida, así considerada, ó séase *in actu primo*, ó séase en calidad de esencia del viviente, es *una sustancia que obra ó es capaz de obrar con accion inmanente* (2).

5. Con esto podemos ya entender cómo la vida se halla en grado mínimo en las plantas; en grado ya más perfecto, en los seres racionales; y en grado perfectísimo, en Dios. Dos cosas en efecto son necesarias para que un acto se pueda llamar inmanente: primera, que el acto proceda de un principio interno al agente; segunda, que recaiga y permanezca en el sujeto mismo de quien procede. Pues en uno y otro concepto, la vida de las plantas resulta ser la ménos perfecta. En cuanto á lo primero, tres cosas podemos considerar en el acto: 1.^a la ejecucion; 2.^a la forma que al operante determina; 3.^a el fin á que está dirigida su operacion. Pues bien, la planta es *activa*, habida consideracion á la primera de esas tres cosas; pero, habida consideracion á las otras dos, es *pasiva*; porque si bien la planta obra por interno principio, y de consiguiente, es en realidad agente de su propia accion, sin embargo, ni á sí propia se fija el fin de su accion, ni por su propia virtud adquiere la forma que próximamente la determina á obrar. La planta en efecto vejeta para su propia conservacion y la de su especie; pero este fin no se lo prescribe ella á sí misma, sino que cumple el que Dios la ha impuesto, y le cumple sin conocerlo. Del propio modo, la forma por cuya virtud obra, le es comunicada por la naturaleza, sin que ella en manera alguna la determine: todo su oficio, pues, se limita á poner la accion (3). Si ahora consideramos la segunda calidad que hemos enunciado como necesaria para que se considere inmanente una

(1) SANTO TOMÁS, I, q. XVIII, a. 2; 1.^a 2.^a, q. III, a. 2 ad. 1.^o

(2) SANTO TOMÁS, loco citato.

(3) Cons. SANTO TOMÁS, loco citato.

accion, á saber, que se termine en el sujeto mismo de quien procede, hallaremos igualmente que si bien el obrar de la planta permanece ó queda en ella misma, es decir, en el mismo sujeto operante, no recae sin embargo en la misma potencia operativa; pues la molécula asimilante es indudablemente distinta de la molécula asimilada, por más que ésta, en el término de su trasmutacion, comience á formar parte de la planta misma. La accion vejetativa, pues, ha de llamarse imanente por cuanto se termina sin duda en el sujeto mismo operante, mirado en su individual totalidad, pero no porque informe la potencia operativa del mismo, pues que no la informa de manera alguna (1) No así en la vida sensitiva, cuya condicion es por ende más elevada: en efecto el acto del sentir, no sólo queda en el sujeto operante mismo, sino que además actúa é informa la potencia misma de quien procede, como por ejemplo, la potencia visiva es informada y actuada por la vision misma que de ella procede: sin embargo, como quiera que este acto de vision, para realizarse, necesita del concurso de un órgano material, no reside propia y únicamente en el principio simple productor de ese acto, que es la virtud sensitiva, sino en el sentido y en el órgano, que es un compuesto: de aquí que tampoco la inmanencia del acto sensitivo en el principio animal sea perfecto. Por el contrario, en la vida intelectual, como quiera que su operacion propia no haya menester de la intervencion de órgano material alguno, sino que toda entera se realiza por la mera potencia del espíritu inteligente, es imanente de todo punto, pues que la misma potencia que emite el acto, queda informada de él, sin participacion de sér alguno distinto del principio de quien procede la vida intelectual. Pero aun aquí mismo es de notar que respecto de la sustancia espiritual creada, sus actos no alcanzan el último y supremo grado de inmanencia, y esto por dos razones: 1.^a porque en toda sustancia creada, lo propio la operacion que la potencia operativa son distintas del operante, que es el principio intrínseco de la vida; y 2.^a porque el sér de quien inmediatamente procede el acto de la sustancia creada, lo propio que el fin á que esté ordenado, no los tiene de sí y por sí misma esa sustancia, sino que los tiene por obra de causa exterior, es decir, por el Autor de su existencia. Sólo Dios está absolutamente exento de estas como de todas las imperfecciones; pues en Dios la accion, la

(1) Cons. ALBERTO MAGNO, *locó citato*.

virtud operativa y la esencia son idénticas, y ningun ordenador externo le prescribe tampoco fin, pues que Él mismo es fin de todas las cosas. Sólo Dios, por tanto, obra por un principio plena y absolutamente intrínseco á su incomunicable ser; sólo Él posee vida plenísima y perfectísima, y de aquí que Él sea primero y sumo de los vivientes, fuente y autor de toda vida (1).

ARTÍCULO II.

Nocion de la vida vejetativa.

6. Explicado ya el concepto de la vida en general, pide el orden que procedamos á tratar singularmente de cada uno de los órdenes de vida que el universo nos muestra, á saber: la vida vejetal, la animal y la intelectual. Pero habiendo de tratar separadamente de las dos últimas en la *Antropiología*, nos limitaremos por ahora á definir la vida vejetal, comenzando sin embargo desde luego, y á fin de enlazar este tratado con los que versan sobre la vida animal é intelectual, por asentar aquellos principios generales en que estriba la conexion de esos tres órdenes de vida, y que rigen y explican la armonia y continuidad del universo.

7. Es la vejetacion, ya lo hemos dicho ántes, el grado infimo de la vida universal; muéstrase este especial grado de vida en las *plantas*, ó séase los *vejetales*, objeto especial de la ciencia llamada *Botánica*. Claro está que no incumben al filósofo aquellas minuciosas tareas de análisis y clasificacion que constituyen la materia próxima de la ciencia botánica; pero como quiera que á la filosofia incumbe el estudiar las últimas y supremas razones de todo cuanto es, de aquí que deba investigar cuál sea la esencia de los vejetales, ó llámese la vida vejetativa, cuya nocion presupone ya demostrada por una ciencia superior el botánico. ¿Cuál es, pues, la esencia de las vejetales?

Si el expresar la esencia de una cosa equivale á definirla, tanto monta preguntar cuál es la esencia de los vejetales, como pedir una definicion de la vida vejetativa. Y pues que toda definicion, para ser exacta, debe contener el género próximo y la diferencia específica de la cosa definida, claro está que para dar de la vida vejetativa una buena definicion, se deben adoptar fór-

(4) CONS. SANTO TOMÁS, I, q. XVIII, a. 3. [1] Code. S. B. T. O. M. A. S.

mulas que además de comprender lo que constituye el concepto genérico de todo grado de vida, es á saber, la inmanencia de la acción, incluya explícita, ó al ménos, implícitamente como diferencia específica, las funciones propias de la vida vegetal. Muchas son estas funciones; pero nosotros podemos limitarnos á enumerar las tres fundamentales, que son la *nutricion*, el *crecimiento* y la *generacion*. En efecto, fin propio é inmediato del viviente orgánico, en cuanto tal, no es otro sino mantener la vitalidad de su organismo; para esto necesita tres cosas: primera, ser; segunda, completar la mole que le sea connatural; tercera, reponer las pérdidas á que naturalmente esté sujeto: debe por tanto hallarse dotado de potencias respectivamente ordenadas al conseguimiento de cada uno de estos tres fines; y esas potencias en efecto son la generativa, la acrecentativa y la nutritiva (1). Siendo estas tres operaciones fundamentales del vegetal, podemos segun ellas definirle: *una sustancia que se nutre, acrecienta y propaga á sí misma.*

8. Aquí debemos combatir desde luego dos teorías diametralmente opuestas que hay acerca de la vida vegetal: niégase en una de esas teorías que las plantas tengan un principio vital, distinto de las fuerzas comunes de la materia, mientras los sostenedores de la opuesta doctrina atribuyen á los vegetales un principio de vida semejante al de los animales, y por consiguiente, capaz de sentimiento y de apetito. Á los partidarios de la primera de esas opiniones llámaseles *mecánicos*, y á los de la segunda *vitalistas puros* ó *dinámicos*. Convendrá bosquejar siquiera la historia de estas dos opiniones.

9. Tan luego como Descartes hubo negado al cuerpo de los brutos todo principio animante, reduciéndolos en consecuencia á la condicion de puras máquinas; y dado que al cuerpo mismo no concedió otros atributos sino los de extension y movimiento, los secuaces de aquel filósofo no acertaron ya á concebir la vida sino como un mero efecto de movimientos mecánicos. Dicho se está que tan grosero modo de considerar la vida fué alcanzando tanto mayor crédito, cuanto la filosofía se fué encenagando más en las turbias corrientes del sensualismo y del materialismo: así sucedió que lo más alto que la fisiología supo remontarse en el formar concepto de la vida, fué tenerla por un mero resultado de la or-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, 1, q. LXXVIII, a. 2.

rganizacion y de las fuerzas químicas y físicas diversamente repartidas y ejercitadas en cada clase de compuestos orgánicos. Esta deplorable teoría ha tenido prosélitos hasta en nuestros días mismos, y señaladamente entre muchos médicos capitaneados por Cabanis y por Broussais.

10. Viendo las absurdísimas conclusiones de que semejante doctrina estaba preñada, lanzáronse muchos en la doctrina diametralmente opuesta, y dijeron que las plantas no sólo tenían vida, sino también alma apetitiva y sensitiva (1). La sensibilidad atribuida por Haller á ciertas partes del cuerpo, se tuvo por común á todos los vegetales, y apoyada luego esta doctrina en el descubrimiento de los pólipos y de los animales infusorios, dió pié á Payen y á Mirbel para inferir que los vegetales son una congerie de innumerables animalillos microscópicos (2).

11. Demostraremos ahora que tan manifiestamente absurda es la teoría de los *mecánicos* como la de los *vitalistas*. En cuanto á la primera, su misma grosería la ha hecho despreciable para los más ilustres naturalistas y fisiólogos modernos. Y verdaderamente, si la vida no fuese más que un complejo armónico de fuerzas moleculares, ¿por qué la física y la química, bajo cuyo poder están esas fuerzas, no han logrado producir un viviente? Si la planta no es más que un laboratorio químico, ¿por qué los químicos no han logrado imitarla, como han logrado imitar la naturaleza del reino inorgánico? ¿Qué obstáculo insuperable se opone aquí á las tentativas del arte y de la ciencia?—La respuesta es óbvia: el obstáculo insuperable consiste en que ni el

(1) Sin contar á EMPEDOCLES (Cons. SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Log.*, lib. VIII, c. 285; y á STURZ, *De vita et philos. Emp.*, Lipsiæ 1805), ni á DEMÓCRITO (Cons. GASSENDI, *Phys.*, sect. 3, lib. II, c. 1, t. II, p. 221, Lyon 1658), ni á los Estóicos (Cons. PLUTARCO, *De Placit. phil.*, lib. I, c. 7; y TERTULIANO, *De Anima*, c. 44), VAN-HELMONT entre los modernos (en su obra titulada: *Ortus medicinae, id est initia physica inaudita*, etc., Lugduni 1655, 4.^a edit.) restauró esta doctrina, á la cual se adhirieron, entre otros, TELESIO (*De naturalibus rebus libelli, Comment., Quod animal universale ab unica animæ substantia gubernetur*, Venetiis 1590), SPINOSA (*Ethic.*, Pars, II, prop. XIII, Schol., y prop. XIX, ed. cit.), LEIBNITZ (*Consider. sur le principe de vie*, etc., *Opp. phil.*, ed. Erdmann, p. 429-430) y ROBINET (*De la Nature*, part. VII, c. 5, Amsterdam 1690).

(2) Cons. ROSMINI, *Psicologia*, part. I, lib. IV, c. XV, a 5, t. I, p. 120, ed. cit.

arte ni la ciencia tienen, para lograr eso, á su disposicion la fuerza ni el principio necesarios, porque este principio no se cuenta entre las fuerzas generales de la pura materia; porque ese principio no es otro sino el *principio vital*, que no se engendra, ni del conjunto de partes que constituyen el organismo, ni de las fuerzas mecánicas ó químicas de la materia, sino que desde el principio de las cosas creadas fué puesto por Dios en el universo, y no se propaga más que por via de generacion. Ya sé yo que cuando se arguye á este género de químicos y fisiólogos con la impotencia, hasta hoy no desmentida, en que se hallan de producir artificialmente no ya la vida, sino un granillo vegetal siquiera como la punta de una aguja, se zafan con decir que eso consiste en que se ignoran los procedimientos que usa la naturaleza, y que de no ser así, nada habria más fácil que erigir un organismo con sólo los medios químicos y mecánicos. Pero este es un subterfugio tan vano como fútil; porque se podrá preguntar siempre á esos señores: ¿y por mucho que descubran vuestra química y vuestra fisiología, podreis nunca explicar ni mucho ménos producir con medios químicos y mecánicos *una vida*, mientras las leyes de los fenómenos vitales sean tan diversas como lo son de las que rigen los meros efectos de las fuerzas mecánicas, químicas ó físicas de la naturaleza? ¿No veis que así como la identidad de leyes de la materia inorgánica y orgánica supondria identidad en los principios constitutivos de una y otra, así tambien la diversidad de sus leyes supone diversidad de principios? Y verdaderamente, nada es tan manifiesto en la naturaleza como esta diversidad entre las leyes de los fenómenos vitales, y las que rigen los meros efectos de las fuerzas mecánicas. Notemos algunas de estas diferencias, fijándonos en las principales.

12. Pues, en primer lugar, diferéncianse las leyes de las fuerzas vitales y de las mecánicas en la *material constitucion* de sus efectos respectivos; pues que mientras la materia bruta nos ofrece una sustancia homogénea en todas y cada una de sus partes, dotadas todas de una misma naturaleza, los vivientes en cambio nos ofrecen un compuesto de partes desemejantes, más ó ménos artificiosas, que con su maravillosa estructura se prestan á usos diversos. Por ejemplo, un mineral, un pedazo de hierro ó de azufre, es similar en toda su masa, é idéntico en su esencia, lo propio mirando á su conjunto que á la más pequeña de sus moléculas, cuya agregacion ademas no es condicion necesaria ni á su

existencia ni á su operacion específica; mientras por el contrario, en una planta, sauce ó pino por ejemplo, tenemos las raíces como otras tantas bocas por donde va chupando los humores de la tierra para nutrirse con ellos; tenemos el tronco con su medula, con su sistema leñoso y su corteza; tenemos en fin las hojas, que son al árbol lo que los pulmones al animal.—Diferenciáanse, en segundo lugar, los vegetales y los cuerpos inorgánicos por su *composición química*, pues mientras en los minerales, sean simples, sean compuestos, no hallamos sino la combinacion binaria, como el aire, por ejemplo, que consta de azoe y de oxígeno, los cuerpos orgánicos exigen cuando ménos la combinacion de tres elementos simples; en las plantas, por ejemplo, el oxígeno, el hidrógeno y el carbono, y en los animales, el azoe por añadidura.—Tercera y última diferencia que señalaremos entre las sustancias orgánicas y las inorgánicas, es la de su *diverso origen*; pues mientras las primeras no existen sino engendradas por otras de su misma especie, que producen en sí el respectivo gérmen fecundante, las segundas reciben la existencia en un modo por decirlo así fortuito, sin derivacion intrínseca alguna de ningun principio á ellas semejante, y cesan tambien de existir por eventual concurso de causas enteramente externas.

Asentadas ahora estas diferencias que median entre las respectivas leyes de los seres orgánicos é inorgánicos, podemos argüir del siguiente modo: Leyes diversas suponen principios diversos: es así que las leyes rectoras de los efectos de las fuerzas vitales son diversas de las que rigen los efectos de las fuerzas mecánicas, químicas ó físicas de la materia; luego el principio vital es muy otra cosa que las fuerzas mecánicas, físicas ó químicas, y de consiguiente no puede ser producido con medios físicos ni químicos.

Y cómo se demuestra, ocurre ahora preguntar, la existencia de este principio vital, diverso de la materia? Por la índole de las funciones mismas, respondemos, de los cuerpos vivientes. Cuando quiera que se trate de explicar la índole de un efecto determinado, hay que inquirir la causa que sea capaz de producirlo, porque efecto sin causa adecuada no puede ser. Pues bien, las funciones vitales no pueden ser mero producto de las fuerzas físicas, químicas ó mecánicas de la materia, como lo demostraré escogiendo, en obsequio á la brevedad, de entre la interminable variedad de esas funciones, nada más sino la produc-

ción que vemos en los cuerpos vivos. El viviente, digo, produce gérmenes que, después de fecundados, tienen virtud de difundirse en otros individuos que viven de resultas con vida propia. Si no queremos admitir un efecto sin causa, fuerza es admitir que esta virtud difusiva preexiste de alguna manera en el germen generador, ó lo que es igual, que este germen posee una virtud para formar aquel organismo que después ha de irse dilatando. Pues esta virtud, digo ahora, no puede ser resultado de fuerzas inorgánicas que operen con determinadas condiciones; y no puede serlo por dos motivos: 1.º porque las fuerzas inorgánicas son de por sí indiferentes, indeterminadas respecto del organismo, mientras que la virtud que existe en el germen formativa del organismo, es un principio activo que elabora un organismo determinado; y 2.º, porque si esta virtud seminal fuese mero resultado de fuerzas inorgánicas, no podría consistir en otra cosa sino en una *disposición artificial del organismo*, residente en el sémen; pero es así que el sémen, como lo comprueban todas las observaciones de los naturalistas, no es una miniatura, digámoslo así, de organismo del viviente, sino una simple célula; luego la producción de los vivientes tiene por causa una virtud *sui generis* que posee el sémen de los mismos, y que como esencialmente diversa de las fuerzas inorgánicas, no puede ser en manera alguna resultado de ellas. Pues bien, la virtud seminal de las plantas es una emanación de su principio vital; y como quiera que ninguna emanación puede ser superior al principio que la determina, porque no se da efecto superior á su causa, de aquí fuerza es concluir que la virtud vital generadora de la planta es también *sui generis*, y por tanto, esencialmente diversa de las fuerzas inorgánicas, y superior á la eficacia de las mismas (1).

14. Si aquí se nos opusiese que Dios al crear el universo, comunicó á las fuerzas físicas y químicas eficacia para producir vegetales, y por consiguiente que no hay para qué tener al principio vital por distinto de las fuerzas de la materia; responderé que Dios sin duda comunicó á las fuerzas físicas virtud para producir seres vivientes, pues que comunicó á la materia el principio vital, y juntamente con este acto, la infundió virtud para propagarse por vía de gérmenes en nuevos organismos, conformes al tipo primordial; pero de aquí no se deduce que el principio vital

(1) Cons. LIBERATORE, *Op. cit.*, c. III.

sea un efecto de fuerzas físicas, sino que lo es del acto creativo del Autor de la naturaleza.

15. Refutado ya con esto el error de los que confunden las fuerzas de la materia y el principio vital, tócanos ahora rebatir la no ménos falsa teoría que atribuye á las plantas apetitos y sensaciones. En primer lugar, si las plantas estuviesen dotadas de sensibilidad, habrían de estarlo forzosamente tambien de órganos sensorios; pues no hay sentido sin órgano correspondiente: pero es así que órgano universal de sensaciones en los animales es el sistema nervioso; luego tambien en las plantas debería hallarse este sistema: y es así que ni la menor huella de semejante aparato nervioso se vé en las plantas; luego no tienen sensaciones (1). ¿Me dices que la sensación en las plantas es de naturaleza diversa que en los animales? Pero aun dado que así fuese, no me negarás que de todos modos la sensación no podría estar destituida de aquellas cualidades necesarias á su existencia; y á esto yo te digo que una de esas cualidades es que la potencia sensitiva sea orgánica, y que en las plantas no hay órganos sensorios. Por otra parte, si la sensación existe en las plantas de un modo desconocido, te pregunto ¿en qué la conoces?—En sus efectos, me dices.—Muy bien; pero ¿cuáles son esos efectos? No son otros sino la nutrición, con todas las demás funciones á la misma pertenecientes; fenómenos todos, para cuya explicación basta, como acabamos de demostrarlo, el supuesto de una virtud activa, diversa de las fuerzas químicas y físicas, sin que se vea necesario de manera alguna que esa virtud sea sensitiva, en el sentido propio de la palabra. Por aquí además se vé cómo los que atribuyen alma y sentidos á las plantas, incurren en una manifiesta petición de principio, pues segun ellos, las plantas sienten porque vejetan, y cabalmente lo que habia que probar es que las plantas no puedan vejetar sin alma y sin sentidos. Por último, que las plantas carecen de sensibilidad, se demuestra evidentemente por la consideración del fin mismo con que la sensibilidad ha sido

(1) «Sensus autem in plantis non invenitur. Natura enim non deficit in necessariis; si autem daret sensum, et non daret membra et organa sentiendi, sicut oculos et aures et hujusmodi, ipsa procul dubio in necessariis deficeret. Cum igitur in plantis nihil horum sensus membrorum sive organorum inveniamus, constat quod plantis nullus omnino inest sensus.»—ALBERTO MAGNO, *lib. cit.*, c. III.

dada á los animales. El fin prescrito á todo viviente debe siempre ser intrínseco, pues que siendo en todos inmanente su respectiva operacion específica, intrínseca é inmanente debe ser tambien la perfeccion que con esa su operacion específica adquieran; es así que en lo que consiste la perfeccion de toda cosa, en eso mismo consiste su fin; luego el fin prescrito á los vivientes debe serles intrínseco, como lo es la perfeccion propia de cada cual de ellos. Esto supuesto, séame lícito argumentar así: Nada en la naturaleza es fortuito, sino que todo está ordenado con sapientísima economía; luego debemos atribuir sentido á las plantas si hallamos que les es necesario para llenar su fin, y negársele si hallamos que no les es necesario. Pues bien, como quiera que la sensacion se entienda, seria en las plantas un atributo improcedente y sin objeto final alguno. La sensibilidad ha sido dada á los seres que la tienen, para que puedan buscar y apropiarse el alimento que les aprovecha, y huir de cuanto les dañe: de aquí justamente la gran ventaja que á las facultades sensitivas del hombre mismo llevan las de ciertos animales, como por ejemplo, el olfato del perro, la vista del lince; superioridad fundada en que, para los animales destituidos de razon, esos sentidos tan exquisitos son todo el motivo de su obrar específico, y la guia y defensa de su vivir todo entero, mientras que el hombre posee otros muchos medios para defenderse y proveer á su subsistencia. Pero á las plantas que viven inmovilmente apegadas al suelo ¿de qué habian de servirles los sentidos? ellas reciben invariablemente el alimento de la tierra en que radican y no tienen que moverse á buscarlo; ellas, destituidas como están de potencia locomotriz, no podrian jamas huir del hacha que las corta, ni guardarse del viento y la tempestad que amenazan arrancarlas de cuajo; por consiguiente, la sensacion, no sólo seria en ellas de todo punto inútil, y como tal, contraria al universal principio de *finalidad* y á la Suma Sabiduría del Creador, sino que les causaria un perpétuo suplicio, haciéndolas pasibles de molestias que no podrian evitar de manera alguna (1). Ni pierden estas razones su fuerza por el hecho de haberse descubierto sensibilidad en algunos vivientes que se tenia por insensitivos, pues, como agudamente lo ha notado Rosmini, dos puntos hay que examinar aquí: primero, si la sensibilidad es ó no carácter propio y exclusivo de la vida animal; segundo, si

(1) Cons. ALBERTO MAGNO, *De Anima*, lib. III, tract. V, cap. I.

tales ó cuales especies ó familias de séres orgánicos están ó no dotadas de facultades sensitivas (1). Pues bien, sobre el segundo de estos puntos, cabe que los naturalistas duden acerca de la clase á que pertenezca tal ó cual especie de vivientes; pero la metafísica estará siempre en lo cierto asegurando que el vejetal, por su esencia misma, carece de sentidos, y de consiguiente que para hallar la sensibilidad, es preciso buscarla en el reino animal, y no en el vejetal (2).

16. Aquí Robinet nos opone que no siendo la sensacion otra cosa sino impresion causada en un sér orgánico, mediante la cual se mueve el mismo á proseguir tales objetos y á huir de cuales otros, se la debe suponer en las plantas, porque las plantas, dice aquel autor, son séres orgánicos, reciben impresiones, y en virtud de ellas se mueven á ponerse en condiciones favorables á su existencia y funciones propias, y á huir de las que les son contrarias. — Pero este argumento es un pobre sofisma, fundado en equívocos pueriles. En primer lugar, para que una *impresion* pueda llamarse *sensacion*, no basta que recaiga en un sér orgánico cualquiera, sino en uno que esté dotado de sensibilidad y que se halle en condiciones adecuadas para ejercitarla: en segundo lugar, para que un sér orgánico pueda llamarse sensitivo, no basta que por virtud de impresion que en él recaiga se mueva hácia tales objetos y huya de cuales otros, sino que es menester que este su movimiento sea espontáneo, y causado por un verdadero apetito precedido de la oportuna percepcion del objeto. Y por aquí se vé cómo Robinet, al formular ese argumento, se revuelve en un círculo vicioso, dando gratuitamente por supuesto lo propio que se trata de demostrar.

(1) *Antropologia in servizio della scienza morale*, Opp., vol. X, lib. II, sez. I, c. I. p. 28, Napoli 1844.

(2) *Cons. CUVIER, Dictionn. des sciences natur., art. Animale.*

CAPÍTULO TERCERO.

ARMONÍA DE LA CREACION.

ARTÍCULO I.

Que el nexo cósmico resulta de la conjunción del dinámico y del teleológico.

1. La vida vegetativa, que acabamos de definir, sirve de anillo intermedio que une con el reino mineral el reino animal, pues ciertamente las plantas, si bien en cuanto participan de la vida, se dan la mano con los seres animados, también en cuanto su grado de vitalidad es el último é infimo en la escala de los vivientes, frisan con los cuerpos inorgánicos. Pero si hemos de determinar con exactitud el lugar propio que á los vegetales compete respecto de los demas seres del universo, fuerza nos es remontarnos á buscar en sus principios generales aquella trabazon que todos los seres guardan entre sí, formando esta estructura maravillosamente armónica que admiramos en el universo. Necesaria nos es, por tanto, una investigacion de índole general, pues que no cabe determinar el lugar privativo de una parte cualquiera respecto de su todo, sin conocer préviamente el modo general en que á ese todo hayan de estar subordinadas las partes. De esta manera, por ejemplo, el médico, despues de conocer un órgano cualquiera, no puede asignarle sitio propio en la general estructura del humano organismo y en el proceso de la vida, sin haber conocido préviamente los principios generales que ligan entre sí á los órganos y á las funciones vitales en cuyo desempeño intervienen.

2. Expliquemos ante todo los términos de nuestro epigrafe. Llamo *nexo cósmico*, ó sease *trabazon universal*, aquel vínculo de union que tienen entre sí las varias clases de seres que componen el mundo, ó sease aquella unidad en la variedad, que constituye la armonía y belleza del universo. Este *nexo cósmico*, esta trabazon universal, es resultado de la que hay entre los *finés especiales* de cada clase de seres, convergentes y subordinados á la unidad de un fin á todos comun, y de la que igualmente hay en las *especiales operaciones* de cada clase también de seres, encaminadas al cumplimiento del fin propio de cada uno, y por medio

de este cumplimiento del fin propio, al del fin á todos común. Pues bien, á esa universal trabazon de *finés* llamo *nexo teleológico* (1), y á esta otra de *operaciones* llamo *nexo dinámico* (2).

Por lo tocante al *nexo teleológico*, basta un somero análisis para hallar las dos condiciones esenciales que le constituyen, á saber: 1.^a que todo sér tiene un fin propio; 2.^a que los fines privativos de cada sér tienen su lazo comun en un fin general. En cuanto á lo primero, muestránnoslo juntamente la experiencia y la razon. Desde luego, sólo con meditar sobre lo que en nosotros mismos pasa, vemos que todos nuestros actos deliberados tienen un fin; y si observamos despues á los demas séres que nos rodean, hallamos igualmente que todos tienen una inclinacion natural á obrar, y que de hecho obran siempre un mismo efecto, mientras no se les opone obstáculo suficiente. Este irrefragable testimonio de la experiencia interna y externa le hallamos ademas admirablemente confirmado por la razon, que nos dice que toda causa tiende á producir en su respectivo efecto una forma adecuada, asimilándole en cierto modo á sí misma: la planta, por ejemplo, tiende á producir otra planta, y el cuerpo lúcido tiende á iluminar los objetos sobre que difunde sus rayos. Diverso sin embargo es el modo de obrar en aquella causa que obra por necesidad de naturaleza, y en aquella que obra mediante concepcion intelectual: la primera tiende á producir su efecto propio segun la forma que constituye su sér, y que le infunde la competente virtud de obrar; la segunda en cambio reviste sus efectos propios de una forma que preconcebe en su mente con propósito de darla realidad y subsistencia externas, como el artista, por ejemplo, al pintar un lienzo con su pincel, ó al labrar con su buril un mármol, propónese reproducir en aquella tela ó en esta piedra la copia de un modelo típico que ha concebido en su mente y al cual procura ajustar su obra. Pues bien, esta forma segun la cual obra cada causa sus efectos propios, dice siempre relacion á un fin: las causas inteligentes obran para dar realidad y subsistencia fuera de sí mismas al tipo ó forma que albergan en su mente y que las mueve á obrar; así como las causas necesarias, bien que no obren con

(1) De la raíz griega *telos*, que se interpreta *fin*, *término*, *objeto final*. (N. del traductor).

(2) Del griego *dynamis*, que significa *potencia*, *fuerza*, *facultad*. (N. del traductor).

deliberación propia, tienden sin embargo á cumplir aquel fin á que las inclina su propia naturaleza, y por este solo hecho, cuando quiera que obran, obran para dar complemento á su forma conatural. Toda causa, pues, sea necesaria, sea libre, obra siempre, cada cual segun su forma propia, para cumplir algun fin (1). Si levantando ahora la mente, consideramos el mundo como obra de Dios, hallaremos un nuevo argumento en confirmacion de esa verdad; pues una vez admitida la existencia de Dios como Sér sapientísimo y como causa primera y universal del mundo, siguese necesariamente que todo sér ha de obrar con algun fin; y si esto debe decirse de todo sér inteligente; si toda inteligencia obra con algun fin, y sólo cuando es movida por algun fin obra, claro está que Aquel que es suprema inteligencia y Suma Sabiduría, no sólo ha tenido algun fin al crear el mundo, sino que le ha creado de manera que su obra no pueda ménos de cumplir el fin para que ha sido creada. Experiencia, pues, y razon demuestran que todo sér en el mundo obra con un fin ó para un fin; *deliberadamente* las inteligencias; *necesariamente* los séres destituidos de este atributo.

3. Pero así como cada sér tiene siempre un fin propio y privativo, así tambien los fines especiales de todos conspiran á un fin único, supremo y universal. Todo sér, en efecto, tiene una especial forma, por la cual constituye una especial clase de séres entre los que componen el universo: ahora bien, en todo sér, á esa especial forma corresponde un especial fin, porque todo fin, como perfeccion que es de la natural tendencia de cada sér, forzosamente ha de proporcionarse á la naturaleza del sér á quien perfecciona: por consiguiente, si cada naturaleza especial y diversa tiene forma y tendencia propia y privativa, necesariamente ha de tener fin propio y privativo á cuyo cumplimiento esté ordenada. Pero si cada sér tiene indudablemente su fin especial y propio, no es ménos indudable que los fines de todos están subordinados entre sí como otros tantos medios de llenar el fin único y universal del mundo. Hecho es tambien éste atestiguado irrefragablemente por la experiencia: por no alegar sino un solo ejemplo de esa trabazon de fines, el pan que nos sustenta procede del grano sepultado en el surco de la tierra; la tierra es fecundada por las lluvias; las lluvias provienen de la region atmosférica; la

(1) CONS. SANTO TOMÁS, I, q. XV, a. 1 y 1 2ª, q. 1, a. 1; y *Cont. Gent., Proem.*

atmósfera sostiene los vapores que producen las lluvias; los vapores surgen de la superficie de los mares y de los rios; la evaporacion es resultado de la accion del calórico. Fácil en suma seria demostrar cómo todas las especies de séres sensitivos, vejetales y minerales se enlazan entre sí, y cómo cada uno de ellos subsiste por la accion de los demas con quienes se halla en relacion. Y no ménos patente es la comunicacion y accion recíproca entre los séres terrestres y los celestes, ni ménos maravillosos los fenómenos que de aquí nacen. Cabalmente esta armonía fué causa de que algunos filósofos antiguos mirasen al mundo como un cuerpo de quien Dios fuese alma, y ha sido tambien el fundamento con que los naturalistas, corrigiendo este desacierto de la antigua filosofía, han logrado investigar algunas de las leyes constantes é invariables que rigen la esfera terrestre y las celestes.

Lo propio que por la experiencia, confirmase tambien por la razon esta subordinacion recíproca de fines especiales de los séres creados, y esta conspiracion de todos esos fines al cumplimiento de un fin único, general y supremo del universo. Prueba. Quien dice *subordinacion*, dice *sér subordinado* y *sér subordinante*; por consiguiente, allí donde se vea séres subordinados unos á otros, hay que dar por supuesto un *primer sér* que en sí los adune á todos como centro supremo de la recíproca subordinacion con que unos á otros se enlazan: si pues la experiencia nos muestra cómo los séres del universo tienen cada cual su propio fin, y cómo los fines especiales de todos están entre sí subordinados, claro está que ha de haber un fin único á quien todos esos especiales fines se refieran, y á quien tiendan como á supremo centro final. Por el hecho mismo de esta conexion entre los fines de los séres, púdeselos considerar como otros tantos anillos de una misma cadena; y así como toda cadena supone un primer anillo de quien pendan los demas, así tambien en esa cadena de fines subordinados unos á otros, hay que remontarse á un fin único, primero y supremo que adune y concentre en sí los fines especiales de los demas séres. De aquí que el mundo pueda ser considerado como un *todo*, de quien cada sér respectivamente sea parte: pues bien, dado que las partes de cualquier todo, mediante la varia constitucion de sus especiales formas respectivas, pueden cada cual con su privativa operacion proseguir un fin privativo, necesario es sin embargo que en cuanto obren como partes constitutivas de aquella totalidad, concurren cada cual de por sí á la realizacion del fin á

que el todo está ordenado: así, por ejemplo, bien que en el humano organismo cada órgano realice con su función propia un fin especial, todos sin embargo concurren simultáneamente á conservar y hacer manifiesta la vida del hombre. Pues considérese ahora que el mundo es un efecto único, procedente de una acción única, que lo es la acción creadora de Dios; y es así que, como antes lo hemos demostrado, la unidad de la acción y la del efecto por la acción producido, supone en el agente unidad de forma normal de su operación, forma que en los seres inteligentes hemos visto serlo el modelo ó tipo á semejanza del cual ejecutan sus obras; luego Dios, Sér sapientísimo, Sabiduría por excelencia, ha creado el mundo modelándole conforme á la unidad de un tipo existente en su mente divina, y ordenándole á la efectación externa de ese tipo único. Y es así que el tipo en cuya virtud obran los seres inteligentes y al tenor del cual producen sus obras propias, tiene razón de fin; luego único debe ser el fin del mundo, como único es el modelo ejemplar á cuya efectación está ordenado. Hé aquí cómo la distinción y variedad de los fines de las cosas creadas, reducidos á la unidad de un final término común, nos muestra una huella de la inefable excelencia de su primera causa, una por su naturaleza, múltiple en su virtud (1). Y por aquí se ve, digámoslo de paso, qué acertado iba Aristóteles cuando de la unidad del orden existente en el mundo infería la unidad de Dios que lo gobierna, y acertado Platon cuando con un procedimiento inverso, deducía de la unidad del modelo la unidad de la copia, ó séase del universo (2).

4. Dejamos con esto demostrado el *nexo teleológico*, ó séase la *trabazon de fines* entre los seres de que se compone el mundo. Examinemos ahora el *nexo dinámico*, ó séase la *trabazon de operaciones* respectivas de esos mismos seres, y veremos cómo de la una y de la otra juntas procede aquella *universal trabazon* á que llamamos *nexo cósmico*.

Digo, en primer lugar, que la subordinación de fines presupone la subordinación de operaciones de los respectivos agentes que han de cumplir esos fines; pues si el fin ha de realizarse por la acción, claro está que para que haya fines subordinados, necesariamente ha de haber subordinación de acciones, y por conse-

(1) Cons. SANTO TOMÁS *Cont. Gent.*, lib. II, c. 45.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. XLVII, a. 3.º ad. 1.º

cuencia, tambien de agentes (1). Es así que la subordinacion de acciones de los séres que componen el mundo constituye lo que hemos llamado *nexo dinámico*; luego los séres del mundo están entre sí enlazados, no sólo por el *nexo teleológico* sino tambien por el *dinámico* (2), y de la conjuncion de entrambos resulta el *nexo cósmico* (3), ó séase *la armonía de la creacion*.

4. Como quiera que aquí hablamos ahora de las operaciones de los séres considerándolas relativamente á sus respectivos fines, dicho se está que las consideramos en calidad de *causas finales*. Estas causas finales fueron negadas primeramente por los Epicúreos con un argumento tan manifiestamente sofisticico que no se concibe cómo pudo admitirle Spinoza (4), y en pos de él no pocos filósofos de los siglos XVII y XVIII, ni cómo Kant pudo contarle entre las antinomias de la razon pura, ni cómo en fin puede hoy día mismo todavía tener secuaces y sostenedores (5). Óigase el tal argumento, como le formulan los filósofos trascendentales.—La causa final, dicen, es un efecto, que vale como causa de su causa; es así que esto es absurdo, dado que la naturaleza en sus operaciones procede siempre de la causa al efecto, y no del efecto á la causa; luego la nocion de causa final es absurda.—Desdichado sofisma, repito. Para la sana filosofia, el fin es, por un lado, *anterior*, pero por otro, *posterior* al efecto; es anterior, en cuanto antes de la accion está en el entendimiento del agente determinándole á producir aquel efecto; y es posterior en cuanto el agente realiza su fin con la produccion del efecto respectivo (6). De

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., De Pot. Dei*, q. VII, a. 2, ad. 10; *Cont. Gent.* lib. III, c. 12-22.

(2) «... Secundum hæc duo invenitur ordo in rebus, secundum scilicet quod una est melior alia, et secundum quod una alia movetur.»—SANTO TOMÁS, I, q. CIII, a. 4, ad. 1, m.

(3) CONS. NICOLAS CONTARINO, *De perfectione rerum*, lib. II, c. 4, Venetiis 1576.

(4) *Ethic.*, par. I, *prop. XXXVI, App. Opp.*, t. II, p. 69, ed. Paulus, Jenæ 1803.

(5) Por ejemplo, KOESEN. *La cuestion sobre la ley de la naturaleza*, etc. (en aleman) Königsberg 1845; y FORTLAGE, *Noticias generales sobre la literatura* (en aleman) año VI, h. 306, 4 de Noviembre de 1847.

(6) Ya SANTO TOMÁS, haciéndose cargo del mismo sofisma, le habia respondido anticipadamente así:—«Ad primum ergo dicendum quod finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis; et hoc modo habet rationem causæ.»—I.^a 2.^a, q. I, a. 1.

otro modo: la causa final *precede* al efecto segun su sér *intencional*, es decir, en cuanto está en la intencion del agente; pero le *subsigue* segun su sér *real*, es decir, segun que existe realmente en la naturaleza (1). Por aquí se vé que el fin, en cuanto es causa, precede al efecto, y de consiguiente que así considerada la índole del fin, la naturaleza procede de la causa al efecto, y no viceversa.

No más estimables son los demas sofismas alegados por los impugnadores de las causas finales, cuando entre otras cosas, dicen: 1.º que no conociendo nosotros del mundo, sino una mínima parte, carecemos de datos para decidir si hay ó no orden entre las partes que no conocemos, y si éstas se hallan ó no ligadas con las que conocemos: 2.º que aun respecto de aquella parte del mundo que conocemos, no sólo ignoramos el fin de muchas cosas, sino que hallamos muchas contrarias al orden, como por ejemplo, la existencia del mal.

Respondiendo á estas dificultades, digo: que nos basta la parte del mundo que conocemos para inferir de ella algunas leyes constitutivas del orden que preside al universo entero. Elevándonos luego á Dios, como á causa sapientísima y ordenadora del universo, averiguamos con certeza: 1.º Que aun aquellas partes del mismo no conocidas por nosotros están ordenadas, cada cual en su órbita propia, y conspirando todas juntas á la realizacion del fin general y único del universo. 2.º Que si bien ignoramos el por qué y el para qué de algunos séres, sabemos que por algo y para algo existen y deben existir, y aun muchas veces en efecto llegamos á descubrir el por qué y el para qué existen. 3.º Que esto á que nosotros llamamos *males* en el mundo, ó no lo son en realidad y nosotros los tenemos como tales sólo por no conocer su relacion y enlace con los demas séres, ó no es verdad que se opongan, sino ántes bien concurren al orden universal: los males *metafisicos*, por ejemplo, no son verdaderamente males, sino condicion indispensable de sustancias limitadas; los males *fisicos* acaecen con-

(1) «Dicendum quod in quolibet genere causæ, causa naturaliter est prior causato. Contingit autem secundum diversa genera causarum item respectu ejusdem esse causam et causatum: sicut purgatio est causa sanitatis in genere causæ efficientis, sanitas vero est causa purgationis secundum genus causæ finalis... Et ideo nihil prohibet aliquid altero esse prius et posterius secundum diversum genus causæ.»
SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., De Verit., q. XXVIII, art. 7. c. 2.*

forme á leyes constantes del órden universal, por más que nosotros no descubramos siempre el por qué ni para qué acaecen; y por último, en cuanto á los males *morales*, provienen todos del abuso de la libertad, preciosísimo don de Dios, que constituye cabalmente una de las más bellas condiciones del órden universal. Y si bien es cierto que el hombre, abusando de ese don, perturba este órden, no lo es ménos que el órden queda restaurado, primero por la pena que irremisiblemente sigue á la transgresion, y segundo por los bienes á que los males mismos dan origen, como por ejemplo, la perversidad de los malos da origen al merecimiento de los buenos, y el delito que perturba el órden, da lugar á la justicia que le restaura por medio del castigo. Pero sobre este importantísimo asunto ya tendremos ocasion de hablar con el debido detenimiento.

ARTÍCULO II.

Graduacion natural, ó séase escala de los séres.

6. Constituida la armonía universal por la subordinacion recíproca y simultánea de actos y de fines entre los séres del universo, dicho se está que entre estos séres debe de haber un órden gerárquico y una graduacion natural. Y en efecto, el hombre, por la inteligencia, se da la mano con las inteligencias separadas ó séase *espíritus puros*, y por la sensibilidad con los animales; el animal se enlaza con la planta, y la planta con el miueral. Esta graduacion natural llamada por los filósofos *escala de los séres*, ofrecióse ya á la contemplacion de los primeros filósofos del Oriente y de Grecia, y el no haber sabido entenderla ni por consiguiente explicarla, engendró, junto con aquel vasto politeismo que constituyó el fondo comun de todos los cultos paganos, el dogma de la expiacion por medio de la metempsicosis, y aquellas varias reducciones de séres á ciertas categorías de naturalismo filosófico. Al aparecer luego en Italia durante los siglos XIV y XV, por obra de los griegos á quienes la famosa victoria de Mahomet II hizo refugiarse allí (1), el llamado periodo de *Re-*

(1) Cons. Honio, *De græcis illustribus lingue, litterarumque humanarum restauratoribus*, Lóndres, 1742; y Fr. BOERNERO, *De doctis hominibus græcis litterarum græcarum in Italia restauratoribus*, Lipsiæ 1750.

nacimiento de las ciencias y de las letras, Raimundo de Sebunde puso la dicha doctrina por fundamento de su teología natural (1), y partiendo posteriormente del mismo concepto Telesio, Paracelso, Cardano, Patrizzi y Giordano Bruno, concibieron unánimes al mundo como un todo animado, lleno de Dios y de vida, ó séase como una especie de cuerpo orgánico informado por una especie de alma universal. Tomando despues Leibnitz por punto de partida para su elucubracion filosófica acerca de este asunto la *escala de los séres*, añadióle un principio que se ha hecho célebre, y al cual llamó él *la ley de continuidad*; ley consistente, según el filósofo prusiano, en que todos los séres forman una sola é idéntica cadena, cuyos anillos están entrelazados con un género de vínculo tal que es imposible determinar el punto en donde cada uno de ellos comienza y acaba. De aquí su teoría sobre las *especies equivocas*, entre las cuales ponía aquellos séres dotados de cualidades pertenecientes á dos especies contiguas; así, por ejemplo, para Leibnitz, la existencia de los *zoofitos*, ó séase de los *animales-plantas*, no solamente no es antinatural ó monstruosa, sino que es muy conforme al orden de la naturaleza. Enseña este filósofo que no de todas las *especies equivocas* tenemos conocimiento, pero que indudablemente las hay (2), y que ya llegará tal vez día en que se las descubra (3). Trembley creyó haber visto realizada esta profecía en los *pólipos*, porque el pólipo germina como la planta, se reproduce como ella por secciones y botones, y al mismo tiempo se mueve, se nutre y siente como los animales. Apoderándose de este descubrimiento Carlos Bonnet, trató de aplicar materialmente el principio de Leibnitz, y sostuvo en consecuencia que efectivamente la escala de los séres for-

(1) Cons. HOJBERG, *De Theologia naturali Reimundi de Sebunde*, Halle.

(2) Leibnitz fundaba esta inferencia en el principio de la *razon suficiente*; pues así como, según este principio, no se puede explicar el orden de las cosas *sucesivas* sin que el antecedente contenga en sí la razon del consiguiente, tampoco se puede explicar el orden de las cosas *simultáneas* sino se las supone *continuas*. El salto (*hiatus*) es tan inconcebible en las cosas sucesivas como en las simultáneas. Véase PLOUQUET, *Commentationes philosophia selectiones*, p. 105, Trajecti ad Rhenum 1781.

(3) *Extrait d'une lettre à M. Bayle, Opp.*, ed. cit; *Replique aux Reflexions de M. Bayle, etc.*, *ibid.*, p. 189; *Teod.*, pars 3^a, § 345, 348; *Nouveaux Essais*, lib. III, c. 6, § 13-14; lib. IV, c. 16, § 12, p. 392, ed. cit.

BIBLIOTECA POPULAR
VALLEJO

ma una línea única sin solución de continuidad, en la cual se halla siempre un proceso de lo más simple á lo más complicado, es decir, del reino mineral al vegetal, del vegetal al animal, del animal al hombre; de manera que en esta línea de graduaciones hay siempre unidad de forma y de estructura (1). La única dificultad que confesó Bonnet haberle sido insuperable, es hallar en el pólipo el punto de transición de mineral á vegetal, pues el de vegetal al de animal, dice que es manifiesto (2).

Naturalmente esta doctrina leibnitziana sobre la *ley de continuidad* se inoculó en todos los posteriores sistemas alemanes; Kant, en su manía de sujetivarlo todo, hizo de esa ley una idea puramente subjetiva, independiente de toda naturaleza real; pero Schelling en cambio la tuvo por ley positiva de la naturaleza, y la enlazó con su sistema panteístico (3).

7. La propia doctrina sobre la ley de *continuidad* engendró el sistema que tan famoso hizo en Francia á su autor Geofroy Saint-Hilaire, y que se denominó por éste *unidad de composición*. Ciertamente, una vez asentado que todas las especies de seres se entrelazan mediante algunas especies intermedias, ó seáse *equivocas*, que participan de la inmediatamente superior y de la inmediatamente inferior, óbvio era deducir que todas las especies son, ni más ni ménos, evoluciones varias de un solo y único tipo. Pues á esta doctrina, que reduce la innumerable variedad de seres á un tipo único y á una forma absoluta universal y constantemente idéntica á sí misma, no obstante las diferencias individuales que la muestran múltiple; á esta doctrina, digo, se la ha denominado *sistema de la unidad de composición*. Antes de que Francia diése asilo al panteísmo germánico, ya esa doctrina era profesada allí por algunos filósofos y naturalistas, entre otros Mallet primeramente (4), y despues Robinet (5), que en ella habian fundado sus

(1) *Principes philos. sur la cause première et sur son effect*, Oeuv., p. 226, Neuchatel 1799.

(2) *Considerations sur les corps organisés*, p. 175, ed. cit.

(3) Antes que Schelling, habia profesado ya lo mismo Kilmeyer.— Véase WILLM, *Op. cit.*, part. II, sect. 1, c. XII, t. III, p. 212, ed. cit.

(4) *Telliamed, ó seáse Entretiens d'un Philosophe Indien avec un Missionnaire francais sur la diminution de la mer*, Paris 1746.

(5) *Considerations philosophiques sur la graduation naturelle des formes de l'etre, ou Essais de la nature qui apprend á former l'homme*, Amsterdam 1768.

estudios sobre la naturaleza. En Alemania, bien que ya desde 1784, Herder hubiese proclamado la existencia, decia él, de un *tipo ejemplar de la naturaleza animada* (1), y Goethe, allá por los años 1785, la de un *tipo anatómico ó sease modelo universal* (2), sin embargo la doctrina esta sobre el *tipo único* habia ingresado en la filosofia germánica más bien como una deducción lógica del panteísmo aplicado á la naturaleza que como un principio, hasta que Schelling erigiéndola en fundamento de su filosofismo panteístico, dióse á demostrarla y amplificarla con denuedo sólo comparable á lo absurdo de la tentativa. Pero las deplorables ideas de Schelling sobre la filosofia de la naturaleza no quedaron como debian encerradas en la oscura sima de los delirios germánicos, sino que pasando muy en breve las márgenes del Rin, fueron segun costumbre á suscitar en Francia calorosos partidarios é incautos remedadores. Uno de ellos fué el famoso Saint-Hilaire, quien, no obstante mostrarse extraño á toda especie de panteísmo, hizo suya y amplificó la doctrina de *la unidad de composicion* (3), bien que en esta empresa le combatiese denodadamente el con justicia estimadísimo naturalista y filósofo Jorge Cuvier.

8. Estas dos teorías sobre la *ley de continuidad* y la *unidad de composicion*, exigen atentísimo y severo exámen; pues, como ya atinadamente lo ha observado el estimable historiador de la filosofia alemana (4), siendo indudable que la primera de esas dos teorías ha engendrado á la segunda, y siéndolo no ménos que una y otra pueden servir, como despues lo veremos, á los panteístas de armas eficaces para defender su absurda impiedad, resulta que juzgar de esas doctrinas equivale á juzgar del panteísmo. Esto supuesto, digo desde luego que lo propio la *ley de continuidad* que la de *unidad de composicion*, son teorías absurdas é inconducentes para explicar el órden del universo.

9. Comenzando por la primera, demostrado dejamos como indudable que las varias especies ó naturalezas de que el mundo

(1) Véase su diálogo (en aleman) intitulado: *Dios—1787*.

(2) Véase ECKERMANN, *Coloquios con Goethe en los últimos años de su vida* (en aleman) parte 3.^a, Magdeburgo 1848.

(3) Véase entre sus obras, especialmente estas tres. *Theorie des analogues ou Philosophie anatomique*, Paris 1818; *Principes de la Philosophie zoologique*, Paris 1830; y *Memoire sur les Makis*, Paris 1796.

(4) WILLM, *Op. cit.*, loc. cit.

se compone, no podrían formar un todo orgánico sin que, recíprocamente subordinadas, tuviesen entre sí un vínculo de conexión dinámico y teleológico. Pero qué para explicar la mútua subordinación entre las varias clases de seres del universo sea necesario admitir en su catálogo especies intermedias ó *equivocas*, cada una de las cuales participe de los caracteres de la inmediatamente superior y de la inmediatamente inferior, como opinan los sostenedores de la ley de continuidad, error es no solamente cosmológico sino también lógico. Principio es incontrastable de lógica sana que los elementos constitutivos de aquel universal llamado por los lógicos *especie*, son el *género* y la *diferencia específica*, la cual, como esencial que es, hace que la esencia expresada por la noción *genérica* se circunscriba y determine en tal ó cual esencia privativa. De aquí nace que una especie no pueda constar de opuestas diferencias específicas, pues como quiera que el principio constitutivo de toda naturaleza específica consista en la diferencia por la cual tiene una esencia propia respecto de su género, claro está que ni aun concebible es una especie que pueda ser única, no obstante hallarse formada por varias diferencias; porque de ser así, habría de tener tantas esencias específicas como diferencias, y en este caso ya no sería *una especie* sino *una y varias* á un mismo tiempo, lo cual es absurdo: así, por ejemplo, ni aun concebir podemos cómo entre el animal y el vegetal quepa una especie intermedia que conteniendo en sí la doble diferencia entre el animal y el vegetal, y el vegetal y el mineral, no sea ni únicamente animal ni únicamente vegetal, sino *animal-planta*: semejante especie intermedia tendría que ser sensitiva y no sensitiva; sensitiva por ser animal, y no sensitiva porque cabalmente lo que constituye la diferencia entre el vegetal y el animal, es el hallarse éste dotado, y aquel destituido, de sensibilidad. Antilógicas, pues, son esas especies intermedias ó *equivocas* inventadas por los sostenedores de la ley de *continuidad* para enlazar unas clases de seres con otras, porque serían especies dotadas de cualidades esenciales opuestas entre sí, dado que cada cual de ellas contendría en sí la diferencia de la especie inmediatamente superior, y la de la inmediatamente inferior (1). Pero dejemos á un lado lo que semejante ley de continuidad tiene

(1) CONS. ALBERTO MAGNO, *De prædicab.*, tract. IV, c. 3.

de antilógico, y veamos si con ella es posible erigir una verdadera ciencia de la naturaleza.

10. Apóyase esa ley en dos supuestos, á saber, 1.º que sean posibles esas especies intermedias ó *equivocas*; 2.º que sin ellas no sea posible explicar el mismo enlace entre los séres del universo. Pues bien, de estos dos supuestos, el primero es absurdo, el segundo inútil. Es absurdo el primer supuesto, porque en el mero hecho de expresar cada especie una esencia completa, tiene que ser tan única como la esencia por ella expresada: es así que de existir esas especies *equivocas*, contendría en sí cada cual dos especies, la inferior y la superior inmediatas, y por consiguiente participaría de la esencia de entrambas; luego no poseería una esencia propia y distinta de otra cualquier esencia, lo cual es absurdo (1). Toda naturaleza en efecto, ó séase toda esencia, ha de tener forzosamente un elemento diferencial, propio é incommunicable á todas las demas esencias, porque de lo contrario, todo en el universo seria idéntico y uno: el hombre, por ejemplo, tiene como elemento diferencial la razon, que es incommunicable al bruto, y el bruto tiene la sensibilidad, que es incommunicable á la planta. Es decir que entre la naturaleza orgánica y la inorgánica, entre la vegetal y la sensitiva, entre la racional y la puramente animal, existe un insondable abismo: por consiguiente, para admitir especies *equivocas* entre el reino mineral y vegetal, y entre éste y el animal, habria que suponer posible la existencia de producciones naturales, á un mismo tiempo vivas y muertas, sensitivas é insensitivas (2); es decir, identificacion de contrarios en un mismo sujeto; es decir, contradiccion y absurdo. Agréguese á esto que si, para enlazar entre sí las diversas clases de séres, fuese necesaria la existencia de esas especies *equivocas*, habria que suponer entre especies y especies, no una sola sino un número infinito de especies *equivocas*; porque tan infinita como es la distancia entre la nada y el sér, así es no ménos infinita la que media entre el hombre animal racional y el bruto irracional, entre el bruto, viviente sensitivo, y la planta, viviente insensitivo, y por último entre la planta, sér viviente, y el mineral, no viviente. Leibnitz no tuvo inconveniente en devorar esta conclusion monstruosa;

(1) CONS. ROUX-LAVERGNE, *De la philosophie de l'histoire*. lib. I, c. 3, p. 31, ed. cit

(2) WILLEM, *Op. cit.*, loc. cit.

pero en cambio todos los demas filósofos, y aun añadiré que los más ilustres, han demostrado lo absurdo del supuesto que admite un número infinito de especies.

II. Así demostrado lo absurdo del primero de los supuestos en que hemos dicho apoyarse la ley de continuidad, demostremos ahora la falsedad del segundo, ó séase el de que sin las especies *equivocas* no haya medio de explicar el mútuo enlace entre los séres del universo. Ya hemos visto que para explicar este enlace, bastan y aun sobran el *nexo dinámico* y el *teleológico*, ó séase la respectiva subordinación de agentes y de fines especiales al cumplimiento de un designio general y único: indaguemos ahora si esta subordinación de fuerzas de la naturaleza se realiza por medio de las especies *equivocas*, como así lo enseñan los sostenedores de la ley de continuidad. Segun ellos, sin estas especies seria *brusco*, dicen, *el salto* del hombre al bruto, y del bruto á la planta; y aun por esto Leibnitz supone la gran extravagancia de que *el hombre imbecil* es la especie *equivoca* entre el animal racional y el irracional: Bonnet tiene á los *zófitos* por la especie media entre el animal y la planta. Pero si demostramos nosotros que las tales especies *equivocas* no hacen falta alguna para explicar el mútuo enlace entre las varias clases de séres del universo, dejaremos por ende demostrado que la tal ley de continuidad no hace falta alguna para entender el órden de la naturaleza. Pues bien, sobre este punto, como sobre tantos otros no ménos fundamentales de metafísica, la Escolástica, tan injustamente calificada de inepta para los estudios naturales, nos ha dejado bellos y profundos principios que nos salven de toda deducción extravagante y peligrosa: Enseñaron aquellos grandes hombres que para conocer el mútuo enlace de las diversas clases de séres, hay que mirar, no al modo con que se entrelazan varias especies de un mismo género, sino al modo con que se entrelazan las distintas naturalezas de géneros diversos. Fúndase este aserto en que las varias clases de séres que componen el mundo, ó son especies subordinadas á un mismo género, ó son especies de géneros diversos: en cuanto á las primeras, enlázanse entre sí por diferencias esenciales, más ó ménos perfectas; pues como quiera que por el hecho mismo de ser especies varias dependientes de un mismo género, ha de existir entre ellas alguna subordinación natural, claro está que la naturaleza comunicable á todas las especies, y contenida en la noción de género, no podria alcanzar último complemento y perfección en la

última especie sino mediante un número de especies unas más perfectas que otras, hasta llegar en la última especie al último grado de perfección: así, por ejemplo, al *género animal* están subordinadas varias especies, unas más perfectas que otras, según los varios grados intrínsecos de su respectiva sensibilidad, hasta llegar á la especie de los animales dotados de todos los grados de sensibilidad, que es la especie más perfecta. De aquí que entre las especies componentes de un mismo género, la menos perfecta sea siempre el medio, el anillo por quien la especie superior se enlaza con la inferior (1). Esto en cuanto á las especies de un mismo género: en cuanto á las de géneros diversos, de suyo se entiende que la menos perfecta de cada género sirve de anillo que le liga con el género respectivamente menos noble, pues claro está que la especie menos perfecta entre las subordinadas á un género, es la que menos participa de la nobleza de él; es el grado ínfimo de la nobleza propia de su género, y en este concepto, es el grado más próximo al género respectiva é inmediatamente menos noble, y por consiguiente apta para servir de anillo entre éste y el género más noble á que ella pertenece (2): así, por ejemplo, el género animal se enlaza con el vegetal por medio de una especie de animales que participando del grado ínfimo de la animalidad, es de resultas el más próximo á las plantas. Y en efecto, los animales que dotados del sentido del tacto, no lo están de virtud locomotiva, y por consiguiente son inmóviles como las plantas, son anillo adecuado para enlazar el reino animal con el vegetal.

Con esta explicacion se percibe bien la graduacion natural de los seres sin necesidad de suponer ningun *salto brusco* de un reino de la naturaleza á otro. Para que hubiese tal *salto brusco*, seria menester que se realizara sin intermedio alguno la transición de un orden inferior á otro superior, y ya hemos visto que por lo tocante á las especies de un mismo género, se entrelazan mediante las menos perfectas, y que por lo tocante á los géneros diversos, el enlace se efectúa mediante la especie menos perfecta del género más noble respecto de su inmediato. Esta explicacion, añado, no por hacer inútil la hipótesis del *salto* en la naturaleza, tiene el

(1) Véase SANTO TOMÁS, en el comentario al *Liber de causis*, c. XXX.

(2) CONS. SANTO TOMÁS, *Op. cit.*, c. IV, y *Cont. Gent.*, lib. II, c. 68, y lib. IV, c. 97.

peligro de confundir los seres que distingue y entrelaza; pues al contrario, mantiene el orden puesto por Dios entre todos, *ligando lo perfecto con lo imperfecto por medio de lo ménos perfecto*. De esta manera, no sólo se mantiene el orden entre los seres del mundo, sino que se le explica científicamente.

12. Por lo tocante á los ejemplos que Leibnitz y Bonnet traen en confirmacion de su *ley de continuidad*, verdaderamente son de bien escasa valía. ¿De dónde pudo sacar el primero de esos filósofos, que el *hombre imbécil* sea una especie *equivoca* entre el animal racional y el irracional? ¿pierde acaso el imbécil, por ser tal, alguna de las *propiedades esenciales* de la naturaleza humana? No: lo único que pasa en el imbécil es que de resultas de una alteracion accidental de su organismo ejerce mal sus potencias intelectivas, en cuyo desempeño más ó ménos normal influye tan eficazmente como es notorio, el estado físico de la organizacion. Si del imbécil, sólo porque no ejerce cumplidamente su inteligencia, cupiera pensar que muda de especie, lo propio habria de pensarse, por idéntica razon, del niño y del viejo caduco. Análoga respuesta debe darse al ejemplo del *pólipo*, alegado por Bonnet. Ciertamente el descubrimiento de las singulares propiedades del pólipo es uno de los más bellos que enriquecen el tesoro de las ciencias naturales; pero esas propiedades singulares no abonan el antojo de Bonnet sobre que el pólipo sea una *especie equivoca*, media entre el vegetal y el animal, sino que por la sencillez de su estructura orgánica, como lo observa Flourens (1), es el animal que más se asemeja á la planta; pero de todos modos, animal y sólo animal es, pues que siente, digiere y ejerce otras funciones propias sólo de animales. Cierto es que el pólipo se reproduce por botones como las plantas; pero lo propio sucede á otros animales de estructura orgánica mucho más delicada, sin que por eso pueda ponerse en duda su animalidad: por ejemplo, el propio modo de reproducirse tienen la lombriz y el gusanillo de agua, y sin embargo, nadie ha negado que sean verdaderos animales, dotados de estómago y de intestinos, de circulacion arterial y venosa, de sistema nervioso y de otras varias propiedades animales: tambien de la *salamandra*, ó lagartija, animal vertebrado, es sabido que le vuelven á nacer cola y patas cuantas veces se le cortan. Con estos ejemplos, y otros varios que pudiéramos traer, se demuestra

(1) OUVIER, *Histoire de ses travaux*, p. 269, 2.ª ed. Paris, 1845.

que el reproducirse por botones no constituye al pólipo en especie *equivoca*, mitad animal y mitad planta, como se ha supuesto, sino que es puro animal, á par de tantos otros que se reproducen de la propia manera. Y acerca de esto la anatomía está de acuerdo con la metafísica, demostrando experimentalmente aquella ciencia el principio asentado por ésta, de que ni existe ni puede existir sér alguno de doble esencia, sino que cada cual tiene la suya única é indivisible.

13. Demostrado ya con esto lo absurdo de esa ley de continuidad forjada por Leibnitz y sus partidarios, quédalo no ménos lo irracional del sistema erigido sobre tan gratuita hipótesis con el nombre de *unidad de composición*. Indudablemente, á ser cierto que las varias clases de séres se entrelazaran por medio de especies que fuesen un todo resultante de distintas especies inmediatas que como partes respectivas le constituyeran, sin duda habria que suponer un tipo primitivo respecto del cual no fuera cada clase de séres sino un grado ó una variedad; pero como quiera que en esto cabalmente habria de consistir la *ley de continuidad*, bástanos haber demostrado que la tal ley es absurda para tener por igualmente falso el tal sistema de *unidad de composición* erigido sobre esa ley. Sin embargo, habiendo algunos modernos naturalistas que del tal sistema, absurdo y todo como es, hacen nada ménos que fundamento radical de las ciencias naturales, convendrá refutarle siquiera sea brevemente. Fácil es la empresa, pues experiencia y razon se adunan para protestar contra semejante doctrina. La razon, por de pronto, nos dice que, producidas como lo son por Dios, el cual obra siempre con algun fin, todas las clases de séres, necesario es que cada cual de ellas tenga su fin propio, y que todas juntas conspiren á la realizacion de un fin general y único. La forma y esencia, pues, de cada cosa no son absolutas, sino relativas al fin privativo y propio de cada sér; y si Dios, al crear los séres, asignó á cada cual diversos fines privativos, correspondientes á su respectiva naturaleza ejemplada de las externas ideas arquetipas del divino entendimiento, claro está que diversas, como los fines especiales de cada clase de séres, han de ser sus formas y tipos respectivos: luego no es ni puede ser verdad que exista un tipo único de quien cada clase de séres meramente sea un grado más ó ménos perfecto y una variedad más ó ménos adecuada. No: esa gratuita hipótesis sobre el *tipo único* no solamente es falsa, sino que ademas es un ingreso lógico

al panteísmo ó al materialismo. Lo primero, porque decir *unidad de tipo* equivale á decir *unidad de esencia*, pues aquello dice necesariamente relacion á esto; y por consecuencia, si cada clase de sér no fuese más que una mera manifestacion de un tipo único, la diferencia entre las respectivas clases de seres no seria real y sustancial, sino accidental y puramente fenoménica (1). La prueba de que ésta es una conclusion procedente, nos la da el mismo Saint-Hilaire cuando no sólo la acepta él como deducción lógica de su teoría, sino que ademas la aprueba y sanciona con la autoridad de su nombre (2). ¿Ni cuál otro en resumen es el principio fundamental de los panteístas sino que todos los seres del universo son meras *manifestaciones*, reales ó fenomenales, *de un sér único*? La historia toda entera de la filosofía confirma, por otra parte, esta científica deducción, pues panteístas netos fueron Herder, Göethe y Schelling que en Alemania profesaron esta doctrina del *tipo único*, y el mismo Geoffroi Saint-Hilaire, al importar á Francia la propia teoría, no pudo, por más que lo intentó con empeño, echar de sí el cargo de ser participante de aquel panteísmo germánico (3). Pero he dicho ademas que esa doctrina engendra también materialismo, y en esto no cabe duda, pues una vez proclamado ese sistema de la *unidad de composicion*, ó seáse del tipo único, la lógica inflexible deducirá que la inteligencia no es otra cosa sino un grado más exquisito de sensibilidad, la *animalidad* un grado más perfecto de fuerza vital, y la vitalidad un mero grado, eminente si se quiere, de la organizacion de la materia; es decir, que la materia es todo, y que sólo ella es causa y principio generador de todos los seres, sin otra diferencia que el más ó el ménos. Tambien aquí la historia hace bueno nuestro raciocinio, pues ahí está el frances Robinet, que tan luego como hubo profesado la tal teoría sobre el tipo único, se hizo sensualista primero y materialista despues, siendo con este motivo el verdadero progenitor de los honrosos timbres con que en obras clásicas del filosofismo de entónces (4) se decoró á la humana especie, tales como

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *In lib. VII Met.*, lect. XI.

(2) Véase la *Histoire naturelle des ourangs-outangs*, que juntamente con CUVIER, publicó en el *Journal de Physique*, t. XLVI, París 1795.

(3) CONS. ROUX-LAVERGNE, *Op. cit.*, lib. 1, c. 5, p. 42-43, ed. cit.

(4) Véase, entre otros, LAMETTRIE, *Histoire naturelle de l'ame*, La Haye 1745; y *L'Homme-machine*, Leyde 1748.—Otro ejemplo de este filo-

él hombre-máquina, el hombre-planta, el hombre-bestia (1).
 14. No ménos que la razón, desmiente la experiencia esta doctrina del tipo único: baste para convencerse de ello, consultar á la ciencia anatómica. Ciertamente, si lo que la sana filosofía natural llama *diversas clases de animales* no fuera más que la mera manifestacion de variedades ó evoluciones varias de un *tipo único*, idéntica y única tendria que ser la organizacion de todos los animales; pues como quiera que los órganos han sido dados á los animales para que realice cada cual su fin respectivo, y dado que el fin de cada sér no puede ménos de proporcionarse á su forma, claro está que si una habia de ser la forma y uno el fin de los animales, cosa que necesariamente hay que suponer en cuanto se admita el supuesto de la unidad de tipo, una tambien tendria que ser forzosamente la organizacion de todos los animales. Pero es así que, segun lo han demostrado irrefutablemente, entre otros, Flourens (2) y Martin (3), las investigaciones anatómicas no ofrecen semejante unidad de organizacion en las diversas clases de animales; luego la anatomia está de acuerdo con la metafisica en declarar absurda la *unidad de tipo*; y en efecto, el sistema nervioso, por ejemplo, de los *Zoófitos*, es diverso del de los *Moluscos*; el de los *Moluscos* lo es del de los *Articulados*, y éste lo es del de los *Vertebrados*.

sofismo oprobioso le hallamos en la obra titulada: *Système de la nature*, Lóndres 1770, obra cuyo autor verdadero fué Pablo Thiry, ó seáse el tristemente famoso BARON D'HOLBACH. -Cons. el *Dictionnaire philosophique*, artículo *D'Holbach*, vol. III, part. III, París 1847.

(1) Ya deben haberlo percibido los jóvenes estudiosos: no hay una sola teoria que se aparte de los principios de la filosofía católica, que lo no se funde ó no termine en una absurda y oprobiosa negacion de la libertad y de la dignidad del hombre. - (N. del traductor).

(2) CUVIER, *Histoire de ses travaux*, p. 272-273 y sigg., ed. cit.

(3) *Philosophie Spiritualiste*, part. 2, c. XXXI, t. II, p. 276 y sigg., ed. cit.

CAPÍTULO TERCERO.

DEL MUNDO, OBRA DE DIOS.

ARTÍCULO I.

Sistemas acerca del origen del mundo.

1. El ordenado enlace de operaciones y fines claramente manifestado en aquella escasa porcion de seres que nos es dado ver entre los innumerables que pueblan el universo, nos conduce á inferir, en virtud del irrefutable principio de *analogía*, que el propio orden y trabazon existen en los seres que no vemos. Esta induccion se torna en nosotros conviccion invencible cuando consideramos que, por el mero hecho de ser el mundo obra de Aquel Sér que como sapientísimo no puede ménos de proponerse un fin en sus obras, es imposible que deje de reinar orden perfecto en todas y cada una de las partes del mundo mismo. Pero como quiera que esto suponga existencia de razones adecuadas para demostrar que Dios es causa universal del mundo, necesario es que las expongamos, y ellas en efecto serán asunto de la presente investigacion, y complemento de cuanto dejamos tratado en los capitulos anteriores.

2. Por mucho que los filósofos especulen acerca del fundamental problema cosmológico, habrán de parar forzosamente en una de estas tres hipótesis, á saber: ó que el origen del mundo es de todo punto independiente de Dios; ó que depende en parte; ó que depende absolutamente, en la íntegra universalidad de su sér. Demócrito (1), Epicuro (2), Leucippo (3) y otros atomistas

(1) Cons. ARISTOT., *Met.*, lib. I, c. 4; lib. VIII, c. 2; *De Gen. et corrup.*, lib. I, c. 1-2; *Phys.*, lib. I, c. 5; DIÓGENES LAERCIO, lib. X, c. 121, 124, 139; LUCRECIO, *De Rerum Natura*, lib. I, vv. 160-161 y sigg., y lib. V, vv. 158-159; SEXTO EMPÍRICO, *Pyrr. hypot.*, lib. III, 219; STOBEO, *Eclóg. phys.*, I, p. 33, ed. Heeren.

(2) LAERCIO, lib. X, 41-54; LUCRECIO, lib. I, vv. 530, 532, 535; SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, lib. VII, 213.

(3) Cons. ARISTOT., *Met.*, lib. I, c. 4; STOBEO, *Eclóg. phys.*, lib. I, p. 27, ed. cit.

profesaron la primera de estas opiniones, en cuanto enseñaron que existia una *materia eterna*, y supusieron formado el mundo por el *concurso fortuito de átomos*, ó sêase partículas de materia, *indivisibles*, y de *varia figura y magnitud*, y dotadas de *movimiento* (1). Pero este sistema, que por fundarse en el supuesto de una fortuita agregacion de átomos, se denominó *atomismo*, sobre ser demasiado absurdo para que pudiera durar largo tiempo, ni hallar cabida tampoco en los sistemas de los filósofos que más profundamente estudiasen la naturaleza, rompía ademas totalmente con la tradicion científica, pues ya en la primera edad filosófica de la Grecia Magna, Anaxágoras, con sólo contemplar la naturaleza, habia visto necesario admitir la existencia de un Dios ordenador del universo, á quien llamó *Nous* (inteligencia), porque en efecto sólo á una inteligencia es dado producir el *orden* (2). Posteriormente Platon, restaurando esta teoría de Anaxágoras, trazó con mayor claridad y precision científica la debida distincion entre el *Nous* y la *materia*; pero al mismo tiempo que proclamó la existencia de Dios ordenador del mundo, fundió esta idea exacta con el fabuloso mito oriental sobre la existencia simultánea de una materia eterna, increada é independiente de Dios, y sobre este doble principio erigió, acerca del origen del mundo, una teoría cuyo compendio es como sigue:—La materia eterna es indeterminada, destituida por consiguiente de toda forma, y apta para recibir indiferentemente cualquiera. Pero poseyendo Dios los tipos ideales de todas las cosas, produce á semejanza de ellos en la ma-

(1) Debo aquí advertir que Demócrito no admitia más que movimiento mecánico, y por ende consideraba el movimiento en los átomos como efecto del choque; pero Epicuro concedió á los átomos una pesantez natural que determina fatalmente la direccion de los mismos. «Segun Demócrito, dice PLUTARCO (*De placit. philos.*, lib. I, c. 3) los átomos no tienen más propiedades que *extension y figura*; pero segun Epicuro, tienen ademas *pesantez*.»—Sobre esto debe leerse á LAFAYET, *Dissertation sur la philosophie atomistique*, p. 70, 71 y sigg., ed. cit., y á SWELLENGREBEL, *Veterum de elementis placita*, Pars I, c. 3, § 2, Trajecti ad Rhem. 1844.

(2) Cons. ARISTOT., *Met.*, lib. I, c. 4; *Phys.*, lib. VIII, c. 1; SIMPLICIO, *Comment. in Aristotclis Phys.*, p. 33-38; MAILLET, *Histoire de la philosophie jonienné*, Introd., p. 22, ed. cit.; SCHUBAC, *Anaxagore Clazomenii Fragm.*, pars II, *Frag.* 18, p. 129-130, ed. cit.; ZEVORT, *Dissert. sur la vie et la doctrine d'Anaxagore*, Introd., p. 1, y part. 3, § 3, p. 176-177. Paris 1843.

teria las formas con que hoy la vemos determinada, y de esta manera constituye la variedad de seres que pueblan el universo.—Segun esta teoría platónica, término el más elevado á que supo llegar la filosofía greco-pagana, Dios viene á ser meramente un sábio artífice que labrando la materia eterna é independiente de Él, la manipula y organiza dándola todas las formas en que al presente la vemos determinada. Este sistema que, como se ve, reduce la acción de Dios en el producir el mundo á una mera *conformacion y coordinacion* de la materia informe y desordenada (1), se denominó *dualismo*, por cuanto funda en dos principios, á saber, Dios y la materia, el origen del mundo. Todos los sistemas cosmológicos posteriores al de Platon estuvieron, cuál más, cuál ménos, viciados de este dualismo, hasta que el Cristianismo, proclamando el dogma de la *Creacion*, mostró á Dios no sólo como ordenador de los seres sino como causa universal de todo el sér del mundo, derribando así el vetusto error dualístico que infestó á toda la filosofía pagana. Si ahora queremos dar un nombre científico á esta doctrina cristiana, tercera de las que hemos enumerado entre las profesadas acerca del origen del mundo, podemos llamarla *Teismo*, por cuanto restaura la verdadera idea de Dios como causa eficiente del universo.

3. Enunciadas así las tres principales opiniones con que los varios filósofos han explicado el origen del mundo, examinemos ahora cuál de ellas tiene verdadero y sólido fundamento científico.

4. Por lo que hace al *atomismo*, basta exponerle para calificarle de absurdo. Segun este sistema, el mundo es resultado de la agregacion fortuita de los átomos, es decir, puro efecto del *acaso*. Pero si el mundo fuese verdaderamente mero efecto del acaso, deberíamos tenerle por destituido de toda razon final, pues no puede llamarse *casual*, ó sea *fortuito*, á lo que sucede conforme á una norma y á un fin: y es así que, como antes lo hemos demostrado, los seres del mundo se nos ofrecen tan maravillosamente coordinados que, no obstante la variedad de sus respectivos fines particulares, concurren todos ellos armónicamente al cumplimiento de un fin supremo y universal; luego el atomismo es falso. La *casualidad*, ó el *acaso*, es de suyo ciega é indiferente, y no

(1) Cons. SCHURMANN, *De Deo Platonis*, c. IV, p. 41, 50, 51, Monasterii Guestphalorum 1845; y MARTIN, *Etudes sur le Timée de Platon*, not. LXIV, § 2, t. II, p. 181-182 y sigg, ed. cit.

obra con sujeción á ley alguna uniforme ni constante: ¿cómo, pues, de una causa ciega, indiferente y que obra sin ley normal alguna, pueden proceder la constancia y uniformidad de ciertos efectos naturales, y lo que aun es más inconcebible, el ordenado concierto de todos? ¿quién podrá concebir que vertidos sobre una pared al acaso los colores de la paleta de Miguel Ángel, saliera pintado su magnífico *Juicio final*? Para penetrar mejor lo absurdo del atomismo, téngase en cuenta que de dos maneras puede entenderse *casual* un efecto, á saber, ó con relacion á sus causas, ó con relacion á nuestro conocer. Con relacion á nuestro conocer, llámase casual un efecto, cuando no es producto de causa tan uniforme, en orden al tiempo y circunstancias de su accion propia, que podamos preverle nosotros por medio de inducción natural ó científica: por ejemplo, casual decimos á que llueva mañana, no porque la lluvia deje de ser un efecto de determinadas causas que necesariamente le producen, sino porque nosotros ignoramos esas causas. En este primer sentido, claro está que lo que llamamos *casualidad*, no expresa una ley de naturaleza sino más bien un hecho cuya causa nosotros ignoramos. El otro género de *casualidad* que he mencionado, contiene aquellos efectos que no han podido ser previstos, ó al ménos, promovidos y deseados por las causas que los producen, como por ejemplo, la planta engendra otra planta su semejante, sin prever ni promover de suyo este fin de su generacion. El acaso, en este segundo sentido, tampoco expresa una verdadera ley de naturaleza; pues estos efectos se llaman *casuales*, no porque sucedan sin determinada causa que los produzca, sino porque esta causa no los promueve *de suyo*. Y si estos efectos uniformes y constantes no son promovidos por la causa misma que los produce, claro está que ha de haber una causa superior que los haya preconocido y que haya ordenado para producirlos la causa de quien proceden. Así por ejemplo, al ver la flecha dar en el blanco, seguros como estamos de que ella por sí misma no ha podido encaminarse allí, pensamos en el arquero que la ha lanzado en aquella direccion; pues del propio modo, al ver cómo algunos seres cumplen un fin que ellos no han podido prefijarse de suyo, inferimos la existencia de una causa superior ordenadora que los endereza al cumplimiento de ese fin. El acaso, pues, no es una ley de naturaleza, sino que más bien indica nuestra ignorancia acerca de algunos efectos cuyas causas no sabemos conocer.

Pero aun cuando concediésemos á los *atomistas* que el acaso fuese algo real existente en la naturaleza, no por eso el sistema atomístico apareceria más abonado para explicar el origen del mundo. En efecto, dado que el mundo resulte de una fortuita agregacion de átomos, forzoso es sobrentender que estos átomos son muchos; y esto supuesto, pregunto yo: ¿esa multitud de átomos, es finita ó infinita? á lo cual respondo que, segun el sistema atomístico, esa multitud no puede ser lo primero, y conforme á la sana razon, tampoco puede ser lo segundo. Prueba. Que la multitud de átomos segun el sistema epicúreo no puede ser finita, claramente se deduce del argumento de Lucrecio, pues como quiera que ese sistema tenga por infinito al espacio, no puede suponerle constituido por una multitud finita de átomos sin suponer entre átomo y átomo una distancia infinita; y si entre átomo y átomo media una distancia infinita, ya no pueden encontrarse ni acumularse para formar un solo sér. Que si por evitar este argumento, dicen los atomistas que la multitud de átomos es infinita, entónces incurren en el absurdo de suponer un infinito producido por adición de números, es decir, un infinito resultante de la acumulacion de finitos; lo cual ántes de ahora hemos demostrado que es absurdo. Por otra parte, para que la multitud de átomos fuese infinita, seria menester que los átomos formasen una extension perfectamente ajustada á la extension del espacio; pues teniendo cada átomo su mole determinada y finita, necesario seria, para que la multitud infinita de átomos se ajustase exactamente al espacio, que formase una extension absolutamente infinita. Pero dada esta hipótesis, no puede admitirse entre los átomos vacío alguno: y es asi que, segun los atomistas, el vacío es necesario para el movimiento, como éste lo es para la acumulacion de los átomos; luego tan absurdo resulta el atomismo en la hipótesis de que sea infinita la multitud de átomos, como en la de que sea finita (1). Hay más. Aunque supusiéramos posible el movimiento de los átomos, nos hallariamos de todos modos con que nunca podrian allegarse recíprocamente y constituir cuerpos, porque el movimiento de los átomos habria de ser ó esencial ó accidental; si fuese accidental ese movimiento, no naceria de la esencia, no sería libre, sino que tendria que ser determinado por un

(1) CONS. GERDI, *Disert. dell' Esistenza di Dio*, t. II, p. 255, Napoli 1853.

principio extrínseco; y es así que los atomistas atribuyen á los átomos una independencia absoluta; luego no pueden admitir que el movimiento de los átomos sea accidental. ¿Sería entonces esencial? Tampoco, porque no hay razon alguna para que entre las innumerables direcciones que pueda tomar cada átomo, ni entre los innumerables grados de velocidad con que puede moverse, se determine á seguir tal ó cual direccion con tal ó cual velocidad. Pudiera alegar otras pruebas de lo absurdo del sistema atomístico; pero me parecen excusadas, pues la cosa es clara por si misma.

5. No tan absurdo ya como este sistema, bien que no más abonado tampoco para explicar el origen del mundo, es el *dualismo*, que proclama la existencia de una materia eterna independiente de Dios, y enseña que el mundo procede de la accion de Dios sobre esa materia eterna. Fácil es probar lo absurdo de aquel aserto, y lo improcedente de esta conclusion. En cuanto á lo primero, Gerdil prueba con un argumento irrefutable que no puede darse *materia eterna*. Hé aquí ese argumento.—Todo sér que existe de por si, por su propia naturaleza y con independencia absoluta, ha de poseer todas las propiedades necesariamente inseparables de su naturaleza, y no puede tener otras sino las que de esta su misma naturaleza se deriven: lo primero, porque no cabe que una cosa sea y no posea cuanto en su esencia se contiene: por ejemplo; es imposible que exista un triángulo, y que no tenga los ángulos iguales á dos rectos; lo segundo, porque tampoco cabe que lo que no tiene otra causa de su existencia sino su esencia misma, pueda poseer desde su primer instante otras cualidades sino las privativas de su misma esencia. Esto supuesto, tendremos que si la materia existe de por si, en virtud de su misma naturaleza, é independiente de cualquier otra causa, necesariamente por una parte ha de poseer la propiedad, inseparable de su naturaleza, consistente en su indiferencia al reposo ó al movimiento; y por otra parte, ha de existir sin determinacion actual alguna al movimiento ni al reposo, pues dado que exista en virtud meramente de su naturaleza, no puede poseer otras cualidades ó condiciones sino las que de esta su naturaleza misma se deriven, y que han de ser determinadas por el principio mismo que determina su existencia. Es así que por su esencia misma la materia no es determinada al reposo ni al movimiento; luego si existe de por si é independiente de toda otra causa, ha de existir con la mera indiferencia al reposo ó al movimiento y sin determinacion actual

alguna á ninguno de estos dos estados. Pero es así que semejante estado de mera indiferencia y de absoluta indeterminacion actual es imposible, pues por su esencia misma la materia ó está en reposo ó está en movimiento, y no puede existir sino determinada en uno de estos dos estados; luego es imposible que la materia exista con sólo las propiedades, cualidades ó condiciones que meramente dependan de su sola naturaleza; luego no puede existir meramente en virtud de su naturaleza é independiente de todo otro sér (1).—Ademas de este argumento de Gerdil, que prueba la imposibilidad de que exista con independencia absoluta la materia, púedese aducir otro fundado en las propiedades de la extension, ó séase magnitud: héle aquí:—Para que la materia pueda ser tenida por eterna é independiente, necesario es, como ya lo han notado los atomistas mismos, tenerla por infinita (2), pues que ningun sér púede limitarse á sí propio: es así que sin absurdo no cabe tener por infinita la materia, pues que para serlo habria de constar de un número actualmente infinito de partes, y las partes de la materia, como puestas que están unas fuera de otras, y por consiguiente, no contenida una en otra, son siempre susceptibles de adición, lo cual implica negacion de infinidad; luego la materia no puede ser infinita. Y si la materia no es infinita, claro está que no cabe tenerla por existente de necesidad, ó séase en virtud de su misma esencia, é independiente de Dios. Prueba. No siendo infinita la materia, ha de tener una determinada medida en su extension y en el número de sus elementos; y es así que la hipótesis de que la materia exista en virtud de su esencia, implica que esa determinacion y limitacion habian de provenirle de su esencia misma; es así que esto no cabe, pues que en el mero hecho de ser la magnitud ó extension un atributo esencial de la materia, necesariamente lo que sea de esencia de la magnitud, tiene que serlo tambien de esencia de la materia; y es así, por último, que la magnitud, por su esencia misma, es susceptible de aumento y disminucion; luego la limitacion de la materia no puede provenirle de su esencia misma. Y si, por una parte, no le proviene de su esencia misma esta limitacion, y por otra parte, no puede de-

(1) *Dell'Esistenza di Dio*, Diss. II, *Contro l'esistenza della materia eterna* vol. II, p. 291, ed. cit.

(2) CONS. ARISTÓTELES, *De Gen. et Corr.*, lib. I, c. I, y CICERON, *Acad.*, lib. I, c. 2.

jar de ser limitada, forzoso es admitir una causa exterior que la haya puesto limite desde el primer instante, *ab initio*, y le haya dado existencia ceñida á una determinada magnitud.—Hé aqui cómo la imposibilidad de que la materia sea infinita, demuestra hasta la evidencia que ha sido producida por una causa exterior (1).

Pero supongamos, sin concederlo, que existiese esa materia que Platon dice independiente de Dios: dada esta hipótesis, resultaria que Dios no habria podido tener causalidad alguna en el producir los seres del mundo, y con esto caeria por tierra todo el andamio cosmológico del sábio ateniense. Prueba. Como quiera que todo efecto ha de proporcionarse necesariamente á su causa, y toda accion á la naturaleza del agente, claro está que un sér absolutamente independiente en si mismo, ha de gozar de la propia independencia absoluta en sus operaciones. Siendo esto así, tendremos que una materia eterna é independiente, por el hecho mismo de ser tal, no podia ménos de haber sido tan independiente en su accion productiva de las cosas como se supone que lo es en su sér mismo; pero entónces no habria necesitado que la ordenase nadie, sino que se habria ordenado á si propia, y esto supuesto, ya no seria Dios ni aun meró ordenador del mundo. Por aqui se vé cómo es imposible tener á Dios por ordenador del mundo sin tenerle tambien por causa universal de todo sér. Y no se diga que Dios ha podido manipular la materia independiente de Él, á la manera que el artífice humano se vale de materia preexistente para ejecutar sus obras, pues el artífice humano, al labrar la materia, no imprime en ella formas ni propiedades esenciales, como sucede en la produccion original de los seres del mundo, sino que se limita á trasformarla y configurarla á imágen y semejanza de un tipo ideal. El mismo Platon, no obstante repetir á cada momento esta comparacion del soberano Artífice divino con los artífices humanos, hubo de presentir que no era suficiente ni adecuada, pues en toda la doctrina de aquel filósofo no hay pasaje tan oscuro como el que dedica á tratar de la manera en que los seres del mundo participan de los ideales divinos.

6. De lo hasta aquí expuesto se deduce que Dios es causa absoluta y universal del mundo. Tres hipótesis, ya lo hemos dicho, caben acerca de este problema, á saber: ó que el mundo pro-

(1) CONS. GARDIL, *Contro l'esistenza della materia eterna*, Diss. II, vol. cit. p. 290, ed cit.

viene de la fortuita agregacion de átomos, ó que proviene de la materia eterna junto con la acción ordenadora de Dios; ó que proviene únicamente de la acción de Dios. De estas tres hipótesis, hemos visto que la primera y segunda son absurdas; luego no hay más remedio que admitir la tercera. Ciertamente, una vez reconocido que el supuesto de la materia eterna es quimera y absurdo, no queda otra conclusion racional sino que el ser todo entero del mundo es efecto de Dios y dependiente de la acción divina, y por tanto, que todo cuanto en el mundo es, ha tenido principio; ó de otra manera, que todo ser del mundo es de naturaleza *contingente*, y como tal, necesitado de la acción de una causa superior por quien haya comenzado á ser, pues eso significa *contingente*, á saber: lo que no puede existir sin la acción de una causa. Siendo esto así, una de dos: ó la causa de los seres contingentes es contingente ella también, ó no es contingente, sino que existe por sí misma y en virtud de su misma esencia: ¿es contingente? pues entonces hay que suponerla producida por una causa superior; y si ésta se dice también contingente, hay que suponer otra, y luego otra y otra; de manera que se hace forzoso, ó devorar el absurdo de una serie infinita de contingentes que uno á otro se produzcan, ó reconocer una causa absolutamente primera, absolutamente necesaria, y absolutamente independiente, que existiendo en virtud de su misma esencia, y con ser no recibido ni participado, sea causa universal y suprema de todos los seres contingentes. De estas dos hipótesis, la primera es manifestamente absurda, porque ni aun concebible es una serie infinita de efectos sin alguna primera causa de quien dependan; queda, pues, como única racional la segunda hipótesis, á saber, que los seres de que el mundo se compone, son efectos de una causa que tiene un ser absoluto é independiente de toda causa. Y es así que, por unánime consentimiento, este Ser Absoluto, existente en virtud de su esencia misma, *acto puro*, en fin, no es otro sino Dios; luego todos los seres del mundo son efecto de una causa única, que es Dios. Con esto no dejamos demostrado sino que Dios es causa del mundo; en cuanto al modo con que le ha producido, será asunto de la *Teodicea*.

ARTÍCULO II.

Del fin á que está ordenado el mundo.

7. Dios, como Suprema é Infinita Inteligencia, no ha podido ménos de proponerse algun fin al crear el universo; y el universo no puede ménos de cumplir este fin, como impuesto que le ha sido por Dios. Poder Supremo é Infinito, á quien nada podia faltar para que el mundo, obra suya, realizara su designio soberano. Ahora bien, ¿cuál pudo ser el designio de Dios al crear el mundo?—Preguntar el fin que Dios se haya propuesto al crear el mundo, dice el frances Jules Simon, que equivale á escudriñar en la naturaleza el secreto del mundo, y que ésta es una empresa absurda y temeraria, como inaccesible á la humana flaqueza (1). Pero lo absurdo y temerario es verdaderamente este aserto del escritor traspirenaico, que le funda en el falso supuesto de que Dios sea para nosotros totalmente desconocido. No: Dios no es para nosotros totalmente desconocido; ántes bien, de sus divinos atributos podemos conocer por razon lo bastante para inferir el fin que haya podido proponerse al dar sér al mundo.

Expondré lo más importante acerca de esta materia, reduciendo la investigacion á dos puntos: 1.º si el fin último y supremo del mundo ha de ponerse en el mundo mismo, ó si fuera de él; 2.º cuál sea este fin.

8. En cuanto á lo primero, para proceder con orden y claridad, téngase presente que los séres del mundo, por el hecho mismo de conspirar al orden con la trabazon mútua de sus especiales actos y fines respectivos, realizan ya un designio superior á estos sus fines especiales, bien que limitado todavia á la órbita del mundo, pues ese orden resultante de la mútua trabazon dinámica y teleológica de los séres del mundo, queda perfecto en el mero conjunto de ellos. Pero este orden, que alcanza su término propio en el mundo, no es en sí mismo sino un medio ordenado al fin último y supremo del mundo mismo, como quiera que siendo *el orden*, no una vana abstraccion ó un mero punto de vista subjetivo del espíritu humano, sino una verdadera realidad en quien se adunan y concentran los fines especiales de los séres del

(1). *La Religion naturelle*, part. 2, c. 1, p. 128, 5ª ed., París 1860.

mundo, no puede ménos de estar á su vez ordenado á un fin privativo (1). Esto asentado, digo que con dos razones se demuestra hasta la evidencia que el fin último y supremo de los séres del mundo es *ultramundano*, á saber: 1.^a Como quiera que el fin de todo sér constituya su complemento y perfeccion, necesariamente ha de proporcionarse á la esencia del sér mismo; es así que la esencia ó naturaleza de los séres del mundo es especial y determinada; luego en sí mismos no pueden tener sino un fin especial y determinado. Pero es así tambien que el fin último y supremo de los séres de que el mundo se compone no puede ser particular ni determinado, sino que debe ser comun y universal, pues de otro modo no podria servir de centro y vínculo comun á los fines especiales y diversos de los propios séres; luego su fin supremo y último debe ser superior á ellos, colocado fuera de su órbita mundanal; ó de otro modo, debe ser *ultramundano* (2). 2.^a La segunda razon, no ménos valedera que la anterior, estriba en ser Dios autor de los séres del mundo, y la formulo con el siguiente raciocinio: Quanto más eficaz y extensa fuere la accion de un agente, tanto más extenso ha de ser su fin propio, pues el fin ha de proporcionarse al agente y á la accion; es así que, como lo hemos demostrado, Dios es causa universal de todo el sér del mundo; luego universal debe ser tambien el fin á que haya ordenado su efecto. Es así que este fin universal no puede hallarse ceñido á la órbita de los séres del mundo, cuyos fines siempre son particulares; luego se halla fuera de ellos, ó de otro modo, es *supramundano* (3).

9. Pero ¿cuál es este fin supremo y extramundano á que están ordenados todos los séres? Fin á que se ordene una obra cualquiera, no puede ser otro sino aquel á que su autor la enderece, y de aquí que siendo Dios autor del mundo, á Dios haya que elevarse para ver cuál fin pueda haberse propuesto en crearle. Ahora bien, fin de Dios en producir el mundo no podia ser otro sino *su propia glorificacion accidental por medio de las criaturas inteligentes*. Verdaderamente Dios, al producir el mundo, no podia tener otro fin sino á Sí mismo, porque siendo Él perfec-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, 1, q. CIII, a. 2, ad. 3.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, art. cit.

(3) Cons. SANTO TOMÁS, *Qq. dispp.*, de *Malo*, a. 1: y *De Pot. Dei*, q. III, a. 6.

tísimo y conociéndose tal, nada que no fuese Él mismo, habria merecido fijar su divina mirada: el mundo, pues, no pudo ser creado sino para Dios y en órden á Dios, y de aquí la profunda filosofía contenida en aquellas palabras: *Yo soy el primero y el último, el Alfa y el Omega*, es decir, la causa eficiente y la causa final. Pero á Dios, que es perfectísimo, no *en potencia*, como dice la escuela progresista, sino *en acto*, nada puede añadirse ni en perfeccion ni en conocimiento, y por consiguiente, la gloria que á Dios resulta de haber criado el mundo, es de todo punto exterior, y se obra con manifestarse Él mismo en sus criaturas. Esta manifestacion exige que entre los varios seres creados, haya uno capaz de conocerla, y el cual no es otro sino la criatura racional, única capaz de conocer á su Autor, pues en cuanto á las criaturas inanimadas, bien que se hallen ordenadas á un fin, privadas sin embargo como lo están de todo conocimiento, no pueden reconocer la mano benéfica que á ese fin las encamina; y en cuanto á los animales brutos, bien que se hallen dotados de conocimiento sensitivo, privados sin embargo como lo están de inteligencia, é incapacitados por consiguiente para reflexionar sobre sí mismos, no pueden tampoco reconocer su propio fin ni poner conscientemente los medios de cumplirlo. Sólo las criaturas racionales son aptas para conocer fines y emplear medios, y de aquí que sólo ellas puedan conocer el fin que Dios se propuso al crear á ellas y todas las cosas.

Siendo fin de la creacion el manifestarse Dios Creador á las criaturas racionales, claro está que á ellas toca la primacia entre los seres del mundo, y que todos los que no son ellas, son á ellas inferiores, y para ellas han sido hechos. De esta manera el hombre viene á ser compendio del universo, el *microcosmo del cosmo*, el verdadero rey de la tierra, pues sólo él dominador de todos los animales, utiliza con su industria los elementos de la tierra, y merced á la contemplacion, hace suyos hasta los astros mismos que están fuera de su material alcance. ¿Por qué no hemos de pensar que todo este mundanal aparato ha sido hecho para nosotros, pues que solamente nosotros sabemos referirlo todo entero á Dios?

10. Y con esta doctrina se hace óbvio refutar dos opiniones igualmente falsas y absurdas: la de Kant primeramente, que tomando á la humana razon por suprema ley de sí propia, parte de este vano fundamento para poner el fin último y supremo del

hombre en el hombre mismo. En esta deplorable doctrina, cánón fundamental abrazado por muchos filósofos racionalistas (1), hay que buscar el origen de esa idolatría del hombre que, como dice Rosmini (2), «de medio siglo acá se ha mostrado bajo tantas formas en los negocios públicos y privados, en las escuelas filosóficas y en las sectas religiosas, en las costumbres y en las leyes, encubierta unas veces, desenmascarada otras, cuándo sólo, cuándo junta con otros principios de sacrilego culto.»—Segunda de las citadas doctrinas falsas fué la de Schelling (3) y Hegel (4), que atentos á objetivar el hombre subjetivo de Kant, convinieron con él en poner el fin último del mundo en el mundo mismo, pero no ya precisamente en el hombre, sino en las leyes conforme á que fatalmente *se desarrolla y manifiesta* en el mundo lo que aquellos dos filósofos llaman el *espíritu universal*, es decir, *lo absoluto*. Entrambas esas doctrinas repito que son absurdas. Ésto en primer lugar la de Kant, por cuanto siendo el hombre criatura de Dios, como unánimemente lo atestiguan la razón y la fe, no puede tener por fin último sino á Dios mismo, como quiera que Dios no habría podido mirar en sus obras á un fin que no fuese proporcionado á su grandeza infinita, y por consiguiente este fin de todas las obras de Dios no podía ser otro sino Dios mismo. De que el hombre sea rey, como en efecto lo es, de la tierra; de que le estén subordinados todos los seres inferiores para que él los emplee como otros tantos medios, no cabe, sin extravagancia y absurdo, deducir que el hombre es fin para sí mismo; pues al contrario, lo racional es deducir que, pues él no ha creado esos medios, necesariamente fuera de él ha de estar el fin último y supremo para que le han sido dados (5). Kant y sus secuaces, al afirmar

(1) Entre otros AHRENS, *Curso de Derecho Natural, ó sease de Filosofía del Derecho*, p. 118, 119, 148, de la ed. italiana, Napoli 1841; ALTMAYER, *Cours de philosophie de l'histoire*, lec. 2 p. 57, Bruxelles 1840; y TIBERGHEN, *Essai theorique etc.*, p. 132, ed. cit.

(2) ROSMINI, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, c. IV, a. XII, § II, Napoli 1843.

(3) *Idealisme trascendental*, trad. par Grimblot, part. V, p. 343-348, Paris 1842.

(4) *Encyclopedía*, § 200-210, Berlin 1830.

(5) La Sagrada Escritura es terminante acerca de este punto. En el Libro de los PROVERBIOS, c. XVI, v. 3, se lee que Dios lo hizo todo *propter*

que la humana razon es ley para sí misma, no hacen en sustancia otra cosa sino identificar al hombre con Dios, pues solamente la razon de Dios puede ser ley para sí misma, porque sólo ella es esencialmente recta y verdadera. La razon del hombre no es sino el medio, el instrumento de que se sirve para conocer la verdad, y por consiguiente el fin y la norma de la razon del hombre tienen que ser superiores á ella. Erigir á la humana razon en fin y ley de sí propia, equivale á identificarla con la verdad misma, equivale á tenerla como la verdad por esencia; es decir, equivale á tenerla por igual á la razon de Dios, que es la verdad por esencia. La doctrina kantiana, pues, no es admisible sino en el panteísmo, que identifica la razon del hombre con la razon de Dios.

11. Advertida por Schelling y Hegel esta afinidad de la doctrina kantiana con el panteísmo, y habiendo ya ellos identificado al hombre con Dios, soltaron la rienda á los antojos de su *teleología inmanente*, echándose á ver de demostrar que el fin total del mundo reside en las leyes rectoras de la *evolucion de lo Absoluto* en el mundo mismo.

Pero esta doctrina, vuelvo á decir, es tan absurda como la de Kant; pues proclamar que el fin total del mundo consiste en las leyes fatales y necesarias de lo Absoluto, equivale á presuponer que el sér Absoluto, por su misma intrínseca naturaleza, ha producido *necesariamente* el mundo. Y como el Sér Absoluto es en sí mismo perfectísimo, no puede por su intrínseca naturaleza ser *necesitado* á producir el mundo, porque si así fuera, el mundo sería *necesario* al Sér Absoluto, y entónces este Sér dejaría de ser lo que es. Por otra parte, esas leyes conforme á las cuales se *manifiestan* en el mundo el *Absoluto* de Schelling y la *Idea-Sér* de Hegel, no pueden contener en sí mismas la razon de fin, ora por cuanto son leyes necesarias y ciegas, ora por cuanto lo propio aquel *Absoluto* que esta *Idea-Sér*, son en sí principios destituidos

semetipsum, y en el APOCALIPSIS, c. I, v. 8, -dice Dios de sí mismo que Él es el principio y fin de toda cosa: *Ego sum Alfa et Omega, principium et finis*. No mencionamos otros pasages, ni citamos cosa alguna de los SS. Padres y Doctores, señaladamente de San Agustín y Santo Tomás, porque nadie ignora que esta es doctrina comun á todos los autores católicos. Quien desee mayor esclarecimiento sobre este particular, lea á ANDRÉS SPAGNI, de la C. de J., *De mundo*, prop. IX, sec. 1 y sigg., Roma 1770.

de toda inteligencia y de toda facultad propia, y no se tornan inteligentes sino al localizarse en el espíritu humano, ora manifestándose en él *bajo la forma de pensamiento*, como dice Schelling, ora adquiriendo en él *conciencia de sí*, como dice Hegel.

ARTÍCULO III.

Sistema del Optimismo.

12. La perfeccion de una obra está en razon del fin que el artífice se propone, y de la mayor ó menor destreza con que emplea los medios adecuados. Por cualquiera de estos dos lados que se mire, el mundo es perfecto: eslo en razon del fin que se ha propuesto su Autor divino, porque este fin no es otro sino la glorificacion externa de Dios, que es Bondad y perfeccion por excelencia; y eslo igualmente en cuanto al modo con que el mundo cumple este fin, porque el mundo, como obra de una mente dotada de Infinita Sabiduría y de Infinito Poder, no puede ni carecer de cosa alguna necesaria para el complemento del soberano designio de su Autor, ni dejar de cumplirle fiel y plenamente. Pero ¿cómo debe valuarse esta perfeccion del mundo?

Para responder á esta pregunta, necesario es distinguir dos clases de perfeccion, á saber: una *absoluta*, otra *condicional* ó *relativa*. Absoluta es aqu ella perfeccion que no tiene limite alguno, ni se refiere á tal ó cual fin determinado; condicional es la que dice relacion al fin de una obra determinada y á la naturaleza de un determinado sér: así, por ejemplo, llámase perfecta la obra especial de un artífice cuando corresponde exactamente al fin que el mismo se proponía con ella. El no haber tenido en cuenta esta distincion dió origen á la famosa teoria sobre el *optimismo del mundo*, que vamos á examinar.

Sin mencionar, de entre los antiguos á los Estoicos, (1) y de

(1) Cons. CICERON, *De nat. Deorum*, lib. II, c. 14.—Véase á DEGERANDO, *Histoire comparée des systèmes etc.*, part. I, c. XV, t. III, p. 32, 2.º ed., Paris 1823.

entre los modernos á Descartes (1), que incoherentemente profesó la teoría optimista (2), tenemos además á Malebranche que, después de haber restaurado la idea del orden en Dios contra la ciega y panteística fatalidad de Spinoza (3) y contra la falsa teoría cartesiana sobre la *voluntad arbitraria* de Dios (4), concluyó opinando que el mundo actual es el mejor entre los mundos que Dios pudo crear, y que por esto cabalmente fué creado (5). Pero mientras que este *optimismo* de Malebranche era más bien una consecuencia de su teoría sobre la Creación que un principio con que ese filósofo quisiera explicarla, Leibnitz en cambio le adoptó resueltamente como fundamento explicativo, y con inflexible lógica erigió toda su doctrina acerca de este particular sobre su gran principio de la *razon suficiente*. El raciocinio del filósofo prusiano, héle aquí en sustancia:—Dios, como causa que es infinitamente inteligente, no puede ménos de obrar siempre con razon suficiente; es así que la razon suficiente de haberse determinado Dios á querer la existencia del mundo actual, no pudo ser otra sino que el mundo actual sea el mejor entre cuantos de Dios pudieran recibir la existencia; luego *necesariamente* Dios, entre todos los mundos posibles, ha dado el sér al mundo actual porque le vió como mejor entre todos los posibles (6). Pero esta *necesidad*, añade Leibnitz, no es *absoluta* sino *moral*; es decir, que de ser el mundo actual el mejor entre todos los mundos posibles, no se ha de inferir que Dios tuvo absoluta necesidad de crearle, sino que, dado que quiso crearle, no pudo ménos de crearle tal como es, por cuanto mejor no cabia entre todos los que pudo crear (7).—Tal es en compendio la teoría de Leibnitz, tan grandemente celebrada y

(1) *De l'homme, Oeuv. compl.*, ed. Cousin, t. IV, p. 336, París 1824. Cons. BORDAS DEMOULIN, *Le Cartésianisme*, part. III, t. II, p. 174, 175, París 1843.

(2) Digo *incoherentemente* porque Descartes ponía en la voluntad de Dios el fundamento de la diferencia entre el bien y el mal.

(3) Cons. LEIBNITZ, *Essais de Théod.*, Préf., p. 477 ed. Erdmann.

(4) Cons. SAISSET, *Precurseurs et disciples de Descartes*, art. Malebranche, p. 386-387, París 1862.

(5) *Entretiens met.*, Ent. VIII, p. 11-12, ed. cit.

(6) *Théod.*, part. II, §§ 194-195, 202-341; y *De rerum orig.*, p. 149-150, ed. cit.

(7) *Essais de Théod.*, Préf., p. 473, ed. cit.—Cons. BOULLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, c. XIX, t. II, p. 453, 454 y sigg., ed. cit.

calorosamente defendida por todos sus discípulos como sabia y oportunamente impugnada por Fenelon (1) y Bossuet (2), que pusieron al descubierto la falsedad de los principios en que se apoya, y la enormidad de las conclusiones que encierra. En nuestros tiempos sin embargo esa teoría cuenta con un defensor en Erilío Saisset (3), de quien es impugnador principal su compatriota Enrique Martin (4).

13. Esta sucinta reseña del proceso histórico relativo al sistema optimista, nos dice ya cómo no es asunto tan valadí que pueda resolverse con la ironía liviana del *Candide* de Voltaire, ni con la sátira que no ménos futilmente le dedica en su Carta sobre el *Desastre de Lisboa*. Por de pronto, para otro cualquiera que Voltaire no fuese, una doctrina que se honra con los nombres de Malebranche y de Leibnitz, debería ser examinada con grave atención, y no ciertamente ridiculizada con chistes ambiguos. Esta censura de la frivolidad volteriana es tanto más imparcial en nosotros cuanto sin negar al sistema *optimista* el derecho á ser discutido, le tenemos por opuesto á la verdad y á la sana ciencia. Vamos á demostrarlo.

En primer lugar, ha de tenerse por incuestionable que Dios, como causa primera y universal de todo lo creado, no obra por necesidad de naturaleza, sino por libre elección de su voluntad soberana determinada conforme á su Infinita Inteligencia, que eternamente concibe todas sus hechuras, y que como de Artífice Sapientísimo, las da existencia con cabal ajustamiento á los ejemplares que en la mente divina residen tan eternos é inmutables como Dios mismo, y en calidad de tales, independientes de todo acto de libre y extrínseca producción (5). Téngase además en cuenta que Dios conoce las cosas con el mismo *acto* que adecuadamente se conoce y comprende á Sí mismo, lo cual implica

(1) *Réfutation du système sur la nature et la grace*, p. 303-308 y sigg., *Oeuv. phil.*, ed. Charpentier.

(2) *Oeuv. compl.*, t. V, p. 44; *ibid.*, t. IX, p. 444; *ibid.*, t. XXII, p. 191, ed. Olivier Fulgence, Paris 1845-1846. Cons. Nourrisson, *Essai sur la philosophie de Bossuet etc.*, c. 5, 152, 198, 160 y sigg., Paris 1852.

(3) *Essai de philosophie religieuse*, p. 439 y sigg., Paris 1859. (4)

(4) *Examen d'un problème de Théodicée*, part. II, p. 96-97 y sigg. Paris 1859.

(5) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. XV, a. I.

que se conoce en todos los aspectos por donde para sí mismo, y sólo para sí mismo, es adecuado objeto conocible, y por consiguiente que conoce no sólo su propia y realísima subsistencia, sino también su *imitabilidad extrínseca*; es decir, conoce que *por vía de semejanza*, puede ser participado de otras innumerables subsistencias distintas y diversas de Él, como quiera que en tanto es la criatura en cuanto de cualquier modo participa de una imitación divina. De aquí que Dios, al comprenderse á Sí propio, forma los arquetipos de todos los varios grados de realidades más ó ménos perfectas que extrínsecamente puedan imitar y representar su esencia divina (1). En estos arquetipos eternos ve Dios todos los seres posibles, á la manera que el artífice humano ve, por ejemplo, en la idea que se ha formado de un edificio, la posibilidad de que aquel edificio exista realmente. Pero ninguno de estos ejemplares eternos, cuyas copias puede realizar Dios externamente merced al acto creativo, es capaz de adecuarse perfectamente á la divina esencia (2); y no lo es, porque cada cual de esos ejemplares representa siempre el modo en que la esencia de Dios puede ser extrínsecamente participada, y esta esencia jamás puede ser adecuadamente participada por las criaturas, como quiera que de lo contrario, las criaturas dejarían de ser lo que son. De aquí que esos ejemplares residentes en el entendimiento divino, bien que perfectísimos en sí como animados de la vida misma de Dios, representan siempre sin embargo una graduación extrínseca de perfecciones, no pudiendo ninguno de ellos representar una perfección suma y óptima, porque este género de perfección no cabe sino en el Sér mismo, sér al cual no puede adecuarse ninguno de los divinos arquetipos que se refieren á las cosas.

Ahora bien, teniendo presentes estos irrefragables principios, podemos sin vacilación aseverar que el optimismo es una doctrina errónea. En efecto, para que fuese verdad, como Leibnitz cree, que necesariamente Dios, por ley de su misma Sabiduría, ó séase por necesidad moral, ha creado el mejor entre los mundos posibles, sería preciso que existiese en Dios un ejemplar repre-

(1) SANTO TOMÁS, 1, q. XV, a. 3.

(2) «...Creatura Creatorem imitari quidem potest in aliquo, sed æquari sibi non potest.»—ALBERTO MAGNO, *De Homine*, tract. I, q. LXXXII, a. 3.

representativo del mejor entre los mundos que su Omnipotencia pudo crear: pero es así que ejemplar de esta excelencia no puede existir en Dios, porque si existiera, tendría que ser perfectamente adecuado á la esencia divina, y la esencia divina no puede ser plena y perfectamente adecuada por ejemplar alguno que á las cosas externas se refiera (1); luego no cabe tener al mundo actual por el mejor entre los posibles. Y no por esto se crea, como dice, entre otros, el ya citado Jules Simon (2), que nuestra doctrina ponga límites á la divina Omnipotencia; pues así como no es concebible siquiera que Dios piense en *crear* una inteligencia *suma* ni una *criatura perfectísima*, pues *criatura* y *perfectísima* son términos contradictorios y absolutamente inconciliables; del propio modo no era posible que Dios en sus criaturas se propusiera manifestarse á sí mismo de un modo infinito y sumo, sino por grados y con medida. *Criatura perfectísima* equivaldría á ser que *dependiese* y que *no dependiese*: entendimiento *creado* y *sumo* equivaldría á mente que, siendo en sí verdad suma, recibiese sin embargo de fuera de sí la verdad suma; cosas todas, y aun palabras que entre sí pugnan, y que ningun sentido tienen.

No solamente, pues, es falso que nuestra doctrina ponga límites á la Omnipotencia de Dios, sino que quien verdaderamente no ya sólo la limita sino que la anula, es el optimismo, dado que la restringe meramente al mundo actual. En vano Leibnitz quiso desvanecer esta objecion con el efugio de que Dios es necesitado á crear el mejor entre los mundos posibles, no por necesidad absoluta, es decir, no porque le falte poder para crear otros mundos que quisiera, sino por necesidad moral, es decir, porque al órden de su Sabiduría conviene que haya escogido para crearle el mejor de los mundos posibles. Vano digo que es este efugio; porque yo preguntaré á cuantos le aleguen: ¿en qué consiste la Sabiduría de Dios en órden á sus efectos? pues consiste, y así lo dirán sin vacilar cuantos entiendan este punto, en aquella plena y concertada cumulacion de ideas con que Dios conoce los efectos que puede crear. Pues replico yo: para que la Sabiduría de Dios exija que sus efectos sean siempre lo mejor posible, es menester que Dios posea en los tesoros de su Sabiduría una idea que repre-

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. II, c. 22; y *Qq. Dispp. De Ver.*, q. XX, a. 4.

(2) *Op. cit.*, part. II, c. 2, p. 180, ed. cit.

sente el mejor entre los mundos posibles: y es así que, según ya lo hemos demostrado, esta idea no puede suponerse en Dios, porque la idea representativa de lo más perfecto entre lo perfecto, ó se use de la perfección suma, es idea que conviene á lo Infinito y no á lo finito; luego no es cierto que la Sabiduría de Dios le exija haber creado el mejor de los mundos posibles. Para contrastar la fuerza de esta argumentación, no hay otro medio, como ya lo notó Demoulin (1), que el adoptado por Saisset, es decir; replicar que efectivamente el mundo, á causa de ser el mejor entre los posibles, es infinito. Sin duda, semejante conclusión, bien que radicalmente falsa, es lógica, una vez admitido el sistema optimista, que efectivamente es inexplicable sin la idea de un algo infinito ejemplado en la mente de Dios. No hay más sino que la tal infinidad del mundo, aparte los absurdos que presupone, y que Martin ha mostrado con tanto acierto (2), es una doctrina que pugna evidentemente con el *principio de contradicción*. Prueba. La idea del mundo, bien que con relación al entendimiento divino en quien reside, sea infinita, es sin embargo finita con relación al término por ella representado; y la razón de esto es que la idea del mundo residente en el entendimiento divino es idea de un ser distinto y diverso de Dios, y cuya existencia real depende del acto creativo de Dios. Y es así que lo que Dios piensa como diverso de Sí y dependiente de su acción soberana, no cabe que sea pensado como infinito, pues infinito no puede haber sino solo uno, que es el mismo Dios; luego la idea de un mundo infinito es absurda y contradictoria (3). Con esto el lector habrá ya barruntado que el optimismo leibnitziano tiene al fin que parar en panteísmo, pues ese sistema no puede sostenerse sin el supuesto previo de que el mundo actual esté modelado conforme á un arquetipo divino, plenamente adecuado á la esencia misma de Dios, en cuanto al modo con que esta esencia puede ser participada fuera de Dios; y es así que idea plenamente adecuada á la esencia divina no puede ser otra sino la que exprese la total perfección de Dios mismo; luego aceptada la hipótesis optimista, hay que aceptar que el mundo contiene en sí la perfección total

(1) *Op. cit.*, part. IV, c. I, vol. II, p. 201-202, ed. cit.

(2) *Op. cit.*, p. 53 y sigg.

(3) CONS. SANTO TOMÁS, *De Pot. Dei*, q. I, a. 5, y *Cont. Gent.*, lib. I, c. 43.

de Dios, y por consiguiente que es de sustancia idéntica á la de Dios; lo cual constituye el cánón fundamental de los panteístas. También aquí la historia confirma nuestro raciocinio, pues en efecto vemos cómo entre los antiguos, los Estóicos, de resultas de su teoría optimista, divinizaron á la naturaleza (1), y de entre los optimistas modernos, ninguno ha podido salvar á su sistema de la nota de panteístico que constante y precedentemente se le ha achacado (2):

14. Aquí nos oponen los leibnitzianos que si Dios, entre los innumerables mundos posibles, no hubiese creado el mejor posible, habria escogido *lo malo*, porque el bien menor, respecto del mayor, es un mal (3).—A esto responde que el mundo no es en sí mismo *un fin* sino *un medio* para que las criaturas inteligentes reconozcan y proclamen la bondad de Dios. Ahora bien, este fin á que ese medio se encamina, es óptimo en sí, como fin de Dios, que es Bondad por excelencia; del propio modo que óptimo es tambien el mundo mismo en cuanto contiene en sí todos aquellos grados de perfeccion por los cuales la libre voluntad de Dios puede llegar al cumplimiento de sus designios: quiero decir que estos grados de perfeccion pueden variar, en cuanto Dios es libre de señalar los determinados medios con que, segun se lo dicte su Infinita Sabiduría, quiera que se cumpla el fin de su Creacion (4). En suma, el mundo actual es *óptimo*, no en el sentido de que sea el mejor entre todos los mundos posibles, sino en el de que óptimo es el fin con que Dios le ha creado, y óptimos los medios determinados por el mismo Dios para el cumplimiento de este fin. Ó de otro modo; la perfeccion del mundo no es *absoluta*, sino *relativa*, en cuanto el mundo tiene todo lo que exige la integridad de su naturaleza para que pueda corresponder al fin con que su Autor

(1) Cons. PLUTARCO, *De placit. phil.*, lib. 1, c. 7; SÉNECA *De benef.*, lib. IV, c. 7, TERTULIANO, *De Anima*, c. 44; LACTANCIO, *Inst. div.*, lib. VIII, c. 3.

(2) Cons. BORDAS-DEMOULIN, *Op. cit.*, part. III, c. 3, t. II, p. 443, 445 y sigg.

(3) Cons. LEIBNITZ, *Essais de Theodicée*, part. II, § 194, p. 563, ed. cit.

(4) Cons. SAN AGUSTIN, *Cont. Faustum*, lib. 22, c. 7; *De natura et gratia contra Pelagianos*, c. 7; y SANTO TOMÁS, *Qq. dispp.*, *De Pot. Dei*, a. 5 ad 8^m.

le ha creado (1). Optimismo, pues, en el verdadero y recto sentido de la palabra, no es aquel optimismo absoluto que profesaba Abelardo, ni el de Malebranche, ni el de Leibnitz, sino aquel otro más cuerdateamente bosquejado por Platon (2), modificado y completado por San Agustín (3), explicado por el filósofo de Aquino (4), profesado por Fenelon y Bossuet, y reproducido por Eulero (5).

Así como para la defensa y custodia de una fortaleza conviene recontar la guarnición y verla agrupada bajo un mismo estandarte, así también á la ciencia es de gran provecho recorrer sus puntos fundamentales y condensarlos en un principio común. Epilogando, pues, cuanto dejamos explicado en el presente capítulo, tenemos: Que Dios creó el mundo con un fin:—Que absolutamente hablando, este fin tenía que referirse á Dios mismo, no en cuanto á las perfecciones de la naturaleza divina, que como ilimitadas que son, nada podían acrecentarse con la producción de criaturas aunque innumerables fuesen, sino en cuanto á la manifestación extrínseca de esas perfecciones:—Que esta manifestación debió dirigirse, y se dirigió, á criaturas capaces de conocerla y apreciarla, con el fin de que en el libro abierto de la naturaleza, leyesen de continuo la gloria de su Hacedor Supremo, y le amasen sobre todas las cosas:—Por último, que esta glorificación de Dios es fin indefectible de todas y cada una de sus obras; pero que en cuanto al grado y modo de realizar ese fin, pudo fijarlos Dios, y los fijó efectivamente, según y como su excelsa Sabiduría lo estimó adecuado, porque son cosas meramente relativas á las criaturas, quienes jamás pueden ligar con vínculo alguno necesario ni apremiar con exigencia alguna necesaria la voluntad absolutamente libre ni los actos libérrimos de Aquel que de nada necesita.

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *Met.*, lib. V, lect. 18; y CONTARINO, *De perfectionibus rerum*, lib. II, c. 4, p. 111-118 y sigg., ed. cit.

(2) *Timée*, ed. H. Martin, p. 28, D-29 A, p. 29, E-31 B, p. 37, D-38 C.

(3) *De Civitate Dei*, XI, 5, 6, 21, 22; XII, 11, 12, 14, 17; XXII, 2; y *Contra Epistolam Manichæi quam vocant Fundamentum*, c. 33, n. 36.

(4) *Summa Theol.*, I, q. XXV, a. 5 y 6.—Cons. *ibidem*, q. XXII, art. 2; q. XLVIII, art. 2, y *Cont. Gent.*, lib. II, 26-29.

(5) *Lettres d'une Princesse d'Allemagne*, II, 21, ed. cit.

ANTROPOLOGIA.

INTRODUCCION.

Hémos aquí ya estudiando al sér que, entre las criaturas de que se compone el mundo, aduna en sí las perfecciones de todas. Tal es *el hombre*. Llámase así, no al alma sola ni al cuerpo solo de la humana criatura, sino al conjunto del cuerpo y del alma; nadie, en efecto, llama *hombre* al cadáver, ni al alma separada del cuerpo, sino al sér que subsiste en la union de ambas sustancias, es decir, de un organismo corpóreo y de un alma racional. *Hombre* es, pues, la sustancia única resultante de dos incompletas, á saber: cuerpo orgánico y alma racional. Sér dotado de vida, de sentido, de razon, y de cuantas propiedades constituyen las esencias diversas del orden corpóreo y del orden espiritual, con razon se le ha llamado *microcosmo*, pequeño mundo, suma, compendio de la universalidad de las cosas creadas. Justo era, pues, que sér tan aventajado sobre todos los del mundo sensible fuese especial objeto de una ciencia especial que, junto con su esencia, estudiara sus propiedades y su especial destinacion. Pues esta ciencia, que primitivamente fué denominada por Goclenio *Psicología* (1), es la que vamos á exponer ahora bajo el nombre de *Antropología*, como la llaman con nombre más adecuado los filósofos modernos.

Dos métodos igualmente defectuosos hay que evitar en la investigacion acerca del hombre, á saber: el de los *empiricos* y el de los *idealistas*. Para los primeros, la *observacion* es instrumento único apropiado al exámen científico del alma humana, pues

(1) Á lo que sabemos, este autor inventó en efecto esa palabra, pues que á su tratado acerca del hombre lo intituló *Psicologia, hoc est, de hominis perfectione, anima, ortu*, etc. Marburgi 1590.

otro que ese no sea, dicen, convierte la *Antropología* en un montón de vanas hipótesis absolutamente estériles para la verdadera ciencia. Este método *empírico*, inaugurado por Bacon y Locke, fué constantemente inculcado por Reid (1), cuyos discípulos unánimes le aclaman por ende primer inventor de la ciencia del alma humana (2). Opónese á este método el de los *idealistas*, que prescindiendo de toda observacion y experimento, presumen de consultar acerca de este punto á la mera razon, partiendo sólo de ella y subordinando á lo que la misma dictare los datos experimentales, en tal manera que cuando estos datos no aparezcan conformes á la pura investigacion especulativa, débeseles tener por ilusorios. Fundados en este principio comun, y no obstante la accidental variedad en otros puntos de su doctrina respectiva, los idealistas todos presumen de mostrar *á priori* la naturaleza del alma humana, su origen, sus propiedades, su final destinacion, y todo lo demas que la concierne (3).

Fácil es demostrar que ninguno de esos dos métodos exclusivamente empleados en la investigacion antropológica, es decir, ni la observacion sola ni el puro raciocinio sólo, pueden engendrar verdadera ciencia del hombre. Y comenzando por el primero, único aceptado en la escuela escocesa para ver de constituir esta ciencia, digamos desde luego que á ménos de querer sepultar toda nocion antropológica en la sima de un injusto escepticismo, forzoso es elevarse á investigar la esencia, el origen y el último fin del hombre. Toda ciencia, en efecto, se constituye conociendo las últimas razones del objeto especial sobre que verse; razones que se deducen, ora del conocimiento de la esencia de ese objeto, ora del de su causa eficiente y final; por consiguiente, la escuela escocesa, en el mero hecho de limitarse á tomar la observacion como exclusivo instrumento científico, se incapacita para cono-

(1) *Recherches*, etc., c. I, sec. 3, *Opp.*, t. I, p. 21 y sigg., ed. cit.; y *Facultés intellect.*, Ess. I, c. 5, *Oeuw*, t. III, p. 58 y sigg.

(2) Tal es la opinion de DUGALD-STEWART, *Esquisses de morale. Introd.* § II, p. 128, Bruxelles 1839; y de JOUFFROY, *Oeuw. de Reid*, ed. cit. *Préf.*, t. I, p. LIV; y *Introduction aux fragmens de Royer-Collard*, *Oeuw. de Reid*, t. III, p. 301, 303, 315, ed. cit.

(3) VACHEROT, *Histoire de l'École de Alexandrie*, part. IV, c. 4, t. III, p. 355, 356 y sigg., Paris 1851; y JULES SIMON, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, t. I, c. 10, p. 555, Paris 1845.

cer la esencia, el origen y el fin del hombre; y aun efectivamente, reconociendo su impotencia, ha declarado insolubles estos y otros capitales problemas de antropología. No es extraño: el método puramente empírico de esa escuela no podía jamás producir verdadera ciencia del hombre, pues acerca de este punto el buen método exige comenzar, sin duda, por observar escrupulosamente los hechos antropológicos; pero despues hay que investigar las leyes de esos hechos, y de ellas elevarse á conocer la esencia del hombre. La observacion, ni sola ni auxiliada por la induccion, puede constituir instrumento metódico de una verdadera antropología; porque la observacion de suyo no suministra sino meramente los hechos de su dominio propio, y aun ayudada por la induccion, alcanza cuando más á recoger algunas leyes, pero no á elevarse jamás hasta la causa de quien se derivan las leyes y los hechos; y no elevándose á esta causa, es decir, á la esencia del alma del hombre, no hay ciencia antropológica posible, como quiera que esta ciencia no consista sino en el conocer esa esencia. Acertadamente, por tanto, han notado todos los escritores imparciales de antropología (1) que la escuela de Reid, con su método exclusivamente empírico, no sólo ha sido impotente para fundar una ciencia antropológica que aventajase en algo á la antigua, sino que ha parado en proclamarla inasequible. Si prueba se quiere de este aserto, véase por ejemplo el pobrisimo fruto que esa escuela ha sacado de sus tareas analíticas sobre las facultades del hombre; véase cómo, de resultas de haber proclamado insolubles los problemas ontológicos sobre la esencia, origen y fin del alma humana, y á causa de haberse encastillado en el puro método empírico, malgasta y consume todas sus fuerzas en hacer una especie de inventario de los hechos psicológicos, pero sin criterio para apreciarlos, sin principio alguno para clasificarlos, y meramente limitada á trazar tal cual descripcion de facultades; á redactar monografías más ó menos ricas y profundas segun el grado de observacion puesto en ellas, pero imperfectas todas, como destituidas del indispensable conocimiento prévio de la esen-

(1) CONS. SAINT-HILAIRE, *Préf. au Traité de l'Amo d'Arist.*, passim, Paris 1846; PRISSE, *Préf. aux Fragmens de phil. de Hamilton*, p. XXVII-XXIX, Paris 1840; y BAUTAIN, *Psychol. experimentale, disc. prelim.*, t. 1, p. XXV-XXVIII, Paris 1839.

cia del alma, principio y centro de todas las facultades (1). Véase por último, en qué paró toda esa balumba de descripciones meramente empíricas é históricas de las potencias del hombre: paró en servir á los fautores de *craneología* y *frenología* para reducir á mero organismo material todas esas potencias, produciendo en esta parte de la ciencia antropológica una confusion que al fin acabó con ella. ¡Y sin embargo, nada es más comun que atribuir á Reid la honra de haber sido primer inventor de esa ciencia! (2)

No más atinada la filosofía germánica, prescindió absolutamente de la experiencia y del análisis al estudiar al hombre, y resucitando vetustos errores del platonismo y neo-platonismo, dióse á erigir una antropología sobre hipótesis tan gratuitas como extravagantemente ingeniosas, presumiendo de construir *á priori* la ciencia del hombre, con el mismo denuedo que sueña en construir *á priori* tambien la ciencia del mundo físico. Sin duda este método es más ingenioso y profundo que el de Reid; pero no más abonado para producir verdadera ciencia antropológica; pues no hay medio de conocer ni definir la esencia del hombre sin apoyar en alguna base real y sólida los racionios que á esa investigacion se encaminen; y esta base real y sólida no puede ser otra sino las operaciones del alma, dado que la esencia de todo agente no puede ser conocida sino por las operaciones que la ponen de manifiesto. Conózcase, pues, primero por medio de estas operaciones la naturaleza del alma humana, y ya entonces caminando sobre terreno firme, se puede por medio del racionio investigar el origen y final destinacion del hombre; es decir, que debe procederse del conocimiento de las operaciones del alma al de su esencia, y del de su esencia, al de su origen y destino final. Pero es así que para conocer las operaciones del alma no hay otro medio sino observar los hechos psicológicos; luego querer una antropología construida *á priori* es, poco más ó ménos, tan racional y juicioso como querer *á priori* una ciencia de la naturaleza sensible. Tambien sobre esto la historia nos auxilia con su testimonio, mostrándonos cómo cuando quiera que los filósofos, en vez de tomar por punto de partida la observacion escru-

(1) CONS. VACHEROT, *Op. cit.*, *loc. cit.*, p. 357-359: PRISSE, *Op. cit.*, *loc. cit.*, p. XXIII, XXIX, XXX; y ROSMINI, *Psicologia*, par. II, lib. I, c. 1, t. II, § 736-737.

(2) Véase PRISSE, *loc. cit.*

pulosa de los hechos internos del alma, han querido construir *a priori* la ciencia del hombre ó supeditar la observacion á una hipótesis gratuita y á un sistema preformado, no han logrado otra cosa sino sustituir al análisis juicioso fábulas de novelista, y á los hechos reales hipótesis imaginarias. Diganlo sino las consejas antropológicas de Platon y de los neo-platónicos entre los antiguos, y de Schelling y Hegel entre los modernos (1).

Al dejar con esto demostrados los vicios del método *empírico* y del *idealístico*, hemos expuesto implícitamente el verdadero método adecuado á la ciencia del hombre. Ciertamente, si por una parte, no basta la mera observacion para constituir ciencia antropológica, y por otra parte, es imposible sin la observacion construir esa ciencia, síguese de aquí que el verdadero y sano método para construirla es adunar la observacion y el raciocinio. Pero como quiera que el raciocinio, para caminar seguro en sus deducciones, presuponga algunos principios racionales, que en el caso presente han de versar sobre descubrir la esencia del alma humana por medio de sus actos, convendrános recordar algunos de los principios que expresan la relacion entre el sér y el obrar. Todos ellos pueden reducirse á sólo uno, que enunciaremos con la siguiente fórmula, á saber: *el obrar de cada cosa, muestra necesariamente la naturaleza de su sér*. Principio es este que no há menester demostracion, pues no es en resúmen otra cosa sino una fórmula comprensiva de aquellos dos principios universales y evidentes: 1.º *No se da efecto sin causa*: 2.º *No puede un efecto superar en perfeccion á su causa*; porque ciertamente, no cabiendo que obre cosa alguna lo que nada es, y siendo toda operacion un acto, claro está que ha de proceder de un principio actual de perfeccion contenido en el agente: de aquí que ningun efecto pueda superar de modo alguno á su causa, pues eso en que la superase, proveniria de nada, lo cual es absurdo; y por consiguiente, cualquier perfeccion que se halle en un acto, tiene que hallarse ante todo en la naturaleza del agente. Irrefutable es, en consecuencia, el enunciado principio: *el obrar de cada cosa, muestra necesariamente la naturaleza de su sér*. Á la luz de este principio, fecundado por una observacion diligente y madura de los actos del alma humana, puede nuestro entendimiento descubrir la naturaleza de la misma. Dos son, pues, las fuentes de donde la antropologia saca

(1) Cons. VACHEROT, *loc. cit.*, p. 357-358.

su materia propia, á saber: la *observacion* y la *razon*: necesario es, por tanto, en las investigaciones antropológicas juntar la experiencia con la razon, el análisis con la síntesis; en una palabra, hay que adoptar, como único método sano, el *analítico-sintético*. Merced á este método alcanzó Aristóteles tales medros en la ciencia del hombre, que con razon se le tiene por primer inventor de ella (1); ese método adoptado y seguido por Nemesio, le grangéó lugar ciertamente no último entre los expositores de antropología; ese método dirigió la inteligencia del Niseno en sus libros acerca del alma, fecundizó los sublimes conceptos antropológicos del Santo filósofo de Tegaste, sirvió de guia á los tratados completos que acerca de la propia materia vió el siglo XI salir de la escuela de los místicos cristianos (2), y engendró finalmente las vastas y comprensivas teorías de los Escolásticos.

La preinserta doctrina respecto del verdadero método que conviene seguir en antropología, nos pone en aptitud de valuar una famosa distincion que se ha hecho acerca de esta ciencia. Me refiero á las dos especies de psicología que cuentan varios filósofos siguiendo á Wolff (3) y á Kant (4), á saber: una que llaman *empírica*, y otra que llaman *racional*: la empírica, dicen, versa meramente sobre los hechos internos del alma, y en consecuencia su único instrumento propio es la observacion interna mediante la cual nos consta la existencia real de esos hechos; la psicología racional se remonta ya más que eso, pues versa sobre las leyes y causa productiva de los mismos hechos internos, y en consecuencia su instrumento propio es la razon, única facultad apta para conocer las causas y las leyes de los hechos. Tal es la famosa distincion de la antropología, inventada por Wolff, áceptada con sorprendente unanimidad por los filósofos alemanes de aquel tiempo, y conservada religiosamente por los de hoy dia mismo. Pero, la tal distincion, muy luego se ve que es de todo punto arbitraria y absurda; pues la *psicología*, sea cual fuere, no merece propiamente nombre de tal sino en cuanto es la ciencia que tiene por

(1) Cons. SAINT-HILAIRE, *Op. cit.*, *Préf.*, p. LXXXII, ed. cit.

(2) Cons. DEGERANDO, *Hist. comp.*, etc., 2.º ed., c. XXII, t. IV, página 109 y sigg.

(3) *Psych. Emp.*, *Proleg.* § 1-5; *Psych. Ration.*, *Proleg.*, § 1-9.

(4) *Critique de la raison pure, Met. transcend.*, c 3; *Architectonique de la raison pure*, vol. II, p. 445-663, ed. cit.

objeto el conocer la naturaleza del alma humana, como quiera que no siendo ésa ciencia sino una parte especial de la filosofía, y no debiendo por consiguiente exponer su objeto propio sino mostrando las supremas razones del mismo, forzosamente ha de tener como término propio el conocer la esencia del alma humana, que es el principio radical de los internos fenómenos, materia propia de la psicología. Y es así que á ese conocimiento no se puede llegar sin valerse simultáneamente, por una parte, de la observación interna que atestigüe, compruebe y certifique los hechos internos del alma, y por otra parte, del raciocinio que, una vez conocidos estos hechos, se eleve á conocer la naturaleza del alma, principio activo que los produce; luego no puede haber, ni una psicología que prescindiendo de la naturaleza del alma, sólo atienda á observar los hechos internos, ni una psicología que prescindiendo de toda observación, y valiéndose únicamente de raciocinios *a priori*, saque del fondo de la mera razón la materia sobre que haya de versar. Y es así que la citada distinción de psicología *empírica* y psicología *racional*, presupone en cada una de ellas ese procedimiento respectivamente exclusivo; luego es una distinción arbitraria y absurda (1).

CAPÍTULO PRIMERO.

DE LA VIDA ANIMAL.

ARTÍCULO I.

Necesidad de esta investigación para estudiar al hombre.

1. Toda disposición ordenada y metódica debe proceder de lo más general á lo menos. Aplicado este principio al estudio del hombre, debe comenzarse por lo que en el hombre es *genérico*, á saber, su *animalidad*, para pasar luego á estudiarle en lo que constituye su *diferencia específica*, á saber, su *racionalidad*. En otros términos, como quiera que la mera animalidad, es decir, la propiedad genérica de *animal*, desacompañada de todo grado su-

(1) CONS. ROSMINI, *Psicología, Introd.*, § VII, vol. I, p. 14-15, ed. cit.; LICHTENFELS, *Curso de filosofía* (en alemán) *Introducción*; y COUSIN, *Histoire de la phil. morale*, ser. I, lec. VI.

perior de vida, no se halle en el hombre, por cuanto en el hombre la animalidad se halla elevada al grado superior de la vida intelectual, hé aquí porqué el orden pide que, ántes de investigar la vida intelectual, distintiva del sér humano, se trate separadamente de aquella otra vitalidad que le es comun con los demas animales; ó séase, el orden pide que ántes de la *Antropologia* se trate de la *Biologia*. Á esta ineludible razon de método, que pide tratar de la vida púramente animal ántes que de la vida intelectual del hombre, agrégase otra no ménos valedera, y es que de la vida misma intelectual del hombre no se puede tratar ordenadamente sin el concepto prévio de la vida en general; concepto que, como ya ántes de ahora lo hemos dicho, se forma mejor estudiando la vida en los animales que en las plantas y en la inteligencia, porque en las plantas el grado de vitalidad es demasiado infimo, y en la inteligencia demasiado eminente.—Y no se nos oponga que mostrándonos el hombre como sér juntamente sensitivo y racional, es innecesario buscar fuera de él mismo la nocion de su animalidad; pues en primer lugar, la vida animal se nos muestra ántes fuera de nosotros mismos que dentro, como quiera que para percibir esa vida dentro de nosotros necesitamos ejecutar una operacion refleja sobre nuestros actos, miéntas que para percibirla fuera de nosotros, nos basta con mirar á los actos de aquellos séres vivientes que denominamos *animales*. En segundo lugar, debe tenerse en cuenta que, aun dado que nos bastase observar nuestros actos internos para elevarnos al concepto primero de animalidad, siempre seria indudable que para erigir en verdadero tratado científico los conceptos formados en nuestra mente mediante la observacion de nosotros mismos, debemós partir de los más abstractos y universales para descender luego á los más determinados y ménos universales. Por no haber seguido los modernos filósofos en el estudiar al hombre este procedimiento aristotélico, se ven siempre embarazados para dar á sus investigaciones antropológicas aquel orden rigurosamente metódico que de suyo piden, y obligados por lo comun á presuponer respecto de la vida animal una porcion de principios que deben ser expresamente expuestos y demostrados (1).

(1) Por aquí se ve cuán injustamente SAINT-HILAIRE (*Préf. au Traité de l'Áme d'Aristote*, p. VII, ed. cit.) WADDIGTON (*La psychologie d'Arist.*, part. 2, c. 2,) y TISANDIER (*Psych. de Platon*, c. I, p. 6-7, Paris 1851) acu-

ARTÍCULO II.

Que la esencia de la animalidad consiste en la sensibilidad.

2. Cuando se trata de conocer sustancias y causas, la más óbvia razon de método pide comenzar observando las respectivas operaciones y los respectivos efectos: para conocer, pues, la esencia del animal, estudiemos ante todo su específica operacion, ó séase su actividad distintiva.

3. En los animales, por de pronto, hallamos vigentes todas las funciones propias de la vida vejetal; y esto porque mediante esas funciones adquieren los animales existencia, y perfeccionan y conservan el organismo adecuado á sus operaciones privativas. Pero esta vida vejetativa de los animales adquiere en ellos un grado superior de perfeccion, consistente en un atributo de que están destituidas las plantas, á saber, *la sensibilidad*. La operacion, pues, específica de los animales, su actividad distintiva es el *sentir*. Cuando otra prueba no hubiese de este aserto, bastaríanos el lenguaje comun, pues cabalmente el *animal* es denominado así porque se le ve dotado de *ánima*, ó séase de alma; pero esta palabra, lo propio en el lenguaje comun á todos los hombres que en el de los filósofos, lleva dos significados, uno impropio y más lato, otro propio y más ceñido. En sentido impropio y lato, llámase *alma* el principio intrínseco de toda vitalidad; y como quiera que este principio le poseen tambien las plantas, claro está que en ese primer sentido, *alma* significa lo propio que *principio vital*. En el sentido verdaderamente propio de la voz *alma*, significa tanto como *principio vital, capaz de percepciones y de apetitos* (1); y estas cualidades sobrentiendo el comun de los hom-

san á Aristóteles porque ántes que al hombre estudió á los vivientes inanimados y á los animales. Gratuita es la conclusion de Saint-Hilaire al decir que el procedimiento aristotélico conduce á la falsa doctrina del *Timeo de Locri* sobre lo que allí se llama *alma del mundo*. Semejante cargo es infundado, porque el procedimiento aristotélico no radica en el supuesto de que una misma é idéntica sea el alma del hombre, de los brutos y de las plantas, sino que se funda en las leyes de método ántes enunciadas por nosotros.

(1) Cons. LEIBNITZ, *Epist. ad Wagner. De vi activa corp.* etc. p. 464, ed. cit.

bres en el viviente á quien denomina *animal*: el filósofo, meditando luego sobre este lenguaje común, halla que verdaderamente la operación específica del animal consiste en el sentir. Efectivamente, á ningún ser sustancial puede faltar una operación suya propia y específica, dado que toda *sustancia*, en calidad de tal, produce operaciones proporcionadas á su ser determinado: si, pues, el animal posee un peculiar grado de vida, forzosamente ha de producir una operación vital peculiar también: esta operación privativa del animal no es intelectual, porque el entender es propiedad de los espíritus, y bien que se halle en el hombre, hállese no en cuanto el hombre es animal, sino en cuanto participa de la esencia racional: no es tampoco puramente vegetativa la operación peculiar del animal, pues el vejetar compete también á las plantas, que propiamente no pueden ser llamadas ni llamadas *animales*: réstanos, pues, como única operación peculiar y privativa del animal la *sensacion*, pues fuera de ella, no producen los animales otra operación alguna vital diversa de la intelectual y de la vegetativa. Pensemos ahora que la naturaleza nada hace en vano, y por consiguiente que cuando provee de un determinado instrumento á un ser cualquiera, da señal de que este instrumento está ordenado al ejercicio de una operación propia de ese ser; y de aquí se deduce que aquellos vivientes dotados de órganos sensorios en tal manera que sin ellos no ejercerían sus operaciones propias, tienen efectivamente como operación propia específica el sentir. Y pues que, por un lado, es indudable que los animales, como destituidos de vida intelectual, según después veremos, no pueden ejecutar operación alguna independiente de todo órgano, y por otro lado, no puede haber duda en que están dotados de un organismo sensorio, racional es inferir que la operación específica de los animales consiste en la *sensacion*.

Esta verdad se comprueba más y más en atendiendo al fin con que ha sido otorgada sensibilidad á los animales. El concepto de vida, lo hemos dicho ya en otro lugar, lleva de suyo el de un fin que con su intrínseca actividad ha de cumplir el ser viviente: este fin, respecto de los seres destituidos de inteligencia, ha de consumarse dentro del periodo de su existencia material y física, pues, como en breve lo demostraremos, no se concibe que estén destinados á otra vida que la presente, y por consecuencia la muerte los disuelve del todo, sin que pueda *sobrevivir* ninguna de sus partes constitutivas: fin natural, pues, de estos seres des-

tituidos de inteligencia, no puede ser otro sino su mero acrecentamiento material, el complemento de la natural expansion del *individuo*, la propagacion y conservacion de la *especie*. Pues bien; para cumplir este su fin propio, los animales han menester de sentidos, porque dotados como lo están de organizacion mucho más complicada que los vegetales, no todo alimento les conviene indiferentemente, y de aquí que deban poder moverse, parcialmente al ménos, para procurarse lo que les aproveche y evitar lo que les dañe: *parcialmente* he dicho, porque la experiencia nos muestra que sólo los animales perfectos poseen plenamente la facultad locomotriz; y que en cambio hay otros de organizacion harto imperfecta sin otro movimiento que el de contraccion y dilatacion, movimiento con el cual no cambian de sitio enteramente sino sólo en parte y cuanto les basta para defenderse contra sus naturales adversarios: tales son, por ejemplo, no sólomente los zoófitos, superiores en grado infimo á las meras plantas, sino tambien otras especies de animales, como las anafas y las bellotas marinas (1). Sea de esto lo que fuere, el movimiento, total ó parcial, otorgado á los animales, supone que les ha sido dado facultad de percibir cosas que atraigan y estimulen su apetito; y otras que le repugnen y ahuyenten. Pues bien; en cuanto este movimiento espontáneo de los animales procede de una percepcion prévia, y es próximamente determinado no por la naturaleza sino por un estímulo del apetito, bien que púramente instintivo, del sujeto óperante, constituye indicio cierto de que en los animales hay vida sensitiva, y muestra que su operacion peculiar específica es la sensacion. Para saber, en efecto, cuál sea la operacion específica de un sér, basta con ver cuál de entre las que le son naturales, constituye base y fundamento de todas las demas, pues esa es su operacion peculiar y propia, que la distingue de todas las demas propias de todos los demas séres. Siendo, pues, el apetito y el movimiento espontáneo funciones peculiares de los animales, y siendo estas funciones derivadas del principio sensitivo, en que se apoyan como en base comun, resulta lógicamente que la sensacion debe tenerse como operacion específica del animal, sin que por consecuencia sea necesario mencionar explicitamente las demas funciones animales que de esa se derivan.

(1) Cons. SANTO TOMÁS, 1, q. LXXVIII, a. 1.

4. Una vez averiguado que la operación específica del animal es la sensación, fácilmente se le define. Cuando quiera, en efecto, que de la definición del obrar específico de un sér, queramos deducir la de la sustancia de quien ese obrar procede y á la cual se proporciona, necesario es que la definición exprese aquella sustancia en calidad de principio de esta operación específica: es así que el obrar específico del animal consiste en el sentir; luego para expresar con exacta definición el principio de ese obrar específico, deberemos decir del animal que es: *un viviente de naturaleza sensitiva* (1).

ARTÍCULO III.

Del espiritualismo y del automatismo animal.

5. Con haber demostrado que la operación específica del animal es la sensación, y que la vida animal es sustancia viviente de naturaleza sensitiva, dejamos trazada la línea divisoria que separa del reino vegetal y del hombre al reino animal; pues por lo tocante al hombre, su operación específica no es la sensación sino el pensamiento, y por lo tocante á las plantas, como destituidas que están de sentidos y de apetito, su operación específica se reduce meramente á las funciones vitales de la nutrición, crecimiento y propagación. Pero filósofos y naturalistas, con desconocer muchas veces esta verdad, han aventurado dos hipótesis, á cual más gratuita. Por degradar algunos á la humana especie, han ensalzado la vida animal de los brutos hasta el extremo de atribuirles no sólo sensibilidad, sino también inteligencia; mientras que otros, creyendo ensalzar así la dignidad humana, han negado á los animales hasta el alma, considerándolos como meras máquinas. Á la primera de estas hipótesis denominasela *espiritualismo animal*, y á la segunda, *automatismo ó mecanismo animal*.

6. Renovando el vetusto error del pagano Celso, y poco tiempo ántes de aparecer Descartes, habían profesado el espiritualismo animal Rorario, Montaigne, Charron y Gassendi, hasta el punto de que corriendo todavía el siglo XVI, Rorario compuso adrede una obra tratando de demostrar que los animales poseen

(1) «Hoc dicitur animal, quod naturam sensitivam habet.»—SANTO TOMÁS, 1, q. III, a. 5.

una inteligencia más perfecta aun que la del hombre (1). Cuando más adelante la filosofía y las ciencias naturales cayeron sepultadas en el fango del sensualismo y del materialismo, renovóse con grande aplauso aquella grosera teoría, como viendo en ella un fuerte apoyo á estos otros dos sistemas no ménos groseros. Ciertamente, una vez admitida la inteligencia como atributo comun al hombre y al bruto, ya pudieron muy bien decir los sensualistas que entre el hombre y el bruto no hay otra diferencia sino del más ó del ménos; sobre todo desde que Condillac puso en nuestra noticia que la inteligencia no era otra cosa sino sensacion trasformada. Dado este primer paso, inevitable fué el materialismo, pues en efecto, si para explicar la uniformidad constante de las operaciones del bruto hay que suponerle dotado de alguna inteligencia ¿por qué no atribuir á las plantas un principio animal, cuando sus operaciones no son por cierto ménos maravillosas que las de los animales? Y como al propio tiempo, anduviese divulgada por aquel entónces la falsa teoría de que la vida vegetal no sea sino efecto de las meras fuerzas de la materia, hé aquí que los materialistas, ligando un principio con otro, infirieron que la universalidad toda entera de las cosas es efecto de la materia, y que las diversas clases de séres no son en resúmen otra cosa sino meros grados de mayor ó menor perfeccion de la materia. De aquí aquella famosa genealogia que Rousseau trazó del hombre, diciéndole brotado de la tierra como el hongo, convertido luego en mona, elevado despues al sér de orangutan; hasta parar al fin en hombre! Singular contradiccion por cierto, que con ser el sensualismo y el materialismo errores tan depresivos de la dignidad humana como entusiastas amantes se muestran de la vida animal los sectarios de esos sistemas, paren al fin en no adjudicar al animal otro origen sino la materia misma, anulando por ende la propia vida animal cuya condicion tanto ensalzan en desdoro del hombre.

7 Dicho se está que el espiritualismo animal fué desacreditándose al par del sensualismo y del materialismo, por más que aun hoy dia mismo no falten naturalistas de mérito que, reos acaso más bien de impropiedad de lenguaje que de reprochable

(1) Titúlase la obra de Rorario: *Quod animalia bruta saepe ratione autuntur melioris homine.*

doctrina, atribuyen pensamiento á los animales (1). Pero esta vez tambien, como tantas otras, por huir de un exceso se incurrió en el contrario, y queriendo combatir el espiritualismo animal en honra de la especie humana, se llegó á negar á los brutos hasta la animalidad. En efecto, segun Descartes (2) y su escuela, los animales no son otra cosa sino *meras máquinas* sujetas á las leyes generales de la mecánica, y cuyas operaciones por consiguiente no son distintas de los movimientos de un autómatá. Todas las impresiones cerebrales, todas las funciones sensitivas del bruto no son para Descartes otra cosa sino puro mecanismo puesto en actividad por los movimientos varios de las fibras, de los flúidos y de los *espíritus animales* que circulan del cerebro á los músculos, y del corazon al cerebro; en suma, para el filósofo frances y su escuela, el animal no es más ni ménos que un reloj compuesto de esferas y de ruedas, que no anda bien sino cuando

(1) Por ejemplo, Cuvier y Flourens, bien que reconozcan la sustancial diferencia que hay entre el hombre y el bruto, hablan incesantemente de la *inteligencia* y del *pensamiento* de los brutos. (Cons. FLOURENS, *Résumé analytique des observations de Fr. Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux*, París 1845). Este lenguaje impropio que, contra la intencion sin duda de sus autores, podria resultar peligroso para la ciencia, es un corolario de la filosofía de Descartes, pues el haber éste significado bajo el nombre comun de *pensamiento* los sentidos y la inteligencia, es causa de que los modernos naturalistas aventuren las palabras *pensamiento* ó *inteligencia* para expresar con ellas las operaciones sensitivas de los brutos.

(2) FLOURENS (*Histoire des travaux et des idées de Buffon*, c. VII, § 2, p. 115, París 1850), dice que juzgan livianamente á Descartes los que le atribuyen haber negado todo principio animal á los brutos, pues expresamente manifiesta (*Oeuv.* ed. Cousin, t. X, p. 208 París 1842) que al negar que los brutos tengan alma, se refiere al alma intelectual que se muestra por el pensamiento, no al alma sensitiva que se muestra por la sensacion. Esto dice Flourens; pero en primer lugar, esa reserva de Descartes aparece en contradiccion con lo que él mismo enseña en innumerables pasajes (véase entre otros, *Dioptr.*, 4, 3; *De Homine*, 1, 14, p. 24; *De Form. foet.*, 1, 1. II, 8; *Pass. anim.*, I, 50, Amsterdam 1692); y en segundo lugar, no se olvide que la teoría de los *animales-máquinas* fué tan general en toda la escuela cartesiana, que ya en el siglo XVIII se publicaron multitud de obras en pro y en contra de esa doctrina; Boullier menciona las principales en su *Histoire de la philosophie cartésienne*, c. VII, t. I, p. 151-152 y sigg., ed. cit.

está bien construido, y que se mueve en virtud de sus propias leyes mecánicas (1).

8. No se necesita en verdad disquisición muy profunda para ver que tanto el espiritualismo animal como el automatismo cartesiano son dos hipótesis á cual más contraria, no sólo al común sentir de los hombres sino también á la razón. Digamos desde luego algo sobre la primera.

Cierto es que al contemplar algunas obras é inclinaciones de los brutos, vemos cosas que nos sorprenden y maravillan; pero con un poco de reflexion se cae en la cuenta de que esas operaciones y tendencias no prueban otra cosa sino que en los animales existen meros *instintos*, ó séase propensiones que por su naturaleza misma los determinan á obrar en tal ó cual manera, y que hacen en ellos las veces de *cálculos de la razón* (2). Verdaderamente si los animales tuvieran inteligencia, en cualquier grado que fuese, no mostrarían en sus operaciones la *uniformidad, constancia y necesidad* que muestran, sino que escogerían libremente el término de sus actos apetitivos; y esto porque la inteligencia, cualquiera que sea el grado de su intensidad, como facultad que es inorgánica y esencialmente reflexiva, no puede ménos de proponerse de suyo varios fines en sus operaciones, y por consiguiente elegir con libertad los fines que haya de proponerse. Pues bien, las opera-

(1) Muchos han creído hallar en San Agustín un precursor del *automatismo animal* de Descartes, y con este motivo citan principalmente el siguiente pasaje del Santo Doctor:—«*Quod autem tibi visum est, non esse animam in corpore viventis animalis, quamquam videatur absurdum, non tamen doctissimi homines quibus id placuit, defuerunt, neque nunc arbitror deesse.*»—(*De quantitate animæ*, c. XXX). Pero basta leer todo el contexto de este pasaje, y compararlo con los que preceden y subsiguen, para ver que aquí San Agustín no expone la doctrina de los que niegan alma á los brutos, sino de los que se la atribuyen intelectiva.—(Véase sobre esto el apreciable tratado del P. MERLIN, *Veritable clef des ouvrages de Saint Augustin*, part. II, p. 123). El verdadero precursor del *automatismo animal* cartesiano fué el médico español Pereira, quien en la obra que intituló con los nombres de su padre y de su madre, *Margarita Antoniana*, negó que los brutos tuviesen alma, fundándose para ello en que de lo contrario habría que suponerlos dotados de razón.—Cons. BOUILLIER, *Op. cit.*, c. VII, t. I, p. 143, ed. cit.

(2) DUGÉS, *Physiologie comparée*, 3^e part. c. VIII, art. 2, § 1, t. I, p. 423.

ciones del animal vemos que son absolutamente determinadas, no sólo en cuanto al *objeto* y en cuanto al *sujeto* de ellas, sino en cuanto al *modo* especial con que invariablemente se realizan, aunque sean varias las circunstancias: así, por ejemplo, vemos á la araña tomar las mismas precauciones para hacer presa en la mosca aun despues de haber ésta perdido las alas, y á la hormiga hacer provisiones siempre con el mismo afan, aunque se halle en sitio donde no sea de temer carestía (1). Por otra parte, la inteligencia es de suyo *progresiva*, como facultad que, formada para conocer lo universal, puede pasar de una nocion á otra, y fecundando las que una vez adquiere, sacar de ellas otras nociones contenidas implicitamente en las mismas: si pues los animales poseyeran inteligencia, en cualquier grado que fuese, la poseerian apta para terminarse en su objeto propio, la poseerian con toda su natural eficacia, y por consiguiente, con virtud progresiva como la posee el hombre. Pero la experiencia nos da testimonio manifiesto de que el animal, lo propio la especie que el individuo, es esencialmente *estacionario*: así, por ejemplo, sin temor de equivocarnos podemos predecir que dentro de un siglo los gusanos de seda tejerán sus hilos del propio modo que hoy lo hacen, sin que el trascurso de tantos años les sugiera el menor perfeccionamiento en su industria. Completa es la monotonía del bruto: igual habilidad, igual destreza, el mismo arte posee el recién nacido que el viejo, el experto que el inexperto, la generacion ya antigua que la nueva. No así en el hombre: individual ó colectivo, vemosle constantemente, y mientras no lo impidan obstáculos accidentales, *progresar*, ensanchar el círculo de sus conocimientos y perfeccionar sus obras. ¿Quién no ve la diferencia que hay entre el niño y el adulto, entre el ignorante y el sábio, entre el pueblo bárbaro y el civilizado? ¿Y qué significa esto sino que el hombre posee una inteligencia progresiva, un principio eficaz de *perfectibilidad* que no posee de manera alguna el bruto? Por último, yo recordaré á los fautores del espiritualismo animal aquel principio de que en el explicar un efecto cualquiera no debe atenderse sino á lo que para ello sea rigurosamente necesario, pues lo supérfluo no tiene jamas en sí mismo razon de ser. Pues bien, yo digo que de las operaciones del bruto, maravillosas y todo como lo son, es el *instinto* razon suficiente explicativa, y por tanto que

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. II, c. 66.

no hay necesidad alguna de suponerlos dotados de inteligencia. ¿Qué repugnancia ofrece en efecto el que Dios Sapientísimo, al criar á los brutos, les haya dado tendencias ó séase *instintos* para que *uniforme y necesariamente* ejecuten aquellos actos proporcionados al cumplimiento del fin que el Supremo Hacedor les ha designado? (1) Verdaderamente que si para explicar la uniformidad y constancia de las operaciones del bruto fuese necesario atribuirles un principio de inteligencia, no sé yo porqué no se habia de decir lo propio de la naturaleza inorgánica, pues también ésta, mientras algún obstáculo accidental no se oponga, se nos muestra obrando uniforme y constantemente (2). No hay duda: la ley del instinto basta por sí sola para explicar aquellos actos con que ciertos animales, entre los más perfectos, parece como que dan indicio de razon: por ejemplo, la puntualidad con que el perro obedece al amo, el concierto con que la abeja labra su panal. Pero cuidado con los hechos que se refieren de estos y otros animales, pues es punto en que suele soltarse riendas á la inventiva (3), y por otra parte, muchos de los prodigiosos hechos que acerca de esto se nos cuenta, deben quizás su origen primitivo á la educacion recibida del hombre y trocada luego en una especie de instintos hereditarios (4).

9. No ménos extravagante y contrario al comun sentir de los hombres que el *espiritualismo animal*, es el *automatismo*. Bajo el nombre de *animal*, todo el mundo entiende un principio vital, dotado de sensibilidad y de potencia apetitiva, y por consiguiente, también de *alma*, pues sin alma ni concebible siquiera es la subsistencia de esos atributos (5). Si el animal no fuese más que una mera máquina, como enseña la escuela de Descartes ¿en qué consiste que nadie llama *animal* á un buque de vapor ó á un reloj, por ejemplo? El género humano, pues, cree en la existencia del alma de los brutos, y la razon explica y corrobora esta creen-

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *Qq. dispp. De Ver.*, q. XXIV, a. 1.

(2) CONS. FELLER, *Catecismo filosófico* (en alemán), lib. I, c. 1, § 169-171; y BOSSUET, *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, c. V, a. VII-VIII, *Oeuv. phil.*, p. 187-188, ed. Lens, París 1843.

(3) CONS. CUVIER, *Le règne animal*, etc., t. I, p. 102.

(4) CONS. MARTIN, *Philos. spirit.*, etc., part. II, c. 28, t. II, p. 232, ed. cit.

(5) CONS. SAN AGUSTIN, *De vera Religione*, c. XXIX.

cia. Siendo efectivamente cierto, como lo es, que en la naturaleza nada sucede por acaso, no cabe duda en que allí donde se vea órganos sensorios, ha de hallarse forzosamente una vida animal, dotada de funciones sensitivas correspondientes á esos órganos; es así que en todo animal existe una organización más ó menos perfecta segun la perfección propia de su especie respectiva; luego en todo animal existe una vida que siente por medio de ese organismo.

Esta conclusión adquiere incontrastable evidencia cuando se pára mientes en las operaciones y el fin de los animales y en la perfección universal del mundo. Por lo que hace á las operaciones, no cabe poner en duda sin negar crédito á la más palpable evidencia, que los animales ejercen funciones vitales y sensitivas idénticas á las del hombre: como él, se nutren, crecen y se reproducen; como él, dan claro indicio de sentir y padecer determinadas impresiones causadas por determinados agentes externos. Tampoco puede negarse que por un movimiento de todo punto espontáneo é instintivo, buscan y persiguen lo que les aprovecha, y huyen de lo que les daña: testigo, entre tantos otros, la emigración periódica de ciertas aves. Pues bien, ni las funciones de la vida vejetativa pueden ser efecto de meras fuerzas mecánicas, ni la sensibilidad y el instinto de apropiarse lo provechoso y huir de lo nocivo podrian existir sin un principio vital. Esto por lo que toca á las operaciones de los animales; pero aún se comprueba más por el fin para que les han sido dados los sentidos. En efecto, dotados los animales de una organización más compleja que las plantas, y no destinados como éstas á vivir absolutamente pegados al suelo (1), necesitan ser aptos para percibir lo que les aprovecha ó daña segun su especie; y esta virtud perceptiva es norma y causa determinativa de sus instintos. ¿Cómo, por ejemplo, podria la oveja defenderse del lobo si no tuviese virtud perceptiva para divisarle á lo léjos y huir de él en consecuencia? Y pues tiene sentido ¿cómo no ha de tener alma? En cuanto neguéis á los brutos virtud sensitiva, habreis hecho imposible explicaros sus operaciones ni su fin: renunciad, pues, á entender

(1) Digo *absolutamente* porque, si bien hay animales menos perfectos que viven fijos en el fondo del mar, ó en la arena, ó pegados á las rocas, tienen sin embargo cierto movimiento particular, que es el de contracción y dilatación.—CONS. SANTO TOMÁS, 1, q. XVIII, a. 3.

porqué el ave construye en la sazón oportuna su nido; porqué el gato huye del sitio en donde se le ha castigado y torna al en que una vez logró buena presa; porqué el elefante, para no citar más ejemplos, se venga de una antigua injuria y agradece un antiguo beneficio. Pero reconoced en los animales virtud perceptiva, y por consiguiente principio animado, y al momento hallareis clave para explicaros todos esos fenómenos; entónces entenderéis cómo, merced á la virtud perceptiva, los animales, al ménos los más perfectos, junto con el sentir las impresiones orgánicas agradables ó dolorosas, y junto con el reproducir en su fantasía las formas de los objetos sentidos, conservan además ciertos vestigios de sus percepciones pasadas, mediante los cuales las recuerdan en determinados momentos. ¿Me negareis que estas operaciones tan manifestamente visibles en los animales no son indicio bastante seguro de que reside en ellos un principio animado? Pues entónces os digo que lógicamente podreis aplicar al hombre la misma duda, y admitir que sus operaciones puedan ser mero efecto de mecanismo. Así lo ha reconocido efectivamente Descartes (1), y de ahí han tomado pié los materialistas posteriores para sostener la ridícula hipótesis del *hombre-estátua* (2); y de eso en fin se aprovechó Spinoza para negar á las criaturas toda especie de intrínseca actividad.

Más aun que las operaciones y el fin de los brutos, piden la perfeccion y el orden cósmico que se los crea dotados de un principio animal. En efecto, el orden y la perfeccion del universo exigen de suyo que no haya *salto brusco* de ningun género en la cadena de los seres; es decir, exige que no pasen del más alto grado de perfeccion al más bajo, sin respectivos anillos intermedios que vayan ligando á los de una clase con los de otra; es así que el más alto grado de vida entre los seres del mundo le tiene el hombre, y el más bajo los vegetales, pues que debajo de éstos ya no hay sino meras fuerzas de la materia; luego para pasar sin salto brusco del grado más alto de vida al más bajo, hay que admitir entre el hombre y el vegetal un reino en quien la vida no se halle ni en grado tan alto como en el hombre, ni tan bajo como en la planta. Pues este reino intermedio es cabalmente el reino animal que, como dotado de sensibilidad y de apetitos, por una

(1) *De méth.*, part. V, p. 35, ed. cit.

(2) DEMOULIN, *Le Cartesianisme*, part. I, c. 3, t. I, p. 178, ed. cit.

parte es superior á la vida meramente vegetal, y por otra parte, es el grado inmediatamente inferior al hombre, que por su calidad de sér inteligente y libre, posee un grado de vida harto más elevado que el meramente animal.

10. Aquí la escuela cartesiana dice que no quiere atribuir alma á los brutos, por el temor de que, una vez admitida esta hipótesis, sea necesario atribuirles tambien racionalidad. Pero semejante temor carece de todo fundamento, y de ninguna manera puede cambiar la esencia de las cosas. Siendo como son diversos los grados de vida en las respectivas clases de seres que pueblan el mundo, de que se atribuya vida animal á los brutos, no se sigue que haya que atribuirles tambien vida intelectual. Si ese temor de los cartesianos fuera fundado, traeria por consecuencia la necesidad de negar principio vital á las plantas y vida intelectual al hombre, pues tambien habria que suponer riesgo de que de lo contrario se identificase al reino vegetal con el animal y al hombre con el Ángel. Por último, el temor de los cartesianos no puede cambiar la naturaleza de las cosas, y teman ellos lo que se quiera, siempre será evidente que en los animales vemos producirse actos de todo punto inexplicables mientras no se los tenga por dotados de sentidos y de apetitos, y por consiguiente, de alma sensitiva.

ARTÍCULO IV.

Que uno mismo es el principio de quien proceden en el animal la vida vegetal y la sensitiva.

11. La operacion específica del animal es el sentir: por consiguiente el animal, como ya lo dice su nombre mismo, está dotado de un alma, y esta alma es meramente sensitiva. Tales son las conclusiones que lógicamente se derivan de lo hasta aquí expuesto. Pero tan indudable como que la operacion específica del animal consiste en la sensacion, es que ademas ejerce funciones vitales que tambien son propias de los vivientes *inanimados*, pues en efecto, está dotado de virtud de nutrirse, crecer y propagarse como lo están las plantas. Y como quiera que toda función vital presuponga un principio correspondiente de vida, de aquí que sea forzoso reconocer en el animal dos especies de vitalidad, á saber: una *sensitiva*, con la cual ejecuta su operacion específica, ó sea-

se el sentir, y otra *vegetativa*, con la cual ejerce funciones que le son comunes con los vivientes inanimados. De aquí la cuestion sobre si es diverso en el animal el principio de su vida sensitiva y de su vida vegetativa, ó si es uno solo é idéntico el principio *formal* en cuya virtud vejeta y siente.

Para examinar este punto, debe tenerse en cuenta que el animal no consta ni de alma sola ni de cuerpo solo, sino que su sér resulta de la union de esos dos elementos. Ahora bien, toda union puede ser en dos maneras, á saber, *accidental* ó *sustancial*: es *accidental* cuando está constituida por cosas que ó ejercen entre sí accion reciproca, permaneciendo unas fuera de otras, como por ejemplo las varias piezas de una máquina; ó que conspiran á un mismo fin, pero cada cual con su accion propia y distinta, como por ejemplo los soldados de un ejército: es *sustancial* cuando está constituida por cosas tan conexas en su sér y en sus operaciones que cada cual de ellas puede decirse que existe en las demas. Esto explicado, digo que la union de la vida vegetativa con la sensitiva en el animal es *sustancial*, no *accidental*, y por consiguiente, que uno solo é idéntico es el principio *formal* de quien entrambas vidas proceden, el cual principio único produce, segun y conforme la varia disposicion y aptitud de las partes del organismo animal, ora meramente las funciones vegetativas, ora las vegetativas y las sensitivas á un mismo tiempo. Muchos argumentos pueden alegarse en comprobacion de esta doctrina; pero me limitaré á exponer tres solamente, á saber: deducido el primero de la unidad de sér del animal; el segundo, de la naturaleza de la sensacion, y el tercero de la relacion mútua entre las funciones meramente vitales y las sensitivas.

12. PRIMERA PRUEBA, deducida de la *unidad de sér del animal*

—Bien que el animal vejeta y sienta, uno sólo es el sér que en él vejeta y siente: así nos lo muestra á cada cual la propia experiencia, pues el gosquecillo, por ejemplo, que tan listo y vivaracho vemos en sus percepciones sensitivas, es el mismo sér sustancial que se nutre y crece. Esta unidad sustancial del animal, sujeto idéntico de funciones meramente vitales y de funciones sensitivas, seria inexplicable si el principio de quien proceden las unas no fuese idéntico al de que proceden las otras; y esto porque siendo, no la materia sino la forma, quien constituye la unidad de un sér, claro está que la unidad de su sustancia ha de depender de la de su principio formal; y por consiguiente, si el animal

es un viviente sensitivo sustancialmente uno, uno é idéntico tiene que ser también el principio formal de quien procedan su vejetación y sus sensaciones. Y no se nos diga con algunos fisiólogos que la unidad sustancial del viviente animado es constituida por la dependencia en que la vida del organismo está de la vida animal, bien que sea distinta de ella; no: semejante unidad sería meramente *de orden*, que es ínfima entre todas las unidades, y la unidad del sentir y del vejetar en el animal es de un orden superior; superioridad que nace de referirse una y otra de esas dos operaciones á un mismo y solo viviente, á un mismo y solo sujeto de acción y de pasión; pues uno é idéntico es en efecto el animal que vive y el que siente, bien que diversas sean las potencias ejecutivas de cada cual de estas operaciones (1).

13. SEGUNDA PRUEBA, deducida *de la naturaleza de la sensación*.—La operación específica de un sér ha de proporcionarse á la naturaleza del mismo; luego la sensación, operación propia y distintiva del animal, ha de proporcionarse á la naturaleza del sér animal; y es así que el animal no consta de sólo el alma, sino que es un compuesto de alma y de organismo corpóreo; luego de este compuesto, y no de sólo el alma ha de proceder la sensación (2). Y si el sentido, junto con el órgano, constituyen principio próximo de quien la sensación nace, claro está que el principio sensitivo ha de ser en el animal idéntico al que lo es de vida vejetativa en su organismo. En efecto, la unidad del principio formal de la acción presupone unidad del principio formal del sér, pues principio formal de una operación no es otro sino el sér mismo que la ejecuta; luego el principio en cuya virtud el órgano es apto para servir de instrumento de la sensación, tiene que ser idéntico al principio por quien el órgano posee virtud sensitiva. Y es así que el órgano no tiene aptitud para servir de instrumento de la sensación sino en cuanto está dotado de vida, y que la virtud sensitiva de que está dotado, procede del alma; luego uno é idéntico es en el animal el principio de su potencia sensitiva y de la fuerza vital de su organismo; ó en otros términos, uno é idéntico es el principio de quien proceden en el animal la vida vejetativa y la sensitiva. Pues este principio único de la sensibilidad y de la vida

(1) SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. II, c. 58.

(2) CONS. SAN AGUSTIN, *Epist. CXXXVII, ad Volusianum*; y SANTO TOMÁS, *De sensu et sensato*, lec. 1.

orgánica en el animal es el alma, la cual en cuanto *informa* al correspondiente cuerpo, comunica, según y conforme la varia aptitud y disposición de partes que halla en el organismo, ora solamente las facultades vegetativas, ora las vegetativas y las sensitivas á un mismo tiempo.

14. TERCERA PRUEBA, deducida *de la mutua relacion entre las funciones meramente vitales y las funciones sensitivas*.—Óbvio fué para los antiguos que la unidad del sér del animal tiene como consecuencia precisa la unidad del principio generador de la vida orgánica, lo propio que de la sensibilidad correspondiente á ciertas partes del organismo. Esta verdad ha sido confirmada por los recientes adelantos de las ciencias físicas, merced á las cuales se ha visto patentes la maravillosa conexión y armonía que reinan entre los órganos de la vegetación y los de la sensibilidad. Una vez percibida esta conexión, hase visto con no menor evidencia que los órganos de la vegetación y los de la sensibilidad constituyen un solo sistema orgánico, bien que compuesto de varias y diversas partes acomodadas respectivamente á cada cual de esas diversas funciones. Así lo comprueban en efecto, no sólo las observaciones fisiológicas, sino también la maravillosa correspondencia que existe entre las funciones de la vegetación y las de la sensibilidad: es cosa probada que una grande irritación debilita el cuerpo todo del animal, enervando y alterando sus funciones vegetativas, y que toda sensación demasiado viva produce en el acto una excitación vehemente, no sólo en las fibras musculares, sino también en los órganos de la nutrición; así como también se ha visto que una intensidad extraordinaria de actos vegetativos disminuye, y aun á veces aniquila toda energía sensitiva. Pues bien, este reciproco influjo, esta conexión constante entre las facultades respectivas de esos dos órdenes de vitalidad, no podrían ser racionalmente explicados sino admitiendo un idéntico principio común á entrambos, bien que participen de él varias potencias, según y conforme la capacidad de las varias partes orgánicas de la materia á quienes él comunica la actividad que les es propia.

Conozco bien la teoría de algunos fisiólogos que teniendo por distintas la vida orgánica y la animal, explican la conexión de las respectivas funciones de una y otra suponiendo que la primera depende de la segunda. Pero yo digo que semejante explicación no es racional; porque una vez aceptada, sería preciso atribuir las funciones vegetativas á sólo el cuerpo, y las sensitivas á sólo el

alma, admitiendo, cuando más, algún reciproco influjo entre el alma y el cuerpo. Según este sistema, tendríamos que el alma influiría como impulso motor por medio de los nervios destinados á ejecutar las operaciones vegetativas, pero que estas operaciones no se ejecutarían sino por fuerzas que el cuerpo poseyese en virtud de su propio sér, distinto del alma; y del propio modo tendríamos que reciprocamente el cuerpo, mediante las impresiones externas, podría dar ocasion á que el alma sintiese tal ó cual cosa, pero que el acto mismo del sentir, junto con la facultad que le emite, tendrían á sólo el alma por principio y por sujeto. Pero ¿quién no ve que con semejante sistema cae por tierra la unidad de sustancia del viviente animal? Ciertamente, no siendo, como no lo es, el animal ni cuerpo solo ni alma sola, sino un compuesto resultante de entrambos, en tanto únicamente se podrá tenerle por un solo y único viviente animado, en cuanto único se suponga ser el principio formal de quien procedan su vida animal y su vida vegetativa.

ARTÍCULO V.

Propiedades del principio sensitivo.

15. Visto ya que el principio sensitivo del animal es idéntico al de quien procede su fuerza vital, tócanos ahora investigar sus propiedades, y lo haremos examinando dos puntos, á saber: 1.º Si el principio sensitivo es *simple*, ó si es *material*; 2.º, si es *inmortal*. Expliquemos ante todo los términos.

16. *Material*, ó *corpórea*, y también *compuesta*, llámase á la sustancia resultante de partes realmente distintas entre sí. Término opuesto de lo *material* es lo *simple*, y por consiguiente lo *simple* envuelve el concepto de *sér no compuesto intrínsecamente de partes*. Llámase *mortal* á lo que puede dejar de existir; é *inmortal* á lo que no lo puede. Como se vé por estas definiciones, lo *simple* y lo *inmortal* son conceptos negativos; pero no es cierto, como algún filósofo ha dicho (1), que sólo expresen carencia de sér, pues ántes bien expresan la noción de un sér positivo que no posee los caracteres y atributos de la materia. Así explicados los

(1) Véase á HERBART, *Instituciones que sirven de propedéutica á la filosofía* (en alemán), p. 240, Kœnisberg 1857.

términos, digo ahora que el principio sensitivo es *simple*, y lo demostraré: 1.º, por la naturaleza de su operacion específica; 2.º, por la unidad de su sér; 3.º, por la identidad que retiene en medio de la multiplicidad y variedad de las modificaciones.

17. PRIMERA PRUEBA deducida *de la naturaleza de la operacion específica*.—Dado que la naturaleza de un sér se conoce por la de su obrar específico, digo que la sensacion, operacion específica del animal, no puede proceder sino de un principio simple. En efecto, la sensacion, como acto que es indivisiblemente uno, por cuanto lleva en sí la percepcion de todo el objeto sentido, no puede ser racionalmente explicada sino atribuyendo *simplicidad* al principio de que procede. Si lo contrario fuese, es decir, si el principio sensitivo fuese *material*, tendria necesariamente las propiedades esenciales de la materia; seria por consiguiente *extenso*, y como tal, constaria de partes puestas unas fuera de otras, aunque entre sí conexas; pero en este supuesto, habria que explicar cómo de ese compuesto de partes puede resultar el acto *único* de la sensacion, que lleva de suyo el percibir *todo* el objeto sentido. Pues bien; dos hipótesis cabrian únicamente para explicar este hecho, á saber: 1.ª Ó que el principio sensitivo, con cada una de sus partes perciba una parte correspondiente del objeto sentido; es decir, que la percepcion de la totalidad de ese objeto sea un resultado de la coleccion de percepciones distintas de cada una de las partes componentes de este todo; 2.ª, ó que el principio sensitivo tenga en toda sensacion tantas percepciones totales del objeto cuantas son las partes de que el objeto mismo consta. Pero basta enunciar estas hipótesis para ver que ambas son absurdas: lo es la primera, porque si el sujeto sensitivo es material, ha de constar de partes puestas unas fuera de otras, y por consiguiente, la una no puede saber lo que la otra haya percibido, y por consiguiente el sujeto no puede tener percepcion *total* del objeto: es igualmente absurda la segunda hipótesis, porque, segun ella, la percepcion *total* del objeto sentido no seria *una* sino *múltiple*, y esto repugna manifiestamente al testimonio de la conciencia, la cual nos atestigua que toda sensacion por nosotros experimentada (y lo propio ha de decirse de todos los demas animales) nos dá una sola y única percepcion del objeto sentido. Concluyamos, pues, que siendo el sentir lo operacion específica del animal, y no cabiendo explicarla por un principio material, forzosamente el principio sensitivo tiene que ser *simple*.

of 18. SEGUNDA PRUEBA deducida de la unidad del ser animal.— Idéntico sabemos ya que es en el animal el principio de quien procede su vida nutritiva al de quien procede su vida sensitiva: pues bien, esa identidad de principio común á entrambas vidas no podría existir sin que el sensitivo penetrase é invadiese todas las partes del organismo, produciendo en ellas, según y conforme la varia aptitud de cada una, ora meramente las facultades vegetativas, ora las vegetativas y sensitivas al mismo tiempo. En tanto, pues, dicese *uno* el animal que vejeta y el animal que siente, en cuanto uno es el principio formal de su vejetacion y de su sensibilidad. Pero el animal dejaria de ser *uno* si el principio formal de su animalidad no fuese simple; y esto porque siendo el animal un compuesto de alma sensitiva y de cuerpo orgánico, no puede ser uno sino á condicion de que el principio original de su vida vejetativa y de su vida sensitiva esté todo entero en todas y cada una de las partes de su organismo (1), pues nadie llamará *vivas* á las partes que no estén informadas de *vitalidad*. Pues digo ahora, concluyendo, que un principio único que resida con toda su esencia en todas y cada una de las partes del organismo reduciéndolas todas á unidad de vida, no puede ménos de ser *simple*, pues lo material, como resultante que es de partes puestas unas fuera de otras, no podría estar con toda su esencia en cada una de las múltiples partes del compuesto (2).

of 19. TERCERA PRUEBA deducida de la identidad que el sujeto sensitivo retiene en medio de la multiplicidad de sus modificaciones.—Que el animal experimenta en sí múltiples y diversas sensaciones, pór más que no pueda con un acto intelectual afirmar la personalidad de su *yo que siente* en medio de la variedad de esas modificaciones, hecho es indudable. Percibimosle manifiesto en nosotros, pues cada cual de nosotros refiere á sí mismo sus diversas sensaciones y se tiene por sujeto de ellas: percíbenle igualmente los brutos, como se demuestra con evidentes indicios, pues vemos al jumento seguir sin extraviarse el camino que tiene fre-

(1) Digo *todo entero* y no *con toda su virtud*, porque si bien el alma del animal informa con todo su ser las partes del organismo, sin embargo comunica diversas potencias, es decir, ora las vegetativas sólo, ora las vegetativas y sensitivas juntamente, según y conforme la varia aptitud ó disposición que en esas partes halla.

(2) CONS. NEMESIO, *De nat. hom.*, c. II, y SANTO TOMÁS, I, q. LXXV, a. 1.

cuentado, vemos las fieras restituirse por sí mismas á sus cuevas, y á los perros conocer á sus amos, y muchas veces los sentimos gruñir y aun ladrar durmiendo; cosas todas que esos animales no podrian hacer si las imágenes de los objetos que de cualquier manera los han afectado no se grabasen y reprodujesen en ellos, y si al reproducirse estas imágenes, no conociesen ellos que pertenecen al mismo sujeto sensitivo afectado en aquel momento por nuevas sensaciones, semejantes ó diversas. Pues bien, esta identidad del *yo sensitivo* en medio de esa multiplicidad de sensaciones no puede ménos de dimanar de un principio *simple*, porque si fuera *material*, como compuesto de partes unas fuera de otras, no contendria en sí la unidad de un principio idéntico en el sér y en el obrar.

20. Probado con esto que el principio animal, ó séase el alma de los brutos, es *simple*, pregunto ahora: ¿es tambien *inmortal*? Cuestión erizada de dificultades ha sido ésta lo propio para los filósofos antiguos que para los modernos; pero tengo por no difícil hallarle solución, con sólo parar mientes en la esencia del animal. Demostrado dejamos que esta esencia no es constituida ni por sólo el alma ni por sólo el cuerpo, sino por la union de entrambos: explicado dejamos igualmente cómo la operacion específica del animal se proporciona á este su sér; es decir, cómo del propio modo que el sér del animal resulta del compuesto formado por su alma y su cuerpo orgánico, así tambien la sensacion, operacion específica del animal, es resultado de ese mismo compuesto. Pues digo ahora en virtud de estos datos, que el alma de los brutos no puede ser *inmortal*. Prueba.—Para que el alma de los brutos fuese inmortal, seria preciso que pudiera subsistir por sí sola independientemente del cuerpo; pero tambien para que poseyese este género de subsistencia, seria preciso que la operacion específica del animal pudiera igualmente ser independiente del cuerpo, pues como quiera que el obrar de un sujeto ha de proporcionarse á su sér, no cabe que lo subsistente *per se* no pueda obrar *per se* tambien: y es así que la operacion específica del animal, ó séase el sentir, no puede realizarse por su alma sola sino por su alma y su cuerpo; de donde resulta que en cesando de existir el cuerpo, cesan tambien la operacion y subsistencia del viviente animal (1); luego el alma del bruto no es inmortal. ¿Me dirás que

(1) Cons. SANTO TOMÁS, 1, q. LXXV, a. 2.

el alma del bruto puede muy bien *subsistir*, aunque no pueda obrar sin el cuerpo? Pues tu argumento es palpablemente absurdo, en el mero hecho de suponer que pueda la operacion de un sujeto no ser correspondiente á la esencia del mismo; y así en efecto lo supones al decirme que el alma de los brutos puede subsistir pero no obrar sin el cuerpo. Además, destruyes hasta el concepto mismo de *la vida*, pues me supones que pueda existir un sér *viviente* que nada obre ni sea capaz de obrar.

21. Aquí me opones que el alma de los brutos, en el mero hecho de ser simple, no puede perecer junto con el cuerpo, porque para que así sucediera, seria preciso suponer ó que ese alma tiene en sí misma el principio de su disolucion, ó que Dios la aniquila en cuanto muere el cuerpo; y que lo primero es inadmisibile porque lo inmaterial de suyo no puede llevar en sí mismo el principio de la disolucion, ni tampoco es admisible lo segundo porque Dios no aniquila ninguna obra suya.—Esta argumentacion flaquea por varios puntos. En primer lugar, si esa argumentacion procediese, su conclusion tendria que ser más amplia de lo que de suyo es; pues, por de pronto ¿no hay tambien en la sustancia corpórea un principio simple é inextenso? ¿no es por ventura un principio simple la vida vejetativa? Con que tendremos que si sólo por ser simple el alma de los brutos, la hemos de considerar inmortal, inmortales habrá que suponer tambien los cuerpos en lo tocante á su principio simple, é inmortales igualmente las plantas. Es decir que tu argumento, por probar demasiado, nada prueba. Pero además ese raciocinio es un puro círculo vicioso, pues ¿á qué se reduce en sustancia? Héle aquí silogisticamente formulado:—«Todo simple es inmortal; el alma de los brutos es simple; luego es inmortal.»—Muy bien; pero es el caso que lo que hay que demostrar cabalmente es que lo simple, por serlo, sea inmortal. Pero, aun prescindiendo de estas observaciones, resulta de todos modos infundada la razon porqué se atribuye inmortalidad al alma de los brutos, á saber, el temor de que suponiéndola mortal, haya que suponerla *material*. No: semejante temor no es fundado. Un sér puede dejar de existir, ó porque se destruya él mismo, ó porque se le separe del sujeto de quien dependa su subsistencia: lo explicaré con un ejemplo material: un vaso puede romperse, ó porque se nos caiga de la mano al suelo, ó porque se le quite de debajo la tabla que le sostenga. Pues bien, el alma de los brutos, como simple que es, no puede ciertamente destruirse por sí mis-

ma, como quiera que esto no podría ocurrir sino por disolucion de las partes de su sér, y lo simple no tiene partes. Pero cuando lo simple no subsiste en sí mismo, sino que existe como *forma* de una materia dada, puede destruirse de un modo indirecto, es decir, cuando se destruya el compuesto á quien *informa*, pues entónces se le quita el sujeto sin el cual no puede seguir existiendo. De esta manera cabalmente perecen todas las modificaciones y fuerzas de los cuerpos inorgánicos cuando se trasmutan estos cuerpos; así parece tambien el principio de vida en una planta cuando se deshace su organismo; y así, por último, perece igualmente el alma de los brutos, la cual no tiene sér ni operacion propia, sino que sólo es y obra en el compuesto y por el compuesto, resultando de aquí que, en rigor de términos, no es sustancia, sino únicamente *coprincipio de sustancia*.

CAPÍTULO SEGUNDO.

DE LA VIDA INTELECTIVA.

ARTÍCULO I.

Definicion del hombre.

1. Como vértice de una pirámide triangular, preside el hombre á los tres reinos de la naturaleza, mineral, vegetal y animal, adunando en sí las perfecciones de todos. Dotado de sér como los minerales, de vida como los vegetales, de sensibilidad como los animales, posee ademas como atributo distintivo *la razon*, anillo que le liga con la cadena de los séres superiores, es decir, de las *inteligencias separadas*, viniendo á dar así continuidad á los séres del universo. En cuanto el hombre está dotado de razon, se eleva y encumbra sobre el triple reino mineral, vegetal y animal; pero ménos perfecto que los puros espíritus, participa de la inteligencia en grado inferior á ellos, pues que no entendiendo ni por mediod *ideas innatas* ni por *intuicion*, sino abstrayendo del mundo sensible lo inteligible, tiene como *operacion especifica* el *entender por via de discurso*; su inteligencia es, pues, naturalmente *raciocinadora*, y como tal, limitada á pronunciar, mediante las primeras ideas que abstrae del mundo sensible, juicios de evidencia inmediata, derivados por consiguiente de simple análisis y

comparacion de ideas, y no de otros juicios anteriores. Pero como las nociones que así adquiere serian de por sí solas demasiado vagas y generales, y nada especial le enseñarian acerca de ninguna cosa determinada, dotósele de facultad para sacar de esas ideas series de conocimientos distintos y peculiares que aplicados á determinada materia, fuesen mostrándole consecuencias que incesantemente multiplicadas y perfeccionadas por laboriosa meditacion (1), constituyesen el conjunto de nociones á que se da nombre de *ciencia*. Pues á esta transicion de un conocimiento á otro virtualmente contenido en el que le precede, llámasele *discurso ó racionio*, y la facultad intelectiva que le ejecuta, es la que propiamente y en sentido riguroso llamamos *razon* (2). Operacion específica, pues, del hombre es, como hemos dicho, el entender por vía de discurso ó razonamiento, y siendo esto así, bien definiremos al hombre denominándole *animal racional*. Esta definicion en efecto contiene cuanto debe hallarse en la que sea exacta, á saber: el género próximo y la diferencia específica, pues en efecto el hombre, por su vida vejetativa y animal, es semejante al bruto; pero diferénciase de él por la inteligencia, así como por ser esta inteligencia esencialmente discursiva, se diferencia de las inteligencias separadas que todo lo entienden por inmediata intuicion (3).

ARTÍCULO II.

Unidad del principio vital en el hombre.

2. Bien que la operación específica del hombre sea el entender por vía de discurso, es indudable que también la criatura racional vejeta y siente. De aquí las cuestiones fundamentales en *Antropología*; de aquí el problema capitalísimo de cuya solución pende toda la legitimidad de esta ciencia, á saber:—Dado que esas tres funciones vitales del hombre, vejetar, sentir y entender, exi-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., De Magistro*, a. 1.

(2) *En sentido riguroso* digo, porque en sentido lato llámase *razon* también á la mera facultad de entender, en cuanto ya que no por vía discursiva, al menos por intuicion inmediata, sirve para conocer la razon de las cosas.

(3) Cons. SANTO TOMÁS, 1, q. LXXXV, a. 5 ad 3m.

gen principio comun de quien procedan, este principio ¿es uno ó múltiple? En otros términos: ¿el principio de la vida vejetativa, es igual en el hombre al de su vida sensitiva, y éste al de la intelectual, en tal manera que uno é idéntico sea el principio por quien el hombre ejerza las funciones de la vejetacion, de la sensibilidad y de la inteligencia?—Bosquejemos ante todo cómo las varias escuelas filosóficas han resuelto este problema.

3. Platon creyó que á cada una de esas funciones vitales del hombre correspondia un principio distinto y separado (1). Impugnando Aristóteles esta doctrina de su maestro, proclamó la unidad del principio vital en el hombre; pero Averroes luego, contra la enseñanza de los más ilustres escolásticos, restauró la teoría platónica (2). Atento posteriormente Descartes á distinguir del cuerpo el alma, negó á los brutos vida sensitiva, y atribuyó todas sus funciones vitales á un mero mecanismo, dando así pié para que los filósofos ulteriores redujeran el concepto de la vida al falso y grosero límite de un mero efecto de las meras fuerzas de la materia. El conjunto mismo de monstruosas consecuencias que de esta abyecta doctrina se derivaron, fué prudente aviso á los filósofos de la edad inmediata para que retrocediendo en algun modo, proclamasen cuando ménos que el principio vital es superior á las fuerzas de la materia bruta. De aquí surgió la escuela *vitalista*, acaudillada por Montpellier, que atribuyó al hombre un doble principio vital distinto de la materia, á saber: el alma, como principio de las funciones vitales de la sensibilidad y de la inteligencia, y la *fuerza vital*, como principio de las funciones orgánicas; es decir, para la dicha escuela, el principio de la vida orgánica, en el hombre, fué distinto del de la vida animal, bien que subordinado á él. Aceptado este *dualismo* con maravillosa unanimidad por los fisiólogos espiritualistas, y recientemente renovado en Alemania por Antonio Günther, cuenta con número igual de entusiastas admiradores y de opositores no ménos fogosos (3). Pero Günther, más lógico que los vi-

(1) CONS. MARTIN, *Etudes sur le Timée de Platon*, not. XXII, § VII, vol. I, p. 367-368, ed. cit. y TISSANDIER, *Psych. de Platon*, c. VI, p. 101-102, ed. cit.

(2) CONS. RENAN, *Averroisme*, part. I, c. II, § VII-VIII, París 1852.

(3) Por su lado teológico han refutado el *dualismo* de Günther especialmente; CLEMENS, *La Teología especulativa de Günther y la doctrina*

talistas, no sólo ha distinguido de la vida intelectual en el hombre la vida orgánica, sino también la sensitiva, opinando en consecuencia que la sensibilidad no procede de la propia alma principio de la inteligencia, sino que es una actividad de la materia y grado supremo á que por su intrínseca virtud la es dado elevarse. De manera que, según este filósofo, dos principios vitales hay en el hombre, á saber: uno la fuerza orgánica y sensitiva de la materia, y otro la vida intelectual del espíritu.

4. Como claramente se ve por este sucinto resumen de las principales teorías filosóficas acerca del principio vital en el hombre, dos puntos nos toca examinar: 1.º ¿Es verdad que en el hombre el principio de la vida orgánica sea diverso del de la vida sensitiva? 2.º ¿El principio de la vida sensitiva, es idéntico al de quien procede en el hombre la vida intelectual?

5. Por lo tocante al primero de estos puntos, su solución es un simple corolario de la doctrina que dejamos expuesta acerca de la naturaleza del principio sensitivo en los brutos. Demostrado en efecto dejamos que en los brutos el principio de la vida animal no se diferencia realmente del de la vida vegetativa. Pero si esto es indudable respecto del bruto, con mucho mayor razón ha de serlo respecto del hombre, en quien la animalidad se halla eleva-

católica de la Iglesia, en Colonia, ed. Bachem 1843; *Oposición de la especulación guntheriana á la doctrina católica, Respuesta primera*, Colonia 1853, contra Baltzer; *Exposición clara de la oposición de la especulación de Günther á la doctrina católica, Primera Respuesta*. Colonia 1853, contra Knood; THUMANN, *Primeros componentes esenciales constitutivos del hombre, y su relación mutua, conforme á la enseñanza de la Iglesia*, Bamberg 1846; LIEVER, *Sobre cómo Jesús podía crecer en sabiduría*, Maguncia 1850; y BERLAGE, *Doctrina dogmática*, Münster 1853—Han defendido como ortodoxo el dualismo Güntheriano especialmente BALTZER, *Nuevas cartas teológicas á Antonio Günther, Primera Serie, Segunda serie*, Breslau 1853, Knood, *Günther y Clemens, Cartas al Público*, Viena 1854—1855; ZUKRIG, *Necesidad de la revelación de la moral cristiana, y su punto fijo filosófico*, Tübinga 1850, y *Exámen Crítico sobre la esencia del hombre etc.* Regensburg 1843; y TREBISCH, *Cristiana consideración acerca del mundo, en su sentido relativo á la ciencia y á la vida*, Viena 1852.—Por el lado filosófico han refutado el dicho dualismo: MICHELIS, *El punto fijo de la Iglesia en el investigar la naturaleza etc.* Münster 1855; y FROHSCHAMMER, *Sobre el origen del alma humana, Justificación del Generacionismo*, Munich 1854.—Todas estas obras están en alemán.

da á un grado harto superior de perfeccion, cuyo organismo es mucho más armónico, y cuyas funciones vitales todas guardan entre sí relacion harto más estrecha. De consiguiente este punto, por lo tocante á la identidad del principio vejetativo con el sensitivo en el hombre, no ha menester nueva demostracion. Restanos, pues, el segundo punto, es decir, si el principio sensitivo es idéntico al principio racional. Examinémosle.

6. Experiencia y razon se adunan para mostrarnos evidentemente que uno mismo es en el hombre el principio de su sensibilidad y el de su inteligencia. Bástame en efecto la conciencia que tengo de mis propios actos para saber que uno mismo es en mí el sér que siente, y el sér que entiende (1). Pero esto no podria suceder si el principio de mi inteleccion fuese diverso del de mi sensacion, porque en este caso mi *yo* humano resultaria sólo constituido por mi *yo* inteligente, y del propio modo los actos de mi *yo* sensitivo serian para mí tan extraños como si fueran de otro sér y no míos. Sobre esta verdad derrama luz vivisima la unidad del sér del hombre, el cual no es un agregado de tres sustancias, planta, animal y racional, sino una sustancia sola, bien que compuesta, dotada de funciones correspondientes á esos tres grados de vida: Es así que la unidad de sér presupone la de principio formal, como quiera que no siendo la unidad otra cosa sino una consecuencia del sér, forzosamente ha de proceder del mismo principio de quien el sér procede; luego si uno es el sér del hombre, uno tiene que ser tambien el principio formal de todas sus operaciones vitales (2). Y no se diga que bien puede admitirse en el hombre un principio de vida intelectual y otro de vida sensitiva sin daño de la unidad de su sér, por cuanto siempre esta unidad resultaria del hallarse esos dos principios ordenados entre sí de manera que el uno fuese perfeccion y complemento del otro; no se diga esto, porque semejante unidad no seria sino mera unidad de orden, infima entre todas las unidades; y la unidad de las tres vidas en el hombre es máxima por cuanto ella constituye una misma persona y un viviente mismo, como quiera que uno é idéntico es el hombre que en mí vive, siente y raciocina, por más

(1) SANTO TOMÁS, I, q. LXXVI, a. 1.

(2) SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. II, c. 58.

que sean diversas las potencias de estas mis respectivas operaciones (1).

7. Muchas objeciones pueden ocurrir al lector sobre esta doctrina. Respondiendo á las principales, daré la clave para resolverlas todas.

OBJECCION I.—Si el alma racional, principio de la vida intelectual, es también principio vital del cuerpo, necesario es decir que la vida del cuerpo es un acto de la razón, y en ese caso el alma no podrá ejercer acto alguno independientemente del cuerpo, y por tanto, no podrá tener subsistencia sin el cuerpo, pues todo sér se proporciona siempre á su obrar.—RESPUESTA.—De que el alma racional sea, como lo es, principio vital del cuerpo del hombre, no se infiere que la vida del cuerpo sea un acto de la razón; pues el alma humana es en sí misma una fuerza, un principio de actividad, suficiente por sí mismo á producir diversos efectos mediante determinadas facultades respectivas. Pero el alma en su unión con el cuerpo, no le comunica todas las potencias que ella tiene, sino sólo aquellas que para ejercer sus funciones propias, han menester de órganos; y como las operaciones intelectuales no han menester de órganos, de aquí que el alma no las comunique al cuerpo, sino que las retiene en sí misma independientemente del cuerpo, y por eso con sus facultades propias intelectivas, produce actos independientes también del cuerpo. Si, pues, la razón, como facultad intelectual, es independiente del cuerpo, con mayor fundamento debe asegurarse que la vida corpórea del hombre no es un acto de su razón, como erradamente lo creyó Sthal (2). Pero entendámonos bien: si de ningún modo cabe decir que la vida del cuerpo sea un acto de la razón, diráse en cambio perfectamente que *el alma racional es el principio vital del cuerpo*; lo cual no expresa más que nuestro anterior aserto sobre que uno é idéntico es en el hombre su principio vital, animal y racional (3).

8. OBJECCION II.—Si el alma racional fuese también principio de la vida orgánica, debería tener conciencia del influjo vital que

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *loc. cit.*

(2) *Theoria medica vera, Physiol.*, sect. I, p. 202, y sect. IV, p. 337, Halæ 1737.—Cons. SPRENGEL, *Hist. de la Med.*, trad. por Jourdan, sect. 13, t. V, c. III, París 1845.

(3) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. LXXVI, a. 1 ad 1.

ejerciese en el cuerpo: és así que el alma no tiene conciencia de tal cosa; luego... (1)—RESPUESTA.—Bajo el nombre comun de *conciencia* entienden los filósofos dos cosas diversas, á saber: una, la advertencia que el entendimiento tiene de sus propios actos; y otra la percepcion que el alma tiene de sus actos sensitivos y de las inmutaciones producidas en el organismo corpóreo. Tomando la conciencia en el primero de estos significados, es evidente que no puede darnos noticia de nuestros actos vitales, porque estos actos son diversos de los actos intelectivos; pero en el segundo de esos significados del nombre *conciencia*, no puede decirse que no la tengamos de nuestros actos vitales; porque si bien el alma no siente ni advierte el estado ordinario de las vísceras y demas órganos, sucede sin embargo que á poco que ese estado y las funciones que de él se derivan padezcan alguna alteración, al punto se resiente el alma; lo cual prueba que alguna percepcion tiene de su influjo vital en el cuerpo.

9. OBJECION III.—Obsérvase en el animal que, aun despues de muerto, dura en sus músculos la virtud de contraerse, porque si de algun modo se los estimula, siguen encogiéndose aun en el mismo cadáver: esto se ve, por ejemplo, en el movimiento vermicular de los intestinos; lo propio se ha visto en algunos ajusticiados de Lóndres, cuyo corazon palpitaba aun despues de arrancárselo del pecho; y por último, la rana muerta se sacude y agita en cuanto se le aplica la electricidad al remate de ciertos nervios. Ahora bien, estos y semejantes fenómenos carecen de explicacion si no se supone á los músculos dotados de una fuerza capaz de corresponder activamente al estímulo que les produce la contraccion; y siendo esto así, forzosamente habremos de pensar que la vida del cuerpo en el hombre es otra que la del alma (2).

RESPUESTA.—Para ilustrar debidamente este punto, téngase

(1) La preinserta objecion á que dejamos respondido, es una de las que propone Günther al querer distinguir del principio intelectivo en el hombre el orgánico y el sensitivo.—CONS. MAYER, *El hombre segun el dogma católico y segun la especulacion de Günther, segundos Estudios especulativos* (en aleman), p. 39 y sigg., Bamberg 1856.

(2) CONS. FLOURENS, *De la vie et de l'intelligence*, part. I, sect. 2, c. 4, p. 35; c. 5-8, p. 36-49, y sect. 4, c. I, p. 66-67, París 1858; BÉCLARD, *Traité elem. de physiol. humaine*, 8, 11, § 368-370-372, p. 933-936-937, 943-944, París 1856.

en cuenta que la contractilidad es una fuerza propia sí de los cuerpos vivos, pero que en rigor no reside sino sólo en los músculos independientemente de la facultad sensitiva: esto se prueba con ver que los músculos conservan la propiedad de contraerse aun separados de los nervios sensorios, mientras mantengan comunicacion con los nervios motores ó automáticos, segun la contraccion de que se trate. Dos cosas, pues, hay que examinar acerca de este punto: una, la propiedad que los músculos tienen de contraerse, y otra la causa que determine su contraccion. En cuanto á la propiedad de contraerse, tiénela en efecto el músculo mientras no se altere su estructura orgánica; en cuanto á la causa determinante de la contraccion, reside en la irradiacion nerviosa, procedente ora del sistema cerebro-espinal, ora del sistema ganglionar por medio de nervios motores ó automáticos, segun se trate, ora de contraccion animal, ora simplemente vejetativa. Esto explicado, digo que la mera contractilidad de los músculos no es esencialmente vital, y que si sólo en los vivientes se realiza, es porque sólo en los vivientes la sustancia muscular posee y mantiene aquella estructura y disposicion de fibras necesaria para darla subsistencia. En cuanto á la causa determinante de la contraccion, digo que por sí misma es vital; pero que puede ser imitada con más ó menos perfeccion por cualquier agente físico ó químico que aplicado al músculo, produzca en él una excitacion análoga á la que su causa verdaderamente vital produce. De aquí que recién muerto el animal, sobre todo si lo ha sido violentamente, como quiera que su tejido muscular no se altera en el acto, le dura algun tiempo la contractilidad, de ciertos músculos cuando ménos, hasta que sobreviniendo la rigidez cadavérica, se extingue completamente. Del propio modo, esa facultad de contraerse que tienen los músculos, puede ponerse en juego merced á la impresion de un estimulante capaz de remedar el influjo de la fuerza nerviosa; y eso sucede cabalmente con el fluido eléctrico cuando aplicado mediante los nervios á los músculos de la rana, sacude y agita sus miembros durante algunos momentos; y lo propio acontece en las contracciones orgánicas y aun locomotivas que en ciertas partes de otros animales muertos producen ciertos estímulos, á veces el mero contacto del aire atmosférico. Pero estos movimientos no son vitales, como determinados que están por un agente externo, no por un principio intrínseco que informe y atraiga al sujeto en quien se realizan, como sucede

cuando son determinados por la acción de los nervios ejercida en virtud del principio vital que informa nervios, músculos y todos los órganos del cuerpo (1).

CAPÍTULO TERCERO.

DE LA UNION DEL ALMA CON EL CUERPO DEL HOMBRE.

ARTÍCULO I.

Que la union del alma con el cuerpo del hombre se efectúa por unidad natural y personal.

1. No siendo *el hombre* ni su alma sola ni su cuerpo solo, sino aquel sér que subsiste en la union de un organismo corpóreo y de un alma racional, necesario es ante todo investigar qué especie de union sea ésta. Donde hay *union*, allí hay algo que es *uno*, pues la *unidad* es cabalmente el término á que tiende la *union*: el concepto de *union*, pues, implica siempre el de una sola cosa compuesta de varias. La union puede ser *sustancial* ó *accidental*: lo primero cuando de ella resulta una sola sustancia, y lo segundo cuando resulta un agregado de varias sustancias: por ejemplo, uno solo es sin duda el todo que resulta de la union entre las piezas de un reloj ó de una máquina de vapor; pero la union resultante entre las partes de este todo, es meramente accidental, en cuanto efectivamente la artificiosa disposicion de esas partes, la recíproca dependencia de sus movimientos, su coordinacion á un solo fin, bien que constituyan por esto mismo la unidad de las tales máquinas, son sin embargo simples modificaciones y accidentes que presuponen *sustancia*, es decir, sér de por sí *subsistente*, tales como en el citado ejemplo lo son el metal, la madera, las piedras de que están contruidos los pernos, muelles, ruedas y demas piezas de aquella artificiosa estructura. Pues no es este el género de unidad constituida por la union entre el cuerpo y el alma del hombre, sino que es unidad plenamente sustancial y personal, constitutiva del sér único sustancial y personal á quien llamamos *hombre*. Sustancial en efecto ha de llamarse la union

(1) Véase LIBERATORE, *Del Composto umano*, c. IV, a. VI, § III, página 228-229 y sigg.

entre dos cosas cuando *sustancialmente uno* es el término que de esa union resulta constituido, pues por el hecho mismo de ser sustancialmente uno el término resultante de esa union, sustancialmente una tiene que ser tambien la union de quien resulta ese término. Pues bien, el término resultante de la union entre el alma y el cuerpo es sustancialmente uno, porque ese término es *el hombre*, cuyo sér está constituido, no por el cuerpo solo ni por el alma sola, sino por el cuerpo y el alma juntamente (1). Este ayuntamiento del alma y del cuerpo constituye en nosotros *cuerpo animado*, el cual es sin duda una sustancia, pero *sustancia tercera*, es decir, no cuerpo solo ni alma sola, sino el producto, el resultado del recíproco ayuntamiento del cuerpo y del alma. Mas no se entienda que para la formacion de este compuesto baste la mera suma de esos dos elementos ayuntados y puestas en contacto recíproco, pues este género de union siempre nos daría dos sustancias, nunca una sola participe de las propiedades de entrambas; á la manera, por ejemplo, que el oxígeno y el azufre no nos darian, con la mera mixtion de sus particulas respectivas, ácido sulfúrico, ni tampoco ácido alguno nos daría una sal por sólo ponerle en contacto con una base, porque para obtener cualquiera de estos dos mixtos se necesita que ademas del contacto y accion recíproca de sus respectivos elementos componentes, se verifique entre éstos una comunicacion íntima, una como trasfusión del sér del uno en el sér del otro. Pues cosa análoga, en cuanto cabe analogía y comparacion entre materias tan diversas, sucede con la union entre el cuerpo y el alma.

Esta verdad se esclarece más todavia considerando la unidad del principio vital en el hombre. Segun esta unidad de principio vital, nuestra alma intelectiva es raíz de todas las operaciones vitales de nuestro cuerpo; de manera que nuestro cuerpo vive por nuestra alma, no al contrario. Para ser raíz de estas operaciones de nuestro cuerpo, menester es que al unirsele nuestra alma, le convierta en sustancia viviente, es decir, en sustancia de quien dimanen potencias y operaciones vitales; mas para esto es menester que el alma intelectiva, en uniéndose al cuerpo, le eleve haciéndole participe de la propia vida sustancial del alma, ó en otros términos, que el alma se haga vida sustancial del cuerpo, comunicándole, en aquella manera que el cuerpo es suscep-

(1) SANTO TOMÁS, *De Ente et Essentia*, c. III.

tible de tal comunicacion, el sér mismo en quien subsiste el alma. De este modo se constituye union sustancial entre el alma y el cuerpo; de aquí la unidad de la sustancia del hombre; y de aquí, por consiguiente, que su alma y su cuerpo formen una sustancia única, un animal único, un hombre único, pues que *animal y hombre son sustancias, no accidentes*; aquí no hay medio: ó el hombre no es sustancia, sino que es accidente, ó su alma y su cuerpo, que constituyen un solo hombre, constituyen tambien una sola sustancia (1).

2. Aquí estoy ya oyendo á más de un asustadizo superficial que todo cariacontecido exclama:—¡Cómo es eso! ¡el cuerpo y el alma una sustancia sola! ¡Pero eso es materialismo neto! Decir que el alma constituye junto con el cuerpo una sola sustancia, ¿no equivale á confundir el alma con el cuerpo? Porque ello, no hay remedio: para que dos cosas se conviertan en sólo una, forzoso es que cada cual de ellas pierda su sér propio; de consiguiente, para que el alma y el cuerpo formen una sola sustancia, menester será que el alma al unirse con el cuerpo, se trasmute en el sér del cuerpo; y siendo así, los materialistas tienen razon.—Este sofisma estriba en el falso supuesto de que toda sustancia sea simple: no; hay sustancias simples y sustancias compuestas. Ciertamente, si toda sustancia fuese simple, el alma no podria formar con el cuerpo una sola sustancia; pero en este caso, tendrías que negar la union sustancial entre el alma y el cuerpo, y desmentirias así al sentido comun, á la conciencia y á la razon, unánimes en atestiguar que el hombre es uno, y que es sustancia. Si ya no quieres recusar tales testimonios, forzoso te es admitir que hay sustancias simples, y que las hay tambien compuestas, y que cabalmente el hombre es una sustancia compuesta. Por otro lado, que el alma humana, bien que unida al cuerpo en unidad de sustancia, mantiene sin embargo íntegra su simple y espiritual naturaleza, muéstranlo con evidencia incontrastable sus actos mismos. Señal cierta en efecto de que existe distincion entre dos principios, es el ver que uno de ellos produce exclusivamente operaciones de índole y caracteres peculiares y privativos, que ni son ni pueden ser comunes al otro; pues eso cabalmente sucede respecto del alma, la cual, no obstante su union con el cuerpo en unidad sustancial, ejecuta actos independientes de todo

(1) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. LXXVI, a. 1, ad. 5.

concurso intrínseco del cuerpo: tales son el *entender* y el *querer* (1). La unidad sustancial del hombre no pide otra cosa sino que sus dos constitutivos, alma y cuerpo, *se unan* como *coprincipios sustanciales* que recíprocamente se completan; pero no que *se confundan* uno con otro; pues es absurdo admitir confusión entre términos que, si bien *unidos*, son no obstante entre sí correlativos y opuestos (2).

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *Qq. dispp.*, *De Anima*, a. 1.

(2) En suma, y para reducir esta materia á una fórmula general, la *union* no implica *confusion*, del propio modo que la *distincion* no implica *separacion*. El alma y el cuerpo, pues, del hombre son elementos *unidos*, no *confundidos*; *distintos*, no *separados*.

Tengo por tan fundamental esta fórmula, que me parece aplicable á expresar nada ménos que el *orden universal*. ¿Qué es en efecto el universo (el *unum versus*) sino el conjunto de seres *unidos*, no *confundidos*; *distintos*, no *separados*? En el sér mismo del Soberano Autor del Universo, ¿cuál es en resúmen la fórmula del orden? *Distincion* de personas en la *unidad* de esencia; ó de otro modo, *Tres Personas unidas*, no *confundidas*; *distintas*, no *separadas*. ¿Quién es Nuestro Señor Jesucristo? *Dios-Hombre*, en quien la *divinidad* y la *humanidad* están *unidas*, no *confundidas*; *distintas*, no *separadas*. ¿Cuál es la fundamental nota característica de una sociedad políticamente bien ordenada, sino aquella en que las dos potestades eclesiástica y civil están *unidas* sin *confusion* y *distintas* sin *separacion*? ¿Qué es, por último, una ciencia bien organizada, sino aquella série de demostraciones que dan por resultado *unir* sin *confundirlos* y *distinguir* sin *separarlos* los principios relativos á un dado orden de verdades? ¿Cuáles son en efecto los oficios respectivos del *ánálisis* y de la *síntesis*, instrumentos simultáneos de toda ciencia, más que distinguir lo unido sin separarlo, y unir lo distinto sin confundirlo? ¿Qué es, en resúmen, todo error sino *separacion* de lo unido, ó *confusion* de lo distinto? ¿Qué es, por ejemplo, en el orden filosófico, todo *parteilismo* sino *confusion* de lo distinto; y qué es el *materialismo* sino *separacion* de lo unido? En el orden religioso ¿qué han hecho el *protestantismo*, el *latitudinarismo* y todos los sistemas *librecultistas*? Pues para evitar la *confusion* entre lo distinto, han separado lo que debe ser unido. ¿Y qué hizo el antiguo *Cesarismo* pagano, y qué hace hoy su hijo el *regalismo* moderno? Pues para evitar la *separacion* de lo que debe estar unido, han confundido lo que es distinto. Por último, en el orden político-social ¿qué es el *Comunismo* absorbente sino *confusion* de lo distinto, y qué es la disolvente *democracia individualista* sino *separacion* de lo unido?

Union, pues, sin *confusion*; *distincion* sin *separacion*. Entiendo que,

3. La unidad de este compuesto de cuerpo y alma, á quien llamamos *hombre*, no sólo es *sustancial*, como dejamos demostrado, sino además *personal*. Llámase *persona*, ántes de ahora lo hemos dicho, al *ser subsistente de naturaleza racional*; por consiguiente la *personalidad*, ó seáse la esencia abstracta de la persona, no expresa otra cosa sino subsistencia individual de la naturaleza racional. La personalidad en el hombre se significa por la palabra *yo*, con la cual dice de sí propio que es sujeto de acción y de pasión, idéntico á sí mismo y distinto de todos los demás. Esta personalidad constituye término de la unión del alma racional con el cuerpo orgánico del hombre, en tal manera que la personalidad de cada hombre resulta, no de sólo su cuerpo ni de sola su alma, sino de la unión de entrambos; y es así que la personalidad es una subsistencia individual en el grado de naturaleza racional; luego de ella debe pronunciarse el mismo juicio que de la subsistencia en el hombre, pues que no es en efecto otra cosa sino esa misma subsistencia dotada del carácter de *racionalidad*. Y es así que el hombre subsiste en la unión de su alma racional con su cuerpo orgánico, no llamándose *hombre* ni al alma sola ni al cuerpo solo; luego también la personalidad humana subsiste en la unión de esos dos principios sustanciales del hombre (1). Lo que constituye, pues, nuestro *yo*, ó seáse nuestra personalidad, no es ni el alma sola ni el cuerpo solo, ninguno de los cuales separadamente constituye la naturaleza humana íntegra, sino el compuesto de entrambos, en calidad de positivamente actuado por la subsistencia en sí mismo, y como quien existe en sí y de por sí. Pues tan luego como el hombre aprende en sí esta su identidad subsistente, conoce á su *yo*: este conocimiento le obtiene por acto de su conciencia, el cual por tanto, no es constitutivo, sino sólo perceptivo del *yo*. Cada cual de nosotros pronuncia una verdad cuando dice *yo entiendo, yo quiero, yo delibero, yo ratiocino*; y con igual verdad dice también: *yo paseo, yo me siento, yo me alimento, yo padezco, yo me canso*. Es decir, con todas estas locuciones, el hombre quiere expresar que lo propio los actos y afectos de su

bien comprendida y fecundada esta fórmula, se hallará en ella el eje, digámoslo así, sobre que gira toda verdad en el ser y en el conocer; es decir, una nota fundamental de todos los órdenes de cosas, y un *comprobante universal*. (Nota del traductor.)

(1) Cons. SANTO TOMÁS, III Part., q. II, a. 5, ad. 1.

alma que los movimientos y las modificaciones de su cuerpo, dicen relación á un solo é idéntico agente y paciente. ¿Y qué otra cosa significa esto sino que uno es el *yo* humano, y que este *yo* resulta, no de sólo el alma ni de sólo el cuerpo, sino del compuesto de entrambos?

4. Si el compuesto humano, pues, no sólo sustancial sino también personalmente es *uno*, claro está que la union del alma racional con el cuerpo orgánico en la constitución del hombre, es no sólo sustancial sino también personal. En efecto, por la naturaleza del término que resulte de la union entre dos cosas, ha de conocerse la naturaleza de la union misma: es así que la union de cuerpo y alma en el hombre es sustancial, por cuanto el término resultante de ella es sustancialmente uno; y que también es personal por cuanto de ella resulta, no ya sólo un subsistente único, sino subsistente personal; luego el compuesto humano, resultante de la union de alma racional y cuerpo orgánico en el hombre, tiene no sólo unidad sustancial, sino también personal (1).

ARTÍCULO II.

Que el alma intelectual es forma sustancial del cuerpo.

5. De lo hasta aquí expuesto se sigue que el alma intelectual se une al cuerpo como forma sustancial del mismo. Llámase *forma*, como ya sabemos, aquel principio que comunica sér propio al sujeto con quien se une; *forma sustancial*, pues, es aquel principio que al sujeto comunica sér sustancial. Esto explicado, tendremos que para que el alma sea *forma sustancial del cuerpo*, debe unírsele en tal manera que le infunda un sér sustancial (2).

Siendo esto así, la enunciada verdad sobre que el alma intelectual del hombre constituye la forma sustancial de su cuerpo, es un mero corolario de la ya expuesta doctrina sobre el principio vital del compuesto humano. Ciertamente, dado que el alma intelectual sea principio vital único en el hombre, hay que tenerla por fuente primitiva, no sólo de las operaciones propias que ella ejecuta en virtud de su naturaleza espiritual, es decir,

(1) «Ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas, naturæ et personæ.»—SANTO TOMÁS, *quest. cit.*, a. 1. ad. 2.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. II, c. 68.

el entender y el querer, sino tambien de aquellas otras operaciones vitales que el alma comunica al cuerpo, es decir, el sentir, el moverse y el vejetar. Ahora bien, lo que sea fuente primitiva de las operaciones de un sujeto, tiene que ser tambien forma sustancial del mismo, pues so pena de negar el incontrastable principio de que toda operacion corresponde á la naturaleza del sér operante, por el hecho mismo de ser el alma fuente primitiva de las operaciones del cuerpo, tiene que ser tambien fuente de su sér sustancial. Y en efecto, limitándonos á la vida sensitiva, ya dejamos probado ántes que no es el alma sola quien siente, sino el cuerpo animado. Pues bien; para que los órganos animales tengan inherente como propiedad suya la virtud sensitiva, forzoso es que el sér mismo de quien tal virtud procede, esté en los órganos como propiedad natural intrínseca de ellos; pero como este sér no es otro sino el del alma sensitiva, pues que sin alma no se puede sentir, forzoso es que el cuerpo participe del sér mismo del alma sensitiva, si en él han de pulular las facultades sensitivas. Pero es así que este sér en el hombre no se distingue del de su alma intelectiva, pues uno es en el sér humano el principio vital; luego, no hay medio: ó negar que el cuerpo reciba del alma la virtud de sentir, admitiendo con Platon que sólo el alma es quien siente, y no el compuesto de cuerpo y alma; ó proclamar, con Aristóteles y Santo Tomás, que el alma intelectiva está unida al cuerpo como principio que le comunica el sér sustancial, y por consiguiente, como forma sustancial del mismo cuerpo (1). Corrobórase esta verdad por cuanto dejamos dicho acerca de la unidad personal y natural del hombre. En efecto, dado que alma y cuerpo juntos forman un solo subsistente y una sola persona, forzosamente una sola es la subsistencia en el hombre; subsistencia que procediendo del alma, es la que vivifica al cuerpo; y siendo esto así, claro está que el cuerpo, durante su union con el alma, no subsiste por sí mismo, y por tanto que no posee independientemente del alma sér actuado y completo en la plena individualidad de existencia. Y es así que tampoco por razon de su naturaleza posee el cuerpo este sér, pues que alma y cuerpo no existen *in actu* como dos sustancias, sino que de entrambos resulta constituida la sustancia única á quien llamamos

(1) Cons. SANTO TOMÁS, I, LXXVI, a. 1.

hombre (1); luego uno solo é idéntico es el sér sustancial comun á entrambos; porque si cada cual de ellos tuviese un sér propio y privativo *in actu*, formarían dos naturalezas ó sustancias con mútua relacion sin duda entre sí, pero no una sustancia sola. La unión, pues, entre los dos elementos constitutivos del hombre debe ser tal que el uno de ellos dé el sér y el otro le reciba; porque sólo así cabe concebir identidad en el sér de dos cosas. Ó de otro modo: entre dos principios, ambos reales, no cabe concebir identidad de sér sino en cuanto uno sea fuente de *actualidad*, y otro sea sujeto *potencial*, y como potencial, indeterminado de suyo en orden al sér *in actu*. Pues bien; en el hombre, su cuerpo es este sujeto potencial, que por lo mismo no puede obtener su perfeccion natural y propia sino vivificado por el alma: con el alma es *carne viva*, que vejeta, siente y se mueve; sin el alma es cadáver inerte, mera materia bruta; luego el alma le hace ser *in actu* lo que es sustancialmente en el hombre (2); luego el alma es su verdadera forma sustancial, ó séase el principio que intrínsecamente le comunica sér sustancial (3).

ARTÍCULO III.

Sistemas acerca de la union entre el alma y el cuerpo.

6. Desde que Descartes, rompiendo con la antigua tradicion científica acerca de la union sustancial del compuesto humano, dividió de la sustancia del alma la del cuerpo (4), tomaron vez en la liza filosófica dos cuestiones verdaderamente ridículas:

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. II, c. 69.

(2) «Anima facit ipsum actu esse.»—SANTO TOMÁS, *loc. cit.*

(3) En el Concilio de Viena expidió Clemente V el siguiente decreto: «Quisquis deinceps asserere, defendere, seu tenere pertinaciter præsumperit quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam hæreticus sit censendus.»—(CLEMENTINÆ, *De Summa Trinitate et Fide Catholica*, tit. III, c. único.) También Leon X, en el Concilio general Lateranense IV, reprodujo la citada doctrina católica definida en el de Viena; y recientemente el reinante Pío IX la confirmó al condenar los errores de Günther, en las *Litteræ Apostolicæ ad Cardinalem Geissel, Archiep. Coloniensem data anno 1857*.

(4) Es decir, puso *separacion* entre lo que no hay sino *distincion*.—(N. del traductor).

una sobre lo que se llamó *el comercio* del alma con el cuerpo, y otra sobre *el sitio del alma*. Diremos algo de estas dos famosas elucubraciones, no tanto por consignarlas cuanto para que de su exposicion misma y análisis resulte confirmada nuestra preinserta doctrina respecto del particular.

7. Para ver de explicar el susodicho *comercio* entre el cuerpo y el alma, tres hipótesis fraguaron los filósofos posteriores á Descartes, á saber: el *Ocasionalismo* de Malebranche; la *Armonia prastabilita* de Leibnitz, y el *Influjo físico* de los partidarios de Locke (1). Examinemos singularmente estos tres sistemas.

3. OCASIONALISMO.—Tan luego como Malebranche hubo negado toda actividad á las criaturas, dedujo de este su principio general que no siendo causas reales *las segundas causas*, sino meras *ocasiones* de los fenómenos naturales, carecen de virtud para producir por si mismas efecto alguno, y solamente la tienen para determinar á Dios á obrar de tal ó cual modo en tal ó cual momento (2). De este principio general, aplicado al alma humana, se engendró el sistema de las *causas ocasionales*. Segun este sistema, la union del alma con el cuerpo consiste en que Dios, *con ocasion* de los movimientos del cuerpo, produce en el alma percepciones correspondientes, y *con ocasion* igualmente de los apetitos del alma, produce percepciones correspondientes en el cuerpo. Es decir, cuando el alma quiere mover un brazo, Dios con motivo de este querer del alma, va y mueve el brazo; del propio modo, cuando nuestro cuerpo ejecuta algun movimiento, Dios

(1) No he mencionado el sistema llamado del *mediador plástico*, tan sin razon atribuido á Cudworth (Cons. JANET, *De plastica natura vite que á Cudworth in systemate intellectuali celebratur*, París 1848) porque creo que lo absurdo mismo del tal sistema excusa de toda refutacion. Enséñase en él que entre el alma y el cuerpo media una sustancia, inmaterial y material simultáneamente, que por su lado material, se comunica al cuerpo, y por su lado inmaterial, al alma. Como se ve, el desatino de semejante teoría es demasiado palpable, pues admite cosa tan esencialmente contradictoria como es una sustancia material é inmaterial á un mismo tiempo. Por otra parte, la tal teoría ni siquiera ha sabido plantear el debate, el cual no versa sobre la comunicacion entre lo material con lo material, y lo inmaterial con lo inmaterial, sino entre lo material con lo inmaterial, ó séase del cuerpo con el alma.

(2) *De la recherche de la vérité*, lib. VI; *De la Methode*, part. II, c. 3. Meditation 5.

toma pié de aquí para producir en el alma una sensación correspondiente (1). Dios, pues, es causa eficiente única de las operaciones del alma y de los movimientos del cuerpo; y por consiguiente, entre el cuerpo y el alma no hay otro género de unión sino la que existe entre dos cubiletes manejados y movidos á un mismo tiempo por un solo prestidigitador. Tal es en suma el sistema de las causas ocasionales: este antojo, tan depresivo de la majestad divina como de la dignidad humana, fué lo que Malebranche sacó sin duda del *Tratado* cartesiano acerca del *Hombr*e (2).

9. Cuando el tal sistema no tuviese contra sí razones directas que ponen de manifiesto su falsedad, siempre merecería ser calificado de hipótesis absurda: *hipótesis* digo, porque confesando Malebranche y todos los cartesianos que el modo de la unión entre el cuerpo y el alma nos es desconocido, profesan por lo mismo que sólo con hipótesis se le puede explicar; y añado que esa hipótesis es *absurda*, porque aun dado que efectivamente ignoremos el modo de la unión entre el cuerpo y el alma, el supuesto de Malebranche sería siempre inadmisibile. En efecto, para que una hipótesis sea de recibo, menester es: 1.º que no parta de un principio evidentemente falso; 2.º que proceda en todo rigor; 3.º que sea útil á la explicación del hecho. Pues á todas estas tres condiciones falta la hipótesis de Malebranche. En primer lugar ¿cuál es el principio de que parte? pues es el absurdo de que las causas segundas carecen de toda actividad intrínseca para producir por sí mismas efecto alguno. Falso, falsísimo, y desde luego contradictorio, porque si Malebranche admite *causas segundas*, tiene que concederles virtud de producir algo, pues quien dice *causa*, dice principio productivo de algun efecto. Pero aun suponiendo que contra el comun lenguaje, ese filósofo diese á la voz *causa* un significado arbitrario, y entendiese por *causa segunda* el mero sér, de todos modos su principio continuaría siendo falso, pues él no niega que el *yo* y los cuerpos sean verdaderas *sustancias*, y una vez concedido esto, no puede negar tampoco que esas sustancias posean alguna actividad intrínseca, es decir, que sean verdaderas

(1) *Ibidem*, *Éclaircissement* XV.

(2) Cons. BUHLE, *Hist. de la phil. mod.*, vol. III, p. 367, ed. cit.; BOUTILLIER, *Op. cit.*, t. I, p. 15, ed. cit.; SAISSET, *Précurseurs et disciples de Descartes*, art. *Malebranche*, p. 360, Paris 1862.

causas: y no puede negar esto, porque siendo *el obrar* una derivacion natural *del sér*, necesariamente allí donde haya sustancialidad de sér, tiene que haber tambien intrínseca virtud de obrar; es decir, tiene que haber *causalidad*. Cabe concebir el sér no activo como mera *potencialidad*, ó séase como apto para pasar al estado de actual existencia; pero subsistencia *actual*, no dotada de virtud operativa, es decir, existencia vana, sin fin alguno y sin medio alguno de realizarle, es pura y simplemente un concepto absurdo. La experiencia confirma aquí el dictámen de la razon, atestiguándonos que en el acto del sentir, el alma es pasiva, ó séase que no siente sino en virtud de la accion que los objetos sensibles ejercen sobre nuestros sentidos: del propio modo, la conciencia nos atestigua que el alma, pasiva en el sentir, es de por sí causa activa de ciertas operaciones, por ejemplo, del entender y del querer. Hé aquí cómo la actividad de las causas segundas nos es manifiesta no sólo por la razon, sino tambien por la experiencia. Y no se me diga que esta persuasion engendrada en nosotros por la conciencia, puede ser errónea; pues si bien la conciencia puede errar cuando se trata de dar la razon de un hecho, no así en el caso presente, en que su error equivaldria á destruir el hecho mismo; porque si efectivamente Dios fuese causa eficiente y próxima de nuestras sensaciones y de los movimientos de nuestro cuerpo, no seria verdadero el testimonio de nuestra conciencia cuando nos dice que experimentamos tal ó cual pasion en nuestro cuerpo, y que producimos tal ó cual accion sobre el cuerpo mismo con actividad propia nuestra.—Últimamente, la actividad del *yo* y del *no yo*, y de todas las causas segundas en general, no puede ser negada sin incurrir en panteísmo; porque si una sola es la causa del universo, única será tambien su sustancia, como quiera que para nada es menester la existencia de lo que nada obra, y si por divino se tiene el obrar del universo, por divino puede tenerse tambien su sér. Es decir que el principio general en que Malebranche funda su hipótesis de las *causas ocasionales*, es en sí absurdo, y ademas conduce al panteísmo de Spinoza (1).

(1) Leibnitz notó en muchos pasajes esta conexión entre el principio de Malebranche y el Spinosismo.—Cons. *De ipsa natura sive de vi insita, actionibusque creaturarum*, p. 160, ed. Erdmann. Los demas pasajes se hallarán citados por RITTER, *Hist. de la phil. mod.*, lib., III, c. II, t. II, p. 286, ed. cit.

Pero hemos dicho además que lo que esa hipótesis tiene de absurdo, eso mismo tiene de inútil. Al aventurarla Malebranche, hizolo porque no sabía cómo explicar la recíproca accion entre el alma y el cuerpo: pero el que sea inexplicable un hecho, no abona el declararlo imposible ni el recurrir á hipótesis verdaderamente desesperadas como lo es ésta del filósofo cratoriano sobre la intervencion de Dios en calidad de causa única é inmediata de las operaciones del alma y del cuerpo (1).

Por último, la hipótesis que vamos refutando, destruye el hecho mismo que con ella se quiere explicar, á saber, la recíproca accion entre el alma y el cuerpo. Este hecho, cómo atestiguado por la conciencia, debe ser para el filósofo tan incuestionable como el valor del testimonio mismo de la conciencia; no se le puede poner en duda, y el oficio de la especulacion se limita á ver de explicarle. Ahora bien: ¿qué hace para esto Malebranche? pues con poner la hipótesis de la intervencion inmediata de Dios como causa única de los efectos armónicos entre el alma y el cuerpo, destruye en resúmen el hecho de la accion recíproca de estos dos elementos del compuesto humano, y con esto, no sólo niega lo mismo que se propone explicar, sino que contradice á toda la economía de la Divina Providencia que, así como mantiene el sér de cada cosa, mantiene tambien la actividad propia de cada sér.

10. Pero el *ocasionalismo* es, no sólo una hipótesis arbitraria y de todo punto improcedente, sino que además es una doctrina de suyo absurda, pues que niega radicalmente la unidad sustancial entre el alma y el cuerpo; unidad que en efecto queda destruida desde el momento que prescindiendo de todo vínculo real entre esos dos constitutivos del hombre, se los tenga por dos sustancias cada cual de ellas de sér independiente y completo, y por sujetos diversos de pasiones exclusivas y completamente extrañas las del uno á las del otro. Pues esto hizo cabalmente Malebranche con su hipótesis de las *causas ocasionales*: por un lado, con hacer consistir la union de esos dos elementos en su mera conformidad extrínseca producida por la primera causa que mueva el alma al tenor de los movimientos del cuerpo, y viceversa, destruyó todo vínculo real entre la una y el otro; y del propio modo, con negar

(1) Por eso Leibnitz tuvo mucha razon al decir (*Théod., Préf.*, p. 476, ed. Erdmann) que el vicio radical del *ocasionalismo* consiste en explicar por un milagro continuo los hechos ordinarios de la naturaleza.

toda actividad intrínseca del alma en el cuerpo, y con tenerlos por dos sustancias completa cada cual é independiente, anuló la unidad sustancial del hombre, como quiera que esta unidad desaparece mientras no se considere á sus dos elementos constitutivos como dos principios *consustanciales* en la unidad de una tercera sustancia.

11. No ménos que absurdo en sí el sistema de Malebranche, es funesto en sus conclusiones rectamente lógicas, que no son otras sino *idealismo* y *fatalismo*. El idealismo en efecto es un error inevitable, como ya ántes de ahora lo hemos demostrado, cuando quiera que se prescindá de la esencial relacion entre las sensaciones y los cuerpos, término de ellas. Pues bien, el *ocasionalismo*, con hacer al alma independiente del cuerpo, rompe todo vínculo esencial entre la sensacion y el objeto sentido, porque este vínculo esencial no se concibe sino en cuanto se considere á la sensacion como término suscitado en el alma por la accion de los cuerpos; y esto justamente no cabe en el sistema de Malebranche, pues que segun él, por una parte, el cuerpo no ejerce influjo alguno intrínseco en el alma, y por otra parte, la sensacion es un producto directo é inmediato de la intervencion divina (1).

Hemos dicho que otra conclusion lógica de este sistema es el *fatalismo*. Claro está: si Dios es causa única productora de los actos de mi alma, ya no es mi alma quien entiende, sino Dios quien entiende en mi alma; y entónces ya se acabó de todo punto mi libre albedrío (2).

12. ARMONÍA PRESTABLECIDA (*præstabilita*).—Llámase así al sistema construido por Leibnitz para explicar la union entre el alma y el cuerpo. Viendo este filósofo que el principio general en que se apoyaba el *ocasionalismo* de Malebranche, es decir, la negacion de toda actividad en las causas segundas, era absolutamente incompatible con la razon y con la experiencia, echó por camino diametralmente opuesto, y no sólo profesó que las causas segundas estaban dotadas de intrínseca actividad, sino que en esa actividad consistia cabalmente la esencia de las mismas. —Toda causa segunda, dijo, es una sustancia, una *mónada*: es así que la esencia de la *mónada* consiste cabalmente en ser activa; luego toda causa segunda es esencialmente activa.—De este modo

(1) CONS. BOULLIER, *Op. cit.*, c. II, t. II, p. 32-33, y c. IV, p. 81-82, ed. cit.

(2) CONS. BOULLIER, *cap. cit.*, p. 87-88.

refuta Leibnitz el falso principio general en que funda Malebranche su sistema; pero conviniendo luego con él en que existe verdadera y real reciprocidad de accion entre el alma y el cuerpo, disiente de él sin embargo al profesar que la relacion y conexion entre estas dos sustancias penden, no de la intervencion inmediata de Dios, como enseña el *ocasionalismo*, sino de la ley que Leibnitz denomina *armonia preestablecida*. Segun esta fórmula del sistema leibnitziano, Dios, ántes de juntar el cuerpo con el alma, previendo toda la série futura de modificaciones y afecciones respectivas, juntó á cada cual de las almas con cada cual de aquellos cuerpos cuyas privativas modificaciones correspondieran exactamente á las privativas afecciones del alma con quien le tocase andar junto; resultando de aquí que si bien las dos séries respectivas de hechos propios del alma y del cuerpo son independientes una de otra, se hallan, sin embargo, por *preordinacion* divina armonizadas entre sí de manera que se correspondan mútuamente con perfecta fidelidad; así, por ejemplo, tan luego como el alma forma un acto con el cual quiere que el respectivo cuerpo se mueva de un lugar á otro, el cuerpo en efecto se mueve; y viceversa, tan pronto como el cuerpo se mueve por impulso de su fuerza propia é intrínseca, el alma percibe adecuadamente este movimiento. Pero esta correspondencia fiel entre las respectivas séries de modificaciones del alma y del cuerpo, es efecto de una armonia que, como inmutable en sí, no implica reciprocidad intrínseca de accion entre esas dos sustancias constitutivas del *hom-bre*, sino que se halla *ab eterno* preestablecida por Dios (1).— Á esto se reduce el sistema de la *armonia preestablecida*. Examinémosle.

13. Mérito insigne de Leibnitz fué el haber advertido que negar toda actividad intrínseca á las sustancias segundas, abria de par en par las puertas al Spinosismo; pero desdoróse este acierto del filósofo prusiano con profesar que en ser activas consistiese la esencia misma de las *mónadas* ó sustancias; porque entre decir que toda sustancia ha de tener forzosamente una actividad propia, lo cual es cierto, y decir que en esta actividad

(1) Cons. *Théod.*, Préf. p. 475-476, ed. cit.; *Ibid.*, *Essais sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Part. I, p. 520; *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, etc., § 12, 13 y sigg., p. 127-128; *Second éclaircissement du nouveau système*, p. 133, 134, ed. cit., y en otros pasages.

consista el sér mismo de la sustancia, media una diferencia de que no se puede prescindir sin identificar en las sustancias creadas el sér y el obrar; identificación que tambien abre las puertas al panteísmo.

14. Pero es el caso, que aun admitido el principio de la *Monadología* leibnitziana, el sistema de la *armonia preestablecida* no puede ser aceptado ni como hipótesis procedente ni como doctrina abonada para explicar la union del alma con el cuerpo. Por de pronto, para hipótesis, le faltan condiciones de tal: desde luego es falso el principio de que parte, pues que se funda en negar toda recíproca acción extrínseca entre las sustancias, y este es un hecho cuya autenticidad no se destruye por la razon con que Leibnitz le impugna; pues en la acción transeunte no se necesita que el sér de la causa se trasmita al del efecto, sino que basta con que la causa dé el sér á algo que no le tuviese. Tampoco el sistema de la *armonia preestablecida* puede estimarse como hipótesis útil y abonada para explicar la correspondencia entre los actos del alma y los del cuerpo, pues que ese sistema destruye con declarararlo ilusorio el hecho, tan atestiguado por la conciencia, de la acción recíproca é intrínseca entre las operaciones de aquellos dos elementos.

15. Y si como hipótesis no puede servir este sistema para explicar la union entre el alma y el cuerpo, no ménos ineficaz es el sistema en sí mismo. Sabemos ya que esa union es como de dos coprincipios consustanciales, en tal manera que de ella resulta el compuesto humano, sustancial y personalmente uno, y por tanto, que considerar al alma y al cuerpo en el hombre como dos sustancias independientes entre sí, equivale á negar la sustancial union del compuesto. Ahora bien, el sistema de la *armonia preestablecida*, no obstante considerar las respectivas séries de hechos de esas dos sustancias, en tal modo armonizadas entre sí por divina preordinacion que mutuamente se corresponden con perfecto ajustamiento, tiénelas al cabo por recíprocamente independientes, á manera de dos relojes que marchasen con puntualísima igualdad, pero cuyos respectivos movimientos no éjerciesen entre sí el menor recíproco influjo. Esto digo que equivale á negar, no sólo la union sustancial sino toda union real entre el alma y el cuerpo, pues efectivamente no cabe union real sin alguna dependencia recíproca entre los elementos que se supone unidos, y sin que, ya que no en cuanto á su respectivo sér, por

lo ménos á su respectivo obrar, influyan verdaderamente de alguna manera el uno en el otro. Y es así que, segun el sistema leibnitziano, nada de esto sucede, pues que parte del supuesto de que tanto el alma como el cuerpo son y obran cada cual por su propia virtud sin comunicarse recíprocamente accion real ninguna; luego admitida la doctrina de Leibnitz, el mútuo vínculo de esas dos sustancias (si vínculo puede llamarse) es meramente ideal, es decir, no tiene otra existencia sino la idea é intencion del Creador que entre ellas ha predispuesto esa armonia (1).

16. Conclusiones derechamente lógicas de este sistema, son tambien el *fatalismo* y el *idealismo*. En cuanto al fatalismo, se deduce tan claramente, que no se concibe cómo el claro talento de Leibnitz pudo no verlo; pues verdaderamente, si toda la série de los actos del alma dice una relacion predeterminada *ab eterno* á toda la série de los actos del cuerpo y de todas las *mónadas* del universo, el alma no será más que un *automa espiritual*, como en efecto la llama el mismo Leibnitz; y entónces, por más que este automa espiritual sea principio espontáneo de sus actos en cuanto los emitirá por su propia y adecuada virtud intrínseca, como quiera por otra parte, que carecerá de toda eficacia propia para moderar en tal ó cual manera esos sus actos, claro está que todos y cada uno de ellos no serán sino resultado fatal de la série de operaciones que como ley absolutamente necesaria los rija y determine; y siendo esto así, ya no habrá libre albedrío (2). Por lo que hace al *idealismo*, es no ménos lógico en el sistema leibnitziano, pues que este sistema niega todo recíproco influjo intrínseco del alma y del cuerpo, y ya sabemos que semejante negacion conduce necesariamente al idealismo.—Hé aquí, diremos en conclusion, cómo el sistema de la *armonia preestablecida*, no obstante partir de un principio general opuesto al de que parte el *occasionalismo*, adolece de sus mismos defectos, y abriga en su seno las mismas consecuencias.

17. INFLUJO FÍSICO.—Este otro sistema, tercero de los que nos hemos propuesto examinar, parece que evita los escollos de los que dejamos explicados, pues ni niega actividad á las causas

(1) Esto lo confiesa el mismo Leibnitz, como puede verse en su *Theod., Essais sur la bonté de Dieu*. etc. Par. 1, § 66, p. 551, ed. Erdmann.

(2) Cons. BOUILLIER *Op. cit.*, c. XVIII, vol. II, p. 437-438, ed. cit.

segundas, como el *ocasionalismo*, ni destruye el vínculo real entre el alma y el cuerpo, como la *armonía preestablecida*, sino antes bien, proclama que ese vínculo consiste en la recíproca acción de entrambas sustancias, con lo cual parece en efecto puesta á salvo la unión real de las mismas. Tales son las razones por que muchos filósofos se han decidido en pró de este sistema denominado *instujo físico*, y siendo Rosmini uno de los que más detenidamente le han expuesto y sostenido, en este autor nos fijaremos para estimar la validez y precio de esa doctrina.

Compendiada la teoría de este filósofo, resulta como sigue.— Siendo el alma humana juntamente sensitiva y racional, menester es, para averiguar el modo de su union con el cuerpo, considerarla al tenor de estos dos atributos. Para ello conviene asentar las dos siguientes proposiciones fundamentales: 1.^a el alma sensitiva se une con el cuerpo por el acto mismo de la sensación; 2.^a el alma racional se une con el cuerpo mediante la percepción inmanente del acto sensitivo (1). En cuanto á lo primero, pruébase así: la esencia del alma consiste en aquella percepción primitiva y directa que todo hombre expresa con la palabra *yo*, pues el alma es una sustancia, y la esencia de toda sustancia consiste en su acto propio (2): esta percepción, primitiva y permanente, es el principio y sujeto único de todas las demas percepciones, y por consiguiente debe estimársela fundamental (3). En toda percepción sensitiva, concurren dos elementos, á saber: el sujeto que siente, y el objeto sentido: pues bien, en esta percepción fundamental, el alma es el sujeto que siente, y el cuerpo es el objeto sentido (4); de aquí que alma y cuerpo concurren á formar un solo sér mediante esa percepción, la cual sirviendo de vínculo entre el sujeto y el objeto, es causa de que el uno pueda influir con su acción en el otro. Pero el alma es no sólo sensitiva, sino también racional, y por consiguiente hay que averiguar también cómo se une al cuerpo en calidad de racional. Pues se une en cuanto intelectivamente percibe la expresada percepción sensitiva (5). En efecto, por un lado, tenemos percepción primitiva y

(1) *Psicología*, lib. III, c. 1-2, vol. I, p. 63-64, Napoli 1858.

(2) *Ibidem*, lib. I, c. V, § 91, vol. I, p. 33.

(3) *Ibidem*.

(4) *Ibidem*, lib. III, art. I, c. 1, § 251, vol. I, p. 64.

(5) *Ibidem*, art. II, c. 11, p. 65-66.

fundamental de la sensacion, y por otro tenemos intuicion primitiva del ente ideal y posible. Ahora bien, la razon aplicando este ente posible á la percepcion sensitiva fundamental, percibe intelectivamente, junto con el objeto sentido, el acto mismo de su sensacion, y en esta percepcion intelectual consiste la union del alma racional con el cuerpo (1).

18. Tal es en compendio el sistema del *influxo físico*, sistema ciertamente ménos absurdo que los otros dos ya refutados, pero no más abonado para explicar la union del alma con el cuerpo. Le examinaré primero en sí mismo, y luego el modo con que Rosmini le expone. Examinado en sí mismo, hallamos que este sistema hace consistir toda la union del alma con el cuerpo en la recíproca accion de entrambos, y yo digo que si en esto sólo consistiera esa union, dejaria de ser sustancial. Prueba.—El obrar no es primitivo efecto del sér, sino del existir, ó séase, la operacion es fruto de la existencia, y de ella nace como de la causa el efecto; no ha de tenérsela, pues, como *acto primo*, es decir, no ha de tenerse el obrar como atributo por quien la cosa subsista en sí misma, sino como *acto segundo*, es decir, como una añadidura del acto primo, ó séase como aquel acto en cuya virtud el sér ya de ántes subsistente, produce otro sér, ora modificándose á sí propio, ora dando sér á otro sujeto distinto. Si la union, pues, del alma con el cuerpo no consiste más que en su recíproca accion, tendremos que cada cual de ellos es una sustancia de sér pleno en sí mismo é independiente del de la otra; y en este caso el vínculo que las una, no será sino un mero accidente, una mera modalidad añadida á la primitiva existencia de entrambos (2). Y no me digan aquí los rosminianos que esta accion recíproca en cuya virtud está el alma unida con el cuerpo, es primitiva y fundamental; pues primitiva ó no, fundamental ó no, accion es, y en cuanto tal, no es sustancia, sino accidente, como quiera que sólo en Dios sean una misma é idéntica cosa el obrar y el sér.

Á Rosmini no se le ocultó esta conclusion, y cabalmente por ver de evitarla, se esfuerza todo lo posible en demostrar cómo la accion unitiva del alma con el cuerpo es sustancial, y al efecto

(1) Para mejor ilustracion de esta teoria de Rosmini, léase á PESTALOZZA, *La mente di Antonio Rosmini*, n. VI, *L' anima umana*. (3)

(2) Con el propio argumento, SANTO TOMÁS (I, q. LXXXV, a. 3 ad 3), combatió otra teoria semejante de algunos filósofos antiguos. (3)

intenta probar que la percepcion primitiva y fundamental de la sensacion, lo propio que la percepcion intelectual de la misma sensacion y del objeto sentido, son verdaderas *acciones-sustancias*. Pero semejante principio no ha menester aquí de especial refutacion, pues ya en otros lugares dejamos bien demostrado que no se puede hacer consistir en la accion la esencia de las sustancias finitas sin peligro inminente y manifesto de identificar el obrar con el ser, y por consiguiente, de incurrir en panteísmo. No: la sustancia, en cuanto es *de por sí*, puede sin duda, y aun debe obrar; pero su operacion es siempre posterior á su ser.

Pero aun sin este defecto radical que la teoría de Rosmini tiene comun á todos los defensores del sistema del *influxo fisico*, no serviría de modo alguno para resolver el presente problema. Por de pronto, su explicacion acerca de cómo el alma se une, en calidad de sensitiva, con el cuerpo, incurre en círculo vicioso, pues mientras por una parte afirma que el alma no puede sentir al cuerpo, es decir, no puede unírsele, sin padecer alguna accion del cuerpo, afirma por otra parte que el cuerpo no puede ejercer accion alguna sobre el alma sin estar animado (1); lo cual equivale á explicar por sí misma la union del alma con el cuerpo. Pero todavía es más singular la explicacion rosminiana sobre cómo se une el alma, en calidad de racional, con el cuerpo, pues segun Rosmini, esta union resulta de aplicar la idea del *ente posible* al término de la percepcion primitiva fundamental, percibiendo como real este propio término. Y yo pregunto: de aplicar la idea de ente posible al objeto corpóreo sentido ¿puede resultar otra cosa más que la percepcion de este objeto? Y el vínculo que, por consiguiente, nazca de esta percepcion entre el alma y el cuerpo, ¿tiene otro valor si no el de la mera relacion que hay entre el sujeto que conoce y el objeto conocido? Si, pues, en sólo eso consiste la union del alma racional con el cuerpo, tendremos que esa union no es fisica y *real*, sino meramente *intencional*, pues en efecto, el sujeto de una percepcion no se une *real* sino sólo *idealmente* con el objeto percibido. Hé aquí cómo las explicaciones de Rosmini acrecientan los inconvenientes que ya de suyo tiene el sistema del *influxo fisico*.

(1) *Psicologia*, lib. II, c. IX, art. 4, § 225, t. I, p. 56-57.

ARTÍCULO IV.

Del sitio del alma.

19. Desde que la escuela de Descartes rompió la unidad sustancial entre el alma y el cuerpo, considerando á la primera como una especie de huésped advenedizo que llegaba de lengua region para poner en movimiento la máquina corporal y sacudir estos manojos de fibras á que llamamos *nervios*, comenzóse con mucha formalidad á debatir la ridicula cuestion sobre el sitio en que esté el alma. No decimos con esto que hasta entónces no hubiera surgido la tal disquisicion, pues ya por Ciceron sabiamos que algunos antiguos aposentaron al alma en el cerebro, y otros en el corazon, y algunos en el vientre; queremos más bien decir que sólo en el siglo XVII, de resultas de haber elevado la escuela cartesiana nada ménos que al grado de todo un principio la negacion de unidad sustancial entre el alma y el cuerpo, fué cuando se planteó adrede ese ridículo tema sobre el sitio del alma, poniéndola unos en el cerebro, otros en la glándula pineal, otros finalmente en donde se les antojó mejor colocada (1). Todas estas hipótesis, dicho se está, como que se apoyaban en el antojo de negar la union sustancial entre el alma y el cuerpo, cayeron muy luego por falta de base, y aleccionados con esta experiencia, ya los más ilustres de entre los filósofos modernos han restaurado la doctrina aristotélico-escolástica, en la cual se enseña que *el alma está toda en todo el cuerpo, y toda en cada una de las partes del cuerpo*.

20. Esta sana doctrina es un mero corolario, por una parte, de la unidad del principio vital en el hombre, y por otra, de la naturaleza de la sensacion. En cuanto á lo primero, claro está que, siendo la vida del cuerpo orgánico un efecto del alma, meramente sensitiva en el bruto, sensitiva y racional en el hombre, ninguna parte del cuerpo podria decirse *viva* si no estuviese *informada* por el alma. Luego si el alma ha de vivificar todas y cada una de las partes del cuerpo, forzosamente tiene que penetrarlas todas, y por consiguiente, ha de estar en todo el cuerpo. La misma consecuencia nace de considerar la índole de la sensacion, pues

(1) Véase á ROSMINI, *Antropologia*, lib. II, c. VII, a. 1, § 3.

vemos que el alma siente en todo el cuerpo, aunque no del propio modo; siente en el pié, en la mano, en la cabeza y en cualquier otro miembro; y es así que ningun sér puede sentir en donde él no está; luego sentir el alma en cualquier parte del cuerpo, señal es de que está en todo el cuerpo. Y como, por otro lado, sabemos que el alma es sustancia simple, y que de consiguiente no puede hallarse en lugar alguno sino con la totalidad de su sér, de aquí forzosamente se concluye que está *toda en todo el cuerpo, y toda en cada parte del cuerpo*.

Pero, bien que el alma esté en todo el cuerpo, no todas sus funciones sin embargo las ejerce por medio de órganos corpóreos, ni ejerce en todos y cada uno de los órganos las mismas funciones: no lo primero, porque las funciones intelectivas son esencialmente inorgánicas (1); y no lo segundo, porque aquellas funciones para cuyo ejercicio el alma ha menester de órganos, las ejerce en diverso modo, según la vária aptitud y disposición especial de cada órgano: así, por ejemplo, bien que con todos los órganos sensorios ejerza las funciones de la sensibilidad, no con todos las ejerce indistintamente, sino que ve con la vista, oye con el oído, toca con el tacto, y así de las demas sensaciones.

21. Si atendemos ahora á las razones que los cartesianos dan para fijar, digámoslo así, un nicho al alma, son tan absurdas como fútiles.—El alma, dicen primeramente, en calidad de *simple*, es un punto; luego tiene que residir en algun determinado punto del cuerpo.—¿Y de dónde sacais, pregunto yo aquí á los cartesianos, que por ser simple el alma, tenga que ser un punto? El punto es el límite de la extension, y digo *límite* y no *principio*, porque, según ya en otro lugar lo hemos demostrado, de puntos inextensos no se sacará jamas una extension: ahora bien, es así que el punto, en calidad de límite de la extension, no tiene existencia real, sino que es una mera abstraccion del géometra; luego decir del alma que es un punto, equivale á negarle existencia real. Pero demos que el alma, en su calidad de simple, fuera un punto, ¿en dónde colocaríamos este punto?—En el sitio determinado donde se juntan los nervios, responden los cartesianos.—¿Sí? replico yo: pues, en primer lugar, es cosa averiguada que los nervios no se juntan en punto alguno; y en segundo lugar, aunque me supongais lo contrario, decidme de qué especie quereis que

(1) SANTO TOMÁS, *Qq. dispp.*, q. unic. *De Anima*, av. 10. X. I. p. I (1)

sea este punto donde se junten los nervios; será punto *físico*, ó punto *matemático*? porque si es *físico*, entónces constará de millares de otros puntos zenonianos, y de consiguiente, no será verdad que el alma resida en un punto; y si es *matemático*, ciertamente no será el centro de los nervios, pues cada nervio, como doble que es, no puede servir de principio y de remate á un punto de esa especie.

22. Otra objecion pueden poner aqui los cartesianos, á saber:—Si el alma está en todo el cuerpo, tendrá que extenderse á la superficie del mismo, y por consiguiente constará de dimensiones, y por consiguiente, será material.—Esta objecion se funda en un engaño de la fantasía. Acostumbrados como estamos á ver los cuerpos ocupando espacio, en cuanto su superficie llena una parte proporcional del mismo, imaginamos que también el alma debe hallarse de esta propia manera en el cuerpo; pero no es así: el alma se halla en el cuerpo *como fuerza vital*, animando y vivificando todas y cada una de sus partes. Una fuerza no se divide ni comparte por el mero hecho de obrar sobre diversos puntos. Por eso Santo Tomás repite con tanta frecuencia que no ha de decirse que el cuerpo contiene al alma, sino que el alma es quien contiene al cuerpo (1).

23. Tercera objecion.—El excesivo meditar cansa al cerebro, y una vez desconcertado éste, como sucede en la enagenación mental, nuestro juicio se perturba; lo cual es claro indicio de que el alma reside en el cerebro.—Para desvanecer esta objecion, recuérdese cuánto hemos dicho, al tratar del origen de nuestro conocer, sobre que, si bien las funciones del entendimiento no han menester para ejercerse del concurso intrínseco de los órganos, necesitan al ménos del concurso extrínseco, en cuanto el alma humana, durante su union con el cuerpo, no adquiere ni aplica sus ideas sino mediante la fantasía. Esta intervencion de la fantasía, necesaria para el ejercicio de nuestra inteligencia en su presente estado, explica esa perturbacion de juicio que se sigue á las alteraciones físicas de nuestro cerebro, pues siendo éste el órgano de la fantasía, claro está que alterada su aptitud para servir como instrumento extrínseco de nuestras funciones intelectuales, naturalmente ha de alterarse el ordenado ejercicio de las mismas. Puede en efecto nuestro cerebro cansarse de resultas de un excesivo

(1) I, q. LXXV, a. 3.

meditar, por la continuada serie de fantasmas que al efecto necesita reproducir; y en cuanto á la demencia, si bien puede depender de una causa moral, lleva siempre consigo una perturbacion fisica del sistema nervioso, que se concentra en el cerebro, y á la cual sigue necesariamente la de la fantasia; tras esta perturbacion viene la del entendimiento, que no puede sin fantasmas ejercer sus funciones. Tal es la explicacion natural de los citados fenómenos psicológicos, que la fisiologia puede comprobar con otras muchas razones: en todo caso, de aquí no procede otra consecuencia sino que nuestras funciones intelectuales han menester del concurso extrínseco de los órganos.

CAPÍTULO CUARTO.

DE LAS PROPIEDADES DEL ALMA HUMANA.

ARTÍCULO I.

Que el alma humana es espiritual.

1. Conocida ya la esencia del hombre, investiguemos ahora las propiedades del alma, que por ser quien *informa* al cuerpo, constituye el compuesto denominado *hombre*. No me propongo analizar todos los atributos del alma humana, sino sólo aquellos que principalmente importa conocer bien para no errar acerca de su esencia.

2. El hombre *siente* y *entiende*: en cuanto siente, es animal; en cuanto entiende, es hombre. Lo propio para sentir que para entender, necesita de alma; pero con la notable diferencia de que el alma en el sentir, bien que lo principal, no es lo único, por cuanto ha menester del concurso de los órganos, mientras que el alma en el entender, no sólo es lo principal, sino que es el todo, dado que los órganos no toman parte alguna *intrínseca* en las funciones intelectivas, pues que el sujeto inmediato de la intelccion no es el compuesto animado, sino el alma sola. Siendo, pues, el alma humana principio sensitivo y principio inteligente, claro está que en el primer concepto, debe participar de la naturaleza de todo principio sensitivo, y que en el segundo concepto, debe participar de una manera de ser superior á la de este principio. Si el principio sensitivo es, como lo dejamos demostrado, *simple*

de suyo, con tanto mayor razon lo será en el alma del hombre, cuanto su sensibilidad es más perfecta que la de los brutos. Por consiguiente, todas las razones alegadas en pro de la simplicidad del principio sensitivo en los brutos, militan con mucho mayor fuerza en pro de la simplicidad de ese mismo principio en el hombre.

3. Pero el alma del hombre no ejerce sólo funciones dependientes del concurso intrínseco de los órganos, sino que también las ejerce que de ningún modo dependen de ese concurso intrínseco, y de aquí que, por lo tocante á estas funciones, deba estar dotada de una propiedad no comunicable al mero principio sensitivo. Pues esta propiedad que el alma humana tiene de ejercer funciones independientes de toda intrínseca intervencion de los órganos, se llama *espiritualidad*.

Consiste la espiritualidad en la aptitud que el alma tiene de *subsistir fuera del cuerpo*, ó séase en su independencia absoluta de todo cuanto es materia (1). Las demas formas inferiores del hombre no subsisten por sí mismas, en cuanto, propiamente hablando, no tienen sér en sí, sino en el compuesto humano; es decir, que si bien en sí son simples, agotan toda su eficacia en formar el compuesto, que es quien propiamente subsiste y obra. Esto es verdad aun respecto del alma de los brutos, como aparece de sus operaciones mismas, las cuales, como limitadas al mero orden sensitivo, son producto, no del alma, sino del compuesto (2). Por el contrario el alma humana, bien que en calidad de forma del cuerpo, le comunique el sér, tiene sin embargo en sí misma un sér propio y privativo, independiente del cuerpo. Pues en esta subsistencia intrínseca é independiente del cuerpo consiste la propiedad del alma del hombre llamada *espiritualidad*. Para demostrar su existencia no son menester prolijos ni laboriosos razonamientos, sino que basta tomar en cuenta la operacion específica del hombre, y aplicarla el principio general de la *Antropologia*: aquella operacion consiste en *el entender*, bien que sea por via de discurso: este principio general es que *el obrar del alma humana debe proporcionarse al sér de la misma*. Pues aplicado este principio á las operaciones del alma, tendremos que la naturaleza de los actos intelectivos debe proporcionarse á la del

(1) SANTO TOMÁS, *Qq. dispp. De spiritualibus creaturis*, a. 2.

(2) SANTO TOMÁS, 1, q. LXXV, a. 3.

sér inteligente: y es así que los actos intelectivos del alma humana no han menester de concurso alguno intrínseco de los órganos, ó en otros términos, son de todo punto independientes de la materia; luego tambien el sér del alma humana es privativo é independiente de la materia; ó en otros términos, es *espiritual*. La demostracion me parece tan palpable y concluyente, que no ha menester explanacion alguna, por lo cual pasaremos desde luego á sus lógicas aplicaciones.

4. Esta dote insigne de simplicidad y espiritualidad del alma humana fué ya negada en lo antiguo por una secta que Ciceron con justicia apellidó de *filósofos plebeyos*, y que en la historia de la filosofia lleva el oprobioso nombre de *materialismo*. No niega esta secta la realidad de los hechos intelectuales y morales, sino que, al explicar su filiacion, cree lícito prescindir de todo principio que no sea la materia pura: de aquí que miéntras la sana filosofia distingue dos órdenes de hechos, á saber, *materiales* y *espirituales*, señalando á cada cual de ellos causa propia y privativa, el materialismo, negando esa distincion, quiere que unos y otros sean hijos de la materia pura, y enseña que las impresiones causadas por los objetos exteriores en las fibras y trasmitidas por las fibras al cerebro, se convierten, mediante elaboracion que el mismo cerebro realiza con su actividad propia, en percepciones, ideas, juicios, voliciones y demas actos del alma. Esto es cuanto los materialistas han podido averiguar acerca del asunto: su teoría entera sobre los actos del alma puede compendiarse en la siguiente fórmula, á saber: el cerebro es todo, el cerebro lo hace todo. Para fundar esta conclusion, los materialistas antiguos y modernos, se apoyan en varios principios; pero todos concuerdan en el método; para todos efectivamente no hay otro método científico sino la mera observacion.

5. Siguiendo este método, más bien por instinto que por reflexion (1), los antiguos materialistas de la escuela Jónica enseñaron que el alma humana está compuesta de los mismos elementos de que aquellos filósofos presuponen resultante la naturaleza corpórea, por ellos observada: así, por ejemplo, Tales, para quien el agua fué principio universal de la naturaleza, no vió en

(1) Véase á DEGERANDO, *Hist. comp. etc.*, ed. 1, part. II, c. 12, t. III, p. 439.

el alma sino un compuesto acuoso (1): Anaxímeno la tuvo por un compuesto de aire (2); para Heráclito, que consideraba al fuego como principio universal de las cosas (3), el alma no fué más que una centella ignea. Trasplantado este grosero materialismo de la escuela Jónica á la escuela física de Elea, donde ya con aparato más sistemático le patrocinaron Leucippo y Demócrito (4), fué luego victoriosamente refutado por Sócrates, Platon y Aristóteles, lo cual sin embargo no impidió que se reprodujese en la escuela aristotélica adulterada por Dicearco (5), Aristoxeno (6) y Straton de Lampsaco (7). Pero verdaderamente hasta el siglo XVII no fué profesada esta mezquina filosofía con plena forma sistemática ni con todas sus absurdísimas conclusiones, siendo verdadero causante de esta deplorable direccion que tomó la ciencia el famoso Francisco Bacon de Verulamio, el cual con recomendar la mera observacion como método científico, inclinó los ánimos al error sensualista y materialista: de su escuela en efecto salieron el materialismo de Hobbes y el sensualismo de Locke. El primero de estos dos autores, adoptando el empirismo recomendado por Bacon, y hallándose con que la observacion no le daba noticia sino del mundo corpóreo, degradó á la filosofía llamándola *ciencia de los cuerpos* (8), mientras el segundo, asentando como axiomática la duda sobre si Dios con su Omnipotencia pudo haber conferido á la materia pensamiento, puso ya en tela de juicio

(1) CONS. ARISTOT., *De Anima*, lib. I, c. 2; *Met.*, lib. I, c. 3; y STOBEO, *Eclog. phys.*, c. 1, p. 54, ed. Heeren.

(2) CONS. PLUTARCO, *De placit. philos.*, lib. I, c. 3

(3) CONS. MACROBIO, *In somn. Scip.*, lib. I, c. XIV; PLUTARCO, *De Placitis philos.*, lib. IV, c. 3; y SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VIII, 286.

(4) CONS. ARISTÓTELES, *De Anima*, lib. I, c. 2, 4, 5, 6, 20.

(5) CONS. CICERON, *De Fin.*, lib. V, c. 19; *Tuscul.*, lib. I, c. 10, 18; PLUTARCO, *De Placit. philos.*, lib. IV, c. 2; SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII, 349. Véase DONWELL, *De Dicearcho, ejusque fragmentis*, ap. HUDSON, *Geografía vet. scriptores græci minores*, Oxonii 1698-1712.

(6) CONS. MAHNE, *Diatrib. de Aristoxeno phil. peripatetico*, Amsterdam 1793.

(7) Véase SCHLOSSER, *De Stratone Lampsaceno, et ateismo vulgo ei tributo*, Viteb. 1728.

(8) CONS. DAMIRON, *Hobbes, considéré comme metaphysicien*, *Memoires de l'Acad. de sciences mor. et polit.*, t. III, Paris 1841.

la inmaterialidad del alma (1), y abrió camino al baron de Holbach (2), á Helvecio (3), á La Mettrie (4) y otros tales de la misma estofa para convertir implícitamente en axioma inconcuso lo que el médico inglés había propuesto como problema: desde entónces el materialismo se entronizó en los dominios filosóficos, llegando á ser, digámoslo así, la herejía de moda. Batido en brecha y aherrrojado muy luego por una hueste de verdaderos filósofos tan pequeña como denodada, osó aventurar un nuevo asalto parapetándose tras la fisiología, y encomendando la partida á Bichat (5), Cabanis (6), Broussais (7), con otros cien fisiólogos de su especie, logró por desgracia conservar bastante vitalidad para imprimir aun hoy mismo en ciertos ingenios y en ciertas obras sus tendencias y tradiciones. Entre los varios sofismas difundidos por esa escuela de fisiólogos materialistas, figura en primer lugar el de que la expansion de la inteligencia dependa de las condiciones del organismo, y que esto explique porqué el recién nacido, cuyo organismo es todavía imperfecto, no raciocina ni entiende, mientras con el crecer de la edad y á medida que el cuerpo va perfeccionándose, se aumentan proporcionalmente el juicio y la reflexión, hasta que llegando al fin la decrepitud y con ella el enflaquecimiento y consunción de la *máquina* corpórea, torna la mente á enflaquecer y vacilar como la del niño. Todas estas vicisitudes valen para los materialistas modernos como otras tantas pruebas de que las llamadas operaciones del alma no son sino meros efectos del organismo, y por consiguiente que es superfluo atribuir al hombre principio alguno inmaterial, y distinto de su mera organizacion física.

(1) *Essai sur l'entendement humain*, lib. IV, c. 3, § 6.

(2) *Systeme de la nature*, Lóndres 1770.—Esta obra, que se ha atribuido á varios autores, tiene realmente por tal al baron de Holbach. Cons. el *Diction. phil.* art. *D' Holbach*, t. III, París 1847.

(3) *De l'Esprit*, París 1758.

(4) Entre otras varias obras suyas, véase *Histoire naturelle de l'ame*, La Haye 1745, y *L'Homme-Machine*, Ley de 1748.

(5) *Recherches physiologiques sur la vie et la mort etc.*

(6) *Rapport du phisique et du moral de l'homme*, Mem. II y III. Para ver cómo Cabanis retrató su materialismo, léase su *Lettre posthume á M. F. sur les causes premières, avec des notes de M. Bérard*, París 1824.

(7) *Cours de phrenologie*, París 1836; *De l'Irritation et de la Folie*, t. I, p. 262, 520, 569, 579; t. II, p. 63, 119, París 1839.

6. Verdaderamente el tal materialismo, lo propio el antiguo que el moderno, es una teoría tan absurdamente oprobiosa, que con razon los más ilustres filósofos han deseado ver extirpada hasta su memoria entre los hombres, por honor siquiera de la razon humana. Nosotros ahora, para examinar cumplidamente este monstruoso sistema, expondremos y juzgaremos su método, sus principios y sus conclusiones.

En cuanto al método, lo propio de los materialistas antiguos que de los modernos, es el empirismo, ó séase la mera observacion como instrumento científico. Pero ya ántes de ahora hemos demostrado que la observacion por sí misma, ni sola, ni auxiliada de la induccion, puede producir ciencia, ántes bien debe parar en la negacion de toda ciencia. Los materialistas, sin embargo, forzosamente tenian que adoptar ese método, como quiera que para ellos el hombre no posee facultad alguna superior á los sentidos, que son potencia meramente observativa: así los materialistas ponen al descubierto que su sistema no es sino conclusion lógica del sensualismo; y una vez hecha esta confesion, que tiene siquiera el mérito de ser leal, queda ya explicado porqué todos ellos intentan demostrar que los actos de la inteligencia pueden reducirse á los de los sentidos. Sólo que como semejante empeño es de suyo inasequible, pues los primeros de esos actos poseen caracteres demasiado palpablemente opuestos á los de los segundos, ha sucedido lo que no podia ménos, á saber: que los materialistas no han sido consecuentes á su propósito. En efecto, para reducir los actos intelectivos á los sensitivos (lo propio que éstos á los de la materia) preciso era observar ántes exacta y escrupulosamente los unos y los otros; pero como quiera que haciéndolo así, el observador no puede ménos de notar las graves diferencias que hay entre los actos citados, de aquí que su misma tarea observativa le muestre imposible el reducir los unos á los otros. Si pues los materialistas fuesen consecuentes al empeño de no usar otro instrumento científico sino la observacion, parece que deberian renunciar al principio fundamental de su sistema, consistente en reducir á un solo orden todos los actos humanos; pero léjos de esto, lo que hacen es sacrificar á este su principio el propósito de no atenerse sino á los datos deducidos de la observacion, y de esta manera, en último resultado, no logran más que fundar una ciencia quimérica y estéril, destituida cabalmente de todo apoyo en la observacion misma.

7. Si absurdo es el método de los materialistas, no lo son menos los principios con que presumen de justificar su sistema. Á dos pueden reducirse estos principios, á saber: 1.º Es posible que la materia piense; 2.º el proceso del pensamiento depende del organismo. De estos tales principios, el primero es absurdo, y el segundo no sirve á los materialistas para justificar su sistema. Pruebo lo absurdo del primer principio con la siguiente demostracion: Siendo toda facultad una derivacion natural del ser respectivo, y no cabiendo por otra parte en un mismo ser caracteres opuestos y contrarios, es imposible que un mismo ser posea facultades opuestas y contrarias: es asi que la facultad de pensar es opuesta y contraria á los atributos de la materia; luego no puede la materia poseer esa facultad. Siendo en efecto propiedad esencial de la materia la extension, y dependiendo de esta propiedad, segun lo confiesa el mismo Locke, todas las demas que á la materia competen, necesariamente de la extension habria de derivarse en la materia esa facultad de pensar. Ahora bien, basta comparar entre sí la índole de la materia y la facultad de pensar para ver desde luego la imposibilidad de semejante derivacion; pues quien dice *extension*, dice multiplicidad de partes puestas unas fuera de otras, y por consiguiente, si la facultad de pensar incumbiese á la materia, tendríamos que el pensamiento, efecto de esa facultad, habria de ser pertenencia de un sujeto múltiple; lo cual es inadmisibile por la siguiente sencillísima razon, á saber: El pensamiento, como indivisiblemente uno que es, abraza el objeto pensado todo entero, bien que no segun todo entero el modo con que sea conocible: pero esta unidad sintética del pensamiento seria imposible si el principio inteligente fuese material, porque lo contrario no podria suceder sino de uno de estos dos modos, á saber: ó que el sujeto inteligente material pensase con cada cual de sus partes (pues compuesto de partes habia de estar siendo material) una parte del objeto, ó que con cada cual de esas mismas partes pensase al objeto entero; dado el primer supuesto, ya no habria unidad en el pensamiento; y dado el segundo, tendríamos que en cada pensamiento habria tantos pensamientos totales cuantas fuesen las partes constitutivas del sujeto inteligente material; lo cual repugna á la razon y al testimonio de la conciencia. Además, para que la materia tuviese pensamiento, ó sease facultad de pensar, seria preciso, ó que Dios hubiese dado á las partes de la materia un género de union apta para que de ella re-

sultase facultad de pensar y despues pensamiento, ó que hubiese creado en la materia una facultad de pensar, distinta de las propiedades de la materia. La primera de estas hipótesis es de suyo insostenible, y la segunda prueba consigo misma lo absurdo de la duda de Locke. Digo que es insostenible la primera hipótesis, porque si la facultad de pensar pudiera ser resultado de tal ó cual determinada disposicion de partes de la materia, seguiríase de aquí la desatinada conclusion de que la materia posee, de suyo y desde el primer instante de su sér, la facultad de pensar, como posee rotundidad, figura y demas propiedades esenciales y privativas de la materia. Y digo tambien que la segunda de esas hipótesis prueba consigo misma lo absurdo de la duda de Locke, porque si la facultad de pensar es creada por Dios en la materia, y no se deriva de las propiedades de la materia misma, claro está que tambien la sustancia inteligente ha sido creada por Dios, pues no cabe que exista facultad de pensar sin que subsista la sustancia inteligente; pero si la facultad de pensar ha sido creada por Dios en una sustancia inteligente, como efectivamente lo ha sido, claro tambien está que poseyendo la sustancia inteligente, como en efecto la posee, una subsistencia propia y distinta de la de la materia, no puede esa facultad ser un *modo* de la materia, por la misma razon que no puede ser modo de la materia la sustancia á quien esa facultad pertenece (1). Por consiguiente es absurdísima la duda de Locke sobre si Dios pudo conferir pensamiento á la materia; es decir, si pudo dar á la materia una propiedad que la materia no puede tener.

8. Todas estas observaciones son tambien aplicables á refutar á los fisiólogos materialistas cuando convirtiendo en tésis la hipótesis de Locke, afirman que todos los actos vegetativos, sensitivos é intelectivos del hombre son mero resultado de una elaboracion del cerebro. ¡Como si el cerebro, que es un poco de materia, y por consiguiente, compuesto de partes unas fuera de otras, pudiera ser principio sensitivo ó inteligente! Para ver de demostrar los fisiólogos materialistas este su absurdo sistema, recurren á la dependencia que lo moral tiene de lo fisico en el hombre; pero esta dependencia no probará nunca que principio generador de las funciones vegetativas, sensitivas é intelectivas sea el cere-

(1) Véase GERDIL, *Dell' immaterialità dell' anima contra Locke*, part. II, c. 2, t. I, p. 52-53, Napoli 1853.

bro. En primer lugar, hay harta ligereza en deducir de esa dependencia la materialidad del principio sensitivo é inteligente, pues el depender una cosa de otra, prueba que tienen entre sí algún vínculo, no que sean idénticas. ¿Qué dirían los fisiólogos materialistas si yo discudiese, por ejemplo, así: la chispa de fuego que brota de un hierro candente, depende del hierro; luego la chispa es lo mismo que el hierro? (1). En segundo lugar, aun prescindiendo de esta deducción ilegítima, el depender lo moral de lo físico en el hombre, nunca probaría que uno fuese el principio de los actos privativos de cada cual de estos dos órdenes. Ciertamente, en el hombre hallamos tres especies de funciones vitales, á saber, vejetacion, sensibilidad é inteligencia: de estas tres funciones, las dos primeras no es extraño que se modifiquen al tenor de las variaciones orgánicas del cuerpo, pues siendo necesarios los órganos vejetativos para las funciones meramente vitales, y los órganos sensorios para las funciones sensitivas, claro está que todas las causas capaces de influir en la perfeccion ó imperfeccion de los órganos internos ó externos tienden naturalmente á modificar las potencias que para sus funciones necesitan de ellos. Lo propio puede decirse de las funciones intelectuales, que ciertamente, como lo acredita la experiencia, se ejercen con perfeccion proporcionada á las disposiciones del organismo; pero este género de relacion puede proceder de la natural union que el alma tiene con el cuerpo, y de la dependencia en que el entendimiento está de la fantasia, mas no destruye por cierto la energía extraordinaria con que muchas veces el entendimiento piensa y la voluntad se determina á despecho de toda la flaqueza y decrepitud imaginables del hombre físico. Hecho es este notado por los mismos fisiólogos (2), y que debería bastar él solo como

(1) Véase á REIMAR, *Doctrina sobre la razon* (en aleman) § 329 en la *Introd. á l'étude del'histoire de la philos.*, de MICH. NICOLAS, part., II, c. II, t. I, p. 117, not. (1) ed. cit.

(2) CONS, HALLER, *Elem. physiologia corp. hum.* lib. XVII, sect. 1, § 10, t. V, p. 552, y lib. XXX, sect. 2, § 22, part. II, t. VIII, p. 121, ed. 1757-1766; LORDAT, *Preuves de l'insenscence du sens intime de l'homme*, Montpellier 1845; DEVAY, *Inductions physiol. et medic. touchant la fin de l'homme et la ressurr.*, en REAUME, *Inst. sur le carême et sur les quatre fins dernières de l'homme*, p. 357-359, Paris 1851; FLOURENS, *De la vie et de l'intelligence*, 1.^{re} partie, sect. 1, c. 2-5, p. 12-24, Paris 1858; BÉCLARD, *Tr. élém. de physiologie humaine*, 11, 8, § 372, p. 941, Paris 1856, 2.^a ed.

prueba de cuán vanamente los materialistas, para sostener su absurdo empeño, recurren á la ciencia fisiológica.

9. Visto ya cuán insostenible es el materialismo en sí mismo y en los principios de que parte, dicho se está cuán absurdas tienen que ser también sus conclusiones. En efecto, si todo es materia, no hay Dios, ni causa inteligente rectora del universo, ni orden espiritual, ni objeto final alguno, ni libre albedrío, ni ley moral, ni vida eterna; nada sino fatalismo puro. Renunciemos, pues, á cuanto hay más sublime y santo en la vida; despidámonos de la religión, de la virtud, de la fe, del amor, del derecho y de la libertad. ¡Oh! semejantes conclusiones, por fortuna, son tan contrarias á la naturaleza del hombre, que los materialistas mismos las niegan y rechazan en su vida práctica (1).

ARTÍCULO II.

Que el alma del hombre es inmortal.

10. Por el don de la espiritualidad el alma del hombre se eleva sobre la del bruto cuanto lo espiritual excede en alteza á lo que sólo es inmaterial. Ahora bien, el alma del hombre, por esta su misma dote excelsa de la espiritualidad, no puede perecer con el cuerpo, sino que ha de tener una vida propia y ulterior: esta vida propia del alma humana es lo que se llama *inmortalidad*. Hé aquí la augusta verdad, eje sobre que gira toda la vida moral del hombre, pues que negada esa verdad, no solamente desaparecería del humano corazón la más dulce esperanza, sino también de la humana sociedad quedaría borrado el orden todo entero de la justicia. En efecto, si al morir el cuerpo, muriese con él todo el hombre; si la vida terrenal fuese todo para el hombre, su único bien, su exclusivo fin último, derecho tendría absolutamente ilimitado á gozar de ella y conservarla sin reconocer ley ni obligación alguna superior al interés material, y por consiguiente, en su derecho estaría no cuidándose más que de amontonar sobre sí riquezas, honores, poder, placeres, en suma, satisfacción de todo apetito sensual, contentamiento de todo género de pasiones. Si todo acaba para el hombre en este mundo, aquí sólo está su

(1) Cons. E. SCHMIDT, *Lecciones sobre la esencia de la filosofía* (en alemán) p. 205 y sigg.

felicidad suprema, y entónces todo sacrificio es absurdo, la virtud no tendrá razon de ser, pues que la virtud no consiste sino en el predominio efectivo de la razon sobre los apetitos desordenados, y no podria llamarse desordenado apetito alguno, como quiera que todos ellos se encaminarian al conseguimiento de la felicidad única, la cual consistiria en apurar durante el mayor número posible de tiempo la mayor suma posible de todo género de goces. Por el contrario, si el alma es inmortal, si el último fin del hombre no reside en esta baja tierra sino que le aguarda allende el sepulcro, entónces ya lo que á la criatura racional importa como blanco final de sus deseos y de sus actos, no es el bien vivir sino el bien morir, no el goce sino el deber, no el cuerpo sino el alma.

Tal y tan insuperable es el abismo que separa estos dos aspectos por donde puede ser mirada la vida del hombre. No es por tanto de extrañar que la Sapientísima Providencia de Dios, léjos de abandonar la solucion de este importantísimo problema á la especulacion de los filósofos, la haya grabado en la mente de los hombres, hasta el punto de que entre todas las creencias profesadas por el género humano, ninguna exista ni tan universal ni tan incommovible como la inmortalidad del alma. En todo lugar y tiempo, todos los pueblos, de todo grado de cultura, nos han dejado huella de que esperaron para el alma humana una vida ultraterrena: dicenlo sus costumbres, atestiguanlo sus ceremonias, cántanlo sus poetas, consignanlo sus historiadores, resultando de aquí comprobado que esa verdad augusta es anterior á toda filosofia, pues que la vemos profesada por pueblos en quienes la especulacion filosófica ó no existió de manera alguna, ó existió con una vida, digámoslo así, rudimentaria (1). En la cuna misma de toda nacion, la historia nos muestra ya arraigada esa creencia como un hecho inmemorial, cierto, universal y permanente. Ahora bien, todo en el órden natural tiene su ley, y ninguna ley existe en vano; y pues á la filosofia incumbe dar las razones últimas de los hechos naturales, investigar debe la de una creencia dotada de tales caractéres.

Pero ¿cabe en efecto demostrar científicamente esa creencia?

(1) Para no amontonar citas en comprobacion de una verdad tan manifestamente atestiguada por la historia de todos los pueblos, véase á ENRIQUE MARTIN, *La Vie future*, etc., c. 1-2, ed. cit.

La escuela escocesa (1), con aplicar á las ciencias especulativas y morales el método adoptado para las ciencias naturales por Bacon, niega tenazmente á la filosofía toda competencia para demostrar la inmortalidad del alma (2); pero muy al contrario y con muy justa razón lo piensan cuantos han escudriñado la impotencia del psicologismo empírico. Si la razón humana puede con científica certeza demostrar el incommovible fundamento de esta universal creencia en la vida futura del alma del hombre (3). Vamos á probarlo.

11. Hemos visto ya que el alma, por razón de su espiritualidad, tiene aptitud para poder subsistir independientemente del cuerpo, pues que si bien es forma sustancial del cuerpo mientras con él está unida, posee sin embargo una vida propia suya de que el cuerpo no participa; vida en cuya virtud tiene sér privativo y distinto del sér del cuerpo, y que como tal, puede por consiguiente subsistir y obrar independientemente del cuerpo. Ahora bien, si el alma puede subsistir independientemente del cuerpo, claro está que la disolucion del cuerpo no lleva en pos de sí la muerte del alma; muerte que seria inevitable y lógicamente necesaria si el alma fuese material como el cuerpo, ó si no pudiera subsistir sin depender del mismo; cosas ambas que implicarian negacion de la inmaterialidad, ó cuando ménos de la espiritualidad del

(1) Cons. REID, *Recherches, etc.*, c. I, sect. III, *Oeuv.*, t. I, p. 21 y sigg.; *Facultés intel.*, *Essai I*, c. 5, *Oeuv.*, t. III, p. 68 y sigg., París 1856; DUGALD-STEWART, *Esquisses de Morale, Introd.*, § II, p. 128, Bruxelles 1830; JOUFFROY, *Oeuv. de Reid*, ed. cit., Préf., t. I, p. V; *Introd. aux Fragmens de Royer-Collard*, Ad calc. *Opp. Reid*, t. III, p. 301 y sigg., ed. cit.

(2) Tambien GUIZOT (*Médit., et Etudes morales sur l'immortalité de l'ame*, Med. I, p. 101, 102, 108, 111, París 1855, 3^a ed.) se ha hecho últimamente intérprete de esta doctrina profesada en los siglos XV y XVI por la célebre escuela de Padua, sobre todo por POMPANACCIO, (*De Immortalitate animæ, Bononiæ* 1856.—Cons. RENAN, *Averroes et l'Averroïsme*, part. II, c. III, § VI, p. 283-283 y sigg., París 1852) y reproducida despues en varios de sus principios por la excesivamente tímida y circumspecta psicología de la escuela escocesa.

(3) Sobre la competencia de la filosofía para demostrar esta verdad, léase á MARTIN, *Op. cit.*, c. VI, p. 294 y sigg.; y á BAGUENAUT DU PUCHESSE, *L'immortalité, la mort et la vie*, etc., part. I, c. IV, p. 39 y sigg., París 1864, 2^a ed.

alma, pues que si el alma no es material, no puede disolverse cuando el cuerpo, en razon á no tener como él partes solubles, y si es espiritual, puede tener vida independiente de la del cuerpo. La razon porque el alma, dado que puede subsistir despues de morir el cuerpo, puede tambien existir independientemente del mismo, es manifesta: héra aquí: Considerada la vida en lo que hemos llamado su *acto segundo*, es natural efecto de una subsistencia vital; pero considerada en su *acto primo*, es el sér vital mismo en cuanto constituye principio interno de accion. Sí, pues, el alma humana, que es un viviente racional, puede subsistir sin el cuerpo y ejercer independientemente de él algunas de sus funciones vitales, claro está que puede *sobrevivirle*. ¿Y qué otra cosa es esta supervivencia del alma sino aquella condicion de la misma que denominamos *inmortalidad*? (1).

—Pero si el alma, se nos puede argüir aquí, no entiende sin fantasmas; y si este su modo de obrar es inasequible cuando esté separada del cuerpo, tendremos que al subsistir sin el cuerpo, existiria inactiva; es así que esto no puede concebirse, pues el signo cabalmente de que un sér vive es el que obre; luego el alma no puede subsistir separada del cuerpo.—Este argumento supondria en quien le hiciese que no habia comprendido bien la razon porque, en el presente estado del hombre, no puede el alma entender sin alguna prévia representacion sensible formada en la fantasia. No: esa representacion prévia no es requisito esencial y absolutamente necesario de la inteleccion, sino que lo es accidental; dura lo que dure la union del alma con el cuerpo; rota esta union, el alma empieza á existir en la condicion de las sustancias separadas, y por consiguiente á obrar como ellas de un modo más perfecto, es decir, con el entendimiento solo.

Otra prueba tendremos de la inmortalidad del alma si miramos á lo que es propio de su perfeccion. La perfeccion del alma humana, por su calidad misma de naturaleza racional, consiste en la ciencia, como complemento de la inteligencia, y en la virtud, como complemento de la voluntad: es así que tanto la ciencia como la virtud se acrecientan y depuran en proporcion de lo que se alejan del cuerpo, pues que tanto más perfecto es el saber cuanto más abstraiga de la materia y más se eleve al órden suprasensible, del propio modo que tanto más perfecto es el bien

(1) SANTO TOMÁS, *Cont. Gent. lib. II, c. 30.* (1)
 (2) SANTO TOMÁS, *Ibid. lib. II, c. 6.* (2)

obrar cuanto más domine la razón al cuerpo y más se sobreponga el espíritu á las sollicitaciones sensuales; luego término propio de la perfectibilidad progresiva del alma humana, y condición plenamente adecuada á su naturaleza racional, será aquel estado en que separada del cuerpo, con su inteligencia mire directamente lo inteligible, y con su voluntad se determine exenta ya del obstáculo de las pasiones. Y es así que hay repugnancia absoluta en que un sér reciba daño alguno, y mucho ménos que perezca con aquéllo mismo que no sólo es conforme á su natural perfeccion sino que la eleva al sumo grado; luego repugna absolutamente que el alma perezca con separarse del cuerpo (1). Por otra parte, el constitutivo de la perfeccion del alma humana es incorruptible, pues que la operacion propia del alma humana es el entender, y el entender dice relacion á lo inteligible, que es de suyo universal é incorruptible: es así que aquello que constituye la perfeccion de las cosas debe proporcionarse á lo que en las cosas mismas debe ser perfeccionado; ó en otros términos; es así que los *perfectivos* de las cosas deben proporcionarse á sus respectivos *perfectibles*; luego si incorruptible es el *perfectivo* propio del alma humana, incorruptible tiene que ser ella misma (2).

Me dices aquí que Dios podría aniquilar el alma.—Cierto: *absolutamente hablando*, Dios puede aniquilar á un sér; bastaría le retirar de él la asistencia pródiga con que le conserva el existir: en esto no cabe duda. Pero las cosas no se llaman corruptibles ó incorruptibles en cuanto dicen relacion á este absoluto poder divino, sino á la capacidad que en sí mismas tienen de ser ó no corruptibles; y además, lo que Dios, Autor de la naturaleza, hizo incorruptible al crearlo, incorruptible seguirá siendo, pues Dios á ninguna cosa quita aquello que es natural exigencia de la cosa misma, porque si de otro modo fuese, Dios se pondría en contradiccion consigo propio volcando el órden mismo puesto por su Infinita Sabiduría al contemplar eternamente las cosas creables. Y es así que, según lo hemos demostrado, las sustancias intelectivas, por su naturaleza misma, exigen el durar perpétuamente; luego, sin poner de modo alguno en duda el poder absoluto de Dios, procede concluir que, *según el órden natural*, Dios no ani-

(1) SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. II, c. 30.

(2) SANTO TOMÁS, *Ibidem*, c. 79. XXXI, p. 235.

quilará esas sustancias (1). Todo esto se hará más patente considerando algunas tendencias del alma humana, y su conexión con los atributos divinos. De aquí sacaremos algunas pruebas.

12. PRIMERA PRUEBA:—*El deseo innato de felicidad.* Ni aun los mismos escépticos niegan que existe en el hombre un deseo innato y necesario de ser plenamente feliz (2). Esta tendencia, que en el mero hecho de ser connatural al hombre, prueba haberle sido dada por el Autor mismo de la naturaleza, no puede ser ilusoria, sino antes bien debe estar ordenada para obtener plena satisfacción, mientras el hombre mismo no le ponga obstáculo: y es así que esa plena satisfacción no se logra en la vida presente, como quiera que lo deleznable y finito de los bienes terrenos, por ser cabalmente tales, no pueden contentar el humano anhelo, que tiene como objeto el bien absoluto; luego debe existir otra vida en que obteniendo el hombre plena posesión del Bien Sumo, pueda alcanzar su último fin propio. Si así no fuera; si disuelto el cuerpo, pereciese juntamente por obra de Dios el alma, tendríamos que Dios mismo la habría destinado á proseguir un término que jamas pudiese alcanzar; lo cual evidentemente es absurdo. No hay medio: ó reconocer que Dios, conforme al propio orden natural establecido por su Infinita Sabiduría, no aniquila el alma del hombre, ó admitir el absurdo supuesto de que Dios la haya destinado para un fin que no la sea dado alcanzar (3). Y no me digas que, por la propia razón, debería Dios satisfacer otros muchos anhelos del hombre que ó nunca ó rara vez satisface, como por ejemplo, el afán de riqueza, de honores, de salud corporal y otros de su misma especie; no me digas esto, pues la satisfacción de estos anhelos no es ni fin último del hombre ni medio necesario para que le alcance, y la razón porque á Dios cumple satisfacer en el hombre el ansia de felicidad sin término ni medida, consiste en que el hombre no se concibe incapacitado de obtener este género de felicidad que es su fin propio; porque si pudiera no ser capaz de obtenerla, resultaría el absurdísimo supuesto de que sólo él entre tantos otros seres del mundo, tan inferiores, había recibido de la naturaleza un fin que no le fuese dado obtener.

13. SEGUNDA PRUEBA.—*La propensión del hombre á perpetuar-*

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *lib. cit.*, c. 55.

(2) CONS. SAN AGUSTIN, *Op. Imperf. cont. Julianum*, lib. VI, 26.

(3) CONS. SANTO TOMÁS, I, q. LXXV, a. 6.

se y dejar memoria de sí. Esta propensión es común á los hombres de levantado ánimo y á los de apocados deseos, sin otra diferencia más que los primeros quieren sellar su nombre con obras de ingenio, de arte ó de valor hazañoso, mientras que los segundos no anhelan transmitir memoria de ellos á su posteridad sino en legados materiales, en la casa que fabrican, en el huertecillo que plantan y en otros objetos semejantes. Pues bien, este deseo de perpetuar su memoria sería inexplicable en el hombre sin suponerle naturalmente codicioso de ser despues de su muerte recordado y alabado; pero ¿no sería inconcebible y absurdo semejante anhelo sin la creencia en la inmortalidad del alma? ¿á qué este afán de que se nos alabase ó tuviese en memoria cuando ya fuésemos nada puro?

¿Cuál otra explicacion sino este afecto universal daríamos al religioso respeto con que en todos tiempos y lugares vemos honrarse los sepulcros y la memoria de los que han vivido? No hay pueblo, efectivamente, por lejano que esté de nosotros en tiempo y en cultura, que no haya tributado honores religiosos á sus difuntos: pruébanlo así las pompas fúnebres, los sacrificios, la veneración á los cementerios y la indignación contra los violadores de su recinto para todos los pueblos sagrado. Pues bien, compréndese la racionalidad de estas prácticas en el supuesto de que los hombres tengan por inmortal su alma; pero prescindid de esta creencia, consideradla no depositada en la conciencia universal del género humano, y todos esos piadosos oficios no son ya más que delirio ridiculo é inconcebible de una pasión absurda, pues los muertos ya no podrán agradecer las honras ni dolerse de las injurias que respectivamente se tributen á sus restos inanimados. Y no me repliques que este universal afecto de los hombres puede muy bien ser mero efecto de la ardiente fantasía de pueblos incultos; porque un afecto de suyo tan universal que se remonta á los tiempos mismos de la revelacion primitiva (1), no puede ménos de tener su raiz en la naturaleza misma del hombre. Un mero efecto de la fantasía no sería tan constante ni tan universal; porque la fantasía no es idéntica en todos los tiempos ni en todos los lugares, y si bien muchos, la mayor parte quizás de los pueblos,

(1) Cons. GUITTON, *L'homme et sa chute*, c. 6, t. I, 2, 113, 128; *ibid.*, c. 8, p. 145, 150, París 1854; y MARTIN, *Op. cit.*, part. I, c. VIII, p. 112 y sigg., ed. cit.

han podido profesar, y profesan hoy cultos fúnebres supersticiosos, ridículos, bárbaros é impíos, siempre y de todos modos, en esta misma variedad de formas de ese culto quedará como fondo la universal creencia de que aquellos séres á quienes ese culto fúnebre está consagrado, no han muerto del todo, es decir, que son inmortales (1).

14. TERCERA PRUEBA.—*La idea que todos los hombres tienen de virtud y de vicio.* Todos distinguimos de la virtud el vicio, y percibimos su mútua oposicion: todos execramos el parricidio, la violencia, la deslealtad, y todos concordemente ensalzamos la liberalidad, la sana fe, el amor filial. Pues bien; ni de la moralidad de estos respectivos actos ni de su debida sancion correspondiente, podriamos tener exacta idea sin la creencia en una vida futura. El órden de la justicia pide en efecto, que el vicio no quede sin castigo ni la virtud sin premio; es así que este órden no aparece realizado en la vida presente, que tanta virtud nos muestra oprimida y tanto vicio triunfante; luego necesariamente hay otra vida en que este ineludible órden de justicia logre perfecto cumplimiento. Y no me digas que la virtud lleva ya en sí misma el premio de dar al alma paz y reposo, así como el vicio tiene su castigo en el remordimiento, porque todo esto, si el alma no es inmortal, son palabras sin sentido. Si mi alma se extingue y aniquila conmigo, ¿qué me importan á mí el bien y el mal obrar? Para mí no habrá otro bien sumo sino gozar cuanto pueda de la vida presente, ni otro mal sumo sino perder la vida: por consiguiente, para mí no hay otra virtud sino conservar mi vida y aumentar mis goces, ni hay otro vicio sino dejar de hacer cuanto posible me sea para vivir y gozar. Es decir, que seguramente, negada la inmortalidad del alma, se trastruecan las nociones morales, y el vicio viene á ser virtud, y la virtud viene á ser vicio, y entónces, ¿qué significa eso de *paz del alma* ni de *remordimientos de conciencia*? Nada absolutamente, porque tanto la primera como los segundos presuponen esencial diferencia entre la virtud y el vicio. No, no; ¿siento paz en mi alma despues de una buena accion que quizás va á costarme la vida? ¿me punza el remordimiento despues de una accion que me consta no ha de producirme en la vida actual ni la más leve molestia? Pues esto no

(1) Cons. WALLON, *Qualis fuerit apud veteres ante Christum de anima immortalitate doctrina*, París 1837.

tiene sentido ni explicacion de ninguna especie mientras no esté yo persuadido de que hay otra vida en la cual mis buenas acciones han de recibir premio, y las malas castigo.

15. Todas estas pruebas, deducidas de los pensamientos y afectos naturales del alma del hombre, reciben plena y maravillosa confirmacion si miramos á los atributos de Dios, señaladamente su Infinita Bondad y su Justicia. Primeramente, en cuanto Dios es Bondad Infinita, no ha podido crear el alma del hombre para afligirla y atormentarla, sino para hacerla plenamente dichosa; y ciertamente, si al separarse del cuerpo el alma, la aniquilase Dios, léjos de ser Dios causa Infinitamente Buena, no seria, como blasfemando ha osado decirlo el ateo Proudhon (1), sino el más despótico *tirano y enemigo del hombre*; pues por una parte el hombre aspiraria incesante é irresistiblemente á la felicidad perfecta, y por otra se hallaria con la manifiesta verdad de que los bienes de este mundo no sirven para satisfacer ese incesante é irresistible anhelo; y por consiguiente, viviria en perpétua contradiccion con su naturaleza misma, ser monstruoso á quien Dios habria designado un fin que jamas podria alcanzar. Repugna, pues, á la Infinita Bondad de Dios que el alma no sea inmortal.

16. Pues no ménos repugna á la soberana, infalible é indefectible Justicia con que Dios mantiene el órden fundamental del universo, dando á cada cual lo que, segun su condicion y méritos le toca. Siendo tal operacion propia de la Justicia de Dios, y por otra parte, no apareciendo á nuestros ojos mortales la manifestacion de este atributo divino que mantiene entre las criaturas inteligentes el órden, restaurando do quiera la igualdad; digo más: siendo por el contrario cosa manifiesta que lo ordinario en la economia de la Divina Providencia es ofrecernos el espectáculo de inocentes oprimidos y de culpables afortunados, tendremos que si todo se limitase á la presente vida, la Justicia de Dios quedaria burlada, el órden universal quedaria truncado, y el mundo se nos ofreceria como un teatro de desórdenes dictados por Dios mismo.

En resumen: la negacion de la inmortalidad del alma, ó séase el supuesto de que el alma pueda ser aniquilada, repugna á los atributos de la Bondad y de la Justicia de Dios: es así que Dios

(1) *Systeme des contradictions économiques*, c. 8, París 1846.

nada hace contrario á ninguno de sus atributos, pues como Suprema Sabiduría que es, no puede obrar en contradiccion consigo mismo; luego el alma del hombre, ni tiene en sí misma principio de corrupcion alguna, ni es aniquilada por Dios, ó en otros términos, es inmortal.

17. ¿Pero esta inmortalidad del alma es *temporal* ó *perpétua*? Este segundo punto que debemos resolver para completar la presente investigacion, se halla implícitamente resuelto en la preinserta doctrina como un mero corolario de ella. Claro está: si el alma no puede dejar de existir, pues que ni tiene en sí misma principio alguno disolvente, ni tampoco Dios la aniquila, ningun modo hay de que pueda dejar de existir; luego posee una vida sin término; luego su inmortalidad es perpétua. Pruébese tambien con este otro raciocinio: Fin último del alma humana es alcanzar felicidad perfecta, y para eso cabalmente Dios la dotó de inmortalidad: es así que la felicidad no podria ser perfecta si su posesion tuviese término, pues que el solo temor de perderla seria un tormento tanto más grave cuanto mayor habria de ser el bien poseido; luego, no hay medio: ó admitir el absurdo supuesto de que el alma del hombre haya sido hecha para un fin que no le sea dado alcanzar, ó proclamar que su inmortalidad es sin término, es decir, perpétua.

ARTÍCULO III.

De la palingenesia, y de la metempsychosis.

18. Panteistas antiguos y modernos, partiendo todos del absurdo principio de que el alma es una emanacion ó partícula, real segun unos, aparente segun otros, de la sustancia misma de Dios, concluyeron que la inmortalidad del alma no consiste sino en perder la propia personalidad é identificarse con Dios para vivir la misma vida divina. Lo que semejante doctrina tiene de absurdamente impío, eso mismo tiene tambien de lógico, pues ciertamente, una vez admitido el fundamental axioma panteístico sobre que la sustancialidad del alma humana no es realmente distinta de la sustancialidad de Dios, ó mejor dicho, que el alma humana no es otra cosa sino Dios mismo manifestado bajo la forma sensible de hombre, lógico era proclamar que la inmortalidad del alma no consiste sino en despojarse el hombre de su existen-

cia fenomenal, y dejando totalmente de ser distinto de Dios, hacerse uno é idéntico con Dios mismo. Tal es en compendio la famosa teoría conocida bajo el nombre de *palingenesia*; teoría que, inaugurada en Oriente (1), importada despues á Grecia (2), donde sucesivamente fué profesada primero por la escuela de los Órficos y luego por la de Pitágoras (3), pasó á la de los Neoplatónicos (4), y de estos se trasmitió á los Árabes en los siglos XII y XIII (5). Renovados los delirios panteísticos en época posterior, resucitó junto con ellos la doctrina de la *palingenesia* para imprimir nuevo carácter á una flamante escuela que hoy dia mismo se perpetúa en Alemania; escuela verdaderamente bosquejada por Kant, quien habiendo comenzado, en su *Critica de la Razon pura*, por poner en duda la inmortalidad del alma (6), quiso luego afirmar este dogma en su *Critica de la Razon práctica*, pero apoyándole en bases tan deleznales como por lo visto lo era la creencia de aquel desdichado escéptico que al fin murió dudando si habria una vida futura (7). Los inmediatos sucesores de Kant, lanzándose fogosamente en la via de especulacion, no ya libre

(1) Sobre esta doctrina de los Orientales dice aquí el autor que conviene leer algunos artículos suyos que publicó con falsas iniciales por razones particulares, y bajo el titulo comun *El Misticismo y el Monaquismo*, en la Revista Religiosa intitulada *La Scienza è la Fede*, t. XLIV.—(N. del traductor.)

(2) Véase CREUZER, *Relig. de l'antig.* trad. par. Guigniaut, lib. 7, c. 3, t. III, p. 218, 219 y sigg.; París 1825-1839; DE LA NAUZE, *Mém. sur l'ancien syst. de la grande année*, en las *Mém. de l'Acad. des Inscript.*, t. XXIII; y LOBECK, *Aglaophamus*, lib. II, c. 3, *De migratione animarum*, p. 795-806.

(3) Cons. ARIST., *De Anima*, lib. 1, c. 3, p. 407, ed. Bekker; y LÆRCIO, lib. VIII, c. 1, sect. 13-14; y MEINERS, *Histoire de l'origine, des progrès et de la decadence des sciences dans la Grece*, trad. par Laveaux, t. II, p. 268-269.

(4) Cons. JULES SIMON, *Histoire de l'Ecole d'Alex.* lib. II, c. IX, t. I, p. 532 passim, ed. cit; y VACHEROT, *Hist. critique de l'Ecole d'Alex.*, part. IV, c. 5, t. III, p. 433 y sigg.

(5) Cons. RENAN, *Op. cit.*, part. I, c. II, § VIII-IX, p. 110-119.

(6) Cons. COUSIN, *Leçons sur la philosophie de Kant*, lect. IV.

(7) Cons. HASSE, *Últimos discursos de Kant*, (en aleman, p. 28-29, Koenigsberg 1804, y al mismo KANT, *Leçons de metaphysique, publiées par M. Paeltz*, trad. par Tissot, París 1843.

sino licenciosa, que abierta les dejaba su maestro, cambiaron en absoluta negacion la duda propuesta por el mismo acerca de la inmortalidad del alma. El torrente de este filosofismo demolidor no paró ni aun en el mismo Hegel que, convirtiendo en *Idea* el *yo* subjetivo de Kant, y teniendo al humano espíritu por una manifestacion del espíritu universal, ó séase la *Idea*, que adquiere en el hombre conciencia de sí propia, lógicamente hizo consistir en la conciencia de ese espíritu universal la inmortalidad del espíritu humano; de manera que, para Hegel, el hombre no entra en posesion de su personalidad hasta que adquiere conciencia de ser Dios. Así destruida de obra por aquel soñador la propia personalidad é inmortalidad del espíritu humano, que admitia de palabra (1), naturalmente sus discípulos, más atentos á la sustancia de la doctrina que á la forma exterior con que por el maestro la hallaron expuesta, definieron sin duda lo propio que él la inmortalidad del alma, pero al mismo tiempo proclamaron que la personalidad y la inmortalidad no son propiamente dotes del espíritu humano, sino del *espíritu universal*, ó séase lo que aquellos desdichados llamaron Dios, en cuanto este tal Dios adquiere conciencia de sí mismo al manifestarse bajo la forma de espíritu humano. Tal es sobre este punto la teoría fundamental de la novísima escuela hegeliana conocida con el nombre de *extrema izquierda* (2).

De la doctrina de la *palingenesia* se engendró la denominada *metempsychosis*: hé aquí cómo. Por más que los panteístas, en el mero hecho de identificar al hombre con Dios, no reconocían diferencia alguna entre el modo de ser divino y el modo de ser humano, hallan ante sí demasiado evidentes para que puedan pasarlas por alto las imperfecciones á que está sujeta la naturaleza humana, y de las cuales comprenden que no caben en el concepto del ser divino. Para salvar este tropiezo, han inventado el recurso de suponer que al separarse del cuerpo el alma huma-

(1) CONS. WILLM, *Histoire de la philosophie allemande*, sect. II, c. XIII, t. IV, p. 326-327, ed. cit.; y SAINT-RENÉ-TAILLANDIER, *Etudes sur la Révolution en Allemagne*, VI-XIII, t. I, p. 370-389, y t. II, p. 556.

(2) Los principales sectarios de esta escuela se hallarán citados por A. SAINTES, *Histoire de la vie et des ouvrages de B. Spinoza*, c. XXV-XXVI-XXVII, París 1842; y por FLOSS, *De Animorum immortalitate*, § XXII, p. 80-81 y sigg., Coloniae 1842.

na, no puede alcanzar de golpe y por ensalmo toda aquella perfeccion que al fin ha de tener cuando se identifique con Dios, y por consiguiente, que ántes de llegar á esta identificacion, necesita ir, digámoslo así, pasando por el tamiz de una série de pruebas y expiaciones, y que las jornadas de este viaje consisten en salir de un cuerpo para informar á otro. Si el alma se porta bien en el primer cuerpo donde, digámoslo así, pernocta, pasa á informar otro cuerpo mejor organizado; pero si por el contrario, durante su permanencia en la primer posada, se conduce con poco miramiento, en castigo tiene que buscar acomodo en otra peor, y si con esto no se enmienda, pára al fin en informar el cuerpo de una bestia. No más que estos ridiculos dislates contiene la tal *metempsychosis*; y sin embargo, despues de haber sido doctrina comun á todos los sistemas panteísticos de los filósofos orientales (1), fué asunto de sistemática y formal explicacion en las escuelas Pitagórica (2), Estóica (3) y Neoplatónica (4); y hoy resucitada junto con el panteismo germánico, tiene sectarios y mantenedores, entre los cuales hacen primer papel Michelet (5) y Reynaud (6).

20. Ciertamente no son menester largos ni empeñados discursos para demostrar lo irracional de estas dos teorías y su absoluta improcedencia para dar un concepto exacto de la inmortalidad del alma. Comencemos por la *palingenesia*.

21. En dos supuestos á cual más absurdo se apoya esta doctrina: 1.º que el alma humana sea de la misma sustancia que Dios; 2.º que para hacerse inmortal, tenga que perder la personalidad. El primero de estos supuestos incurre en un vicio comun á todas las teorías panteísticas, á saber, la identificacion de los contrarios; pues en efecto, dado que una é idéntica sea la sustan-

(1) Véase los citados artículos sobre *El Misticismo y el Monaquismo*.

(2) Cons. DIÓGENES LAERCIO, lib. VIII, c. 1, sect. 19, § 31-32.

(3) Véase los pasajes de los Estóicos citados por LIPSIUS, *De Physiol. Stoica*, lib. II, c. 22-23, Antuerpiæ 1610; y CRIST. TOMMASIO, *De evastione mundi stoica*, Diss. II, p. 160 y sigg., Lipsiæ 1672.

(4) Véase JULES SIMON, *Op. cit.*, loc. cit., y VACHEROT, *Op. cit.*, loc. cit.

(5) *Sobre la personalidad de Dios y la inmortalidad del alma humana*, (en alemán) Berlin 1841.

(6) *Terre et ciel*, París 1854.

cia de Dios y la del hombre, forzosamente el hombre ha de poseer todos y los mismos atributos de Dios; y hé aquí ya identificados lo Absoluto de Dios y lo contingente del hombre.—No ménos desatino es el segundo supuesto de que para hacerse inmortal el alma, haya de desnudarse de su personalidad, pues en tanto es inmortal el alma en cuanto es una sustancia racional; pero quien dice *sustancia racional*, dice *persona*, y por consiguiente en tanto el alma del hombre es inmortal en cuanto es personal, de tal manera que, suprimida la personalidad, desaparece la inmortalidad. Mejor dicho, suprimida la personalidad, desaparece la subsistencia misma, pues en tanto el alma humana se llama *persona* en cuanto es un *subsistente racional*; y por consiguiente, suprimida la subsistencia ¿qué nos queda? un puro nada, y el puro nada no puede ser inmortal, porque no puede tener atributo alguno. Hé aquí cómo los sostenedores de la *palingenesia*, en el mero hecho de suponer que para ganar inmortalidad el alma, necesita perder la personalidad, suponen en un puro nada atributos del sér, y por consiguiente identifican también contrarios tan contrarios como el sér y la nada. Si aquí me dicen los panteístas que ellos, como que no conceden al alma sino una sustancialidad meramente fenomenal, no pueden concederla tampoco inmortalidad sino previa la anulacion de esta fenomenal existencia, yo les replicaré: pues si la existencia del alma no es más que aparente, no me digais que el alma es inmortal de manera alguna, porque lo aparente, nada es, y lo que nada es, no puede tener propiedad alguna (1). Una de dos: ó el alma del hombre es subsistente, ó no lo es. ¿No lo es? pues entónces no es inmortal, porque nada es. ¿Es subsistente? pues entónces no fundeis su inmortalidad en el aniquilamiento de su subsistencia.

22. Vamos ahora con la *metempsychosis*, doctrina no ménos absurda que la *palingenesia* y no ménos improcedente para explicar la inmortalidad del alma. Mirada como una extravagancia poética, no deja de tener mérito esa invencion de llevarse al alma humana viajando de cuerpo en cuerpo hasta dejarla aposentada en un astro; pero mirada con los ojos de la sana razon esa série de trasmigraciones, se la hallará muy luego tan destituida como realmente lo está de todo fundamento sostenible.

(1) *Nullius entis nulla sunt proprietates*, dice la Escuela. (Nota del traductor).

El vicio radical de tan gratuita hipótesis consiste en que rompe toda union sustancial y real del alma con el cuerpo. Efectivamente, segun esa hipótesis, el cuerpo no es sino un lugar de expiacion para el alma; porque de lo contrario, no estaria el alma pugnando interminablemente por soltar la pesada carga de su primer cuerpo para merecer informar otro más perfecto. Pero siendo esto así, la union del alma con el cuerpo no es más que una pena, y si sólo carácter de penal tiene esa union, ya no es ni sustancial ni natural; pues oficio de la pena es reintegrar la naturaleza, y de consiguiente no puede ser una exigencia de la naturaleza misma, porque la naturaleza tiene en sí su propia perfeccion. Además, siendo el alma *por sí y esencialmente* forma del cuerpo, como en otro lugar lo dejamos demostrado, ha de tener una propension natural á estar unida con el especial cuerpo de quien es forma; y esta propension ha de durarle aun despues de separada del cuerpo, por cuanto en tal estado no es sustancia íntegra y completamente dotada de todo el sér que la es propio, como quiera que la falta el sujeto á quien está encargada de comunicar vida y sentidos (1). Ahora bien, teniendo el alma esta natural propension á vivir unida con el especial cuerpo de quien es forma sustancial, no puede ménos de ser contrario á su naturaleza el pasar á otro distinto cuerpo. Pero es el caso que aun suponiendo el cuerpo dado al alma meramente como lugar de expiacion, no por eso la teoría que combatimos dejará de ser ménos absurda ni será mas provechosa para resolver el problema que con ella intentan explicar sus defensores. Al ver éstos el cúmulo de miserias y pasiones que afectan al alma humana durante su union con el cuerpo, no supieron concebir esta union sino como una pena, ni acertaron con otro medio de restituir al alma la integridad de su naturaleza sino lanzarla en esa progresiva série de pruebas y de expiaciones que la hacen padecer saltando de cuerpo en cuerpo. Con sólo que hubiesen puesto atento y humilde oido á la voz de la Revelacion para

(1) Por eso DANTE, en su *Divina Commedia*, nos ofrece á los Bienaventurados deseosos de volver á tomar los cuerpos que dejaron en la tierra, y pone en boca de uno de ellos aquel bellissimo terceto:

«Come la carne gloriosa e santa

»Fia rivestita, la nostra persona

»Piú grata fia, per esser tutta quanta.»

PARADISO, c. XIV, v. 43-45.

aprender de ella el dogma de la prevaricación primitiva del hombre, habrían encontrado la clave para explicarse el origen de esas miserias á que durante su unión con el cuerpo está sujeta el alma, y entónces habrían visto fácilmente cómo ese quebranto se concilia con la unión natural del alma con el cuerpo; pero con prescindir de la verdad revelada, fueron cada vez envolviéndose más y más en la red de su error, y cuantas vías tentaron para desenredarse no fueron sino nuevos lazos más apretados é insolubles: ejemplo elocuentísimo por cierto, entre tantos otros como pudieran alegarse, de cuán impotente es toda filosofía que repudie todo elemento tradicional y revelado (1). No: la trasmigración de las almas no podía jamás ser medio de que expiasen y se purificasen: la razón es óbvía. Toda expiación en efecto presupone culpa que debe ser expiada; luego para que la *metempsychosis* pueda ser medio expiatorio, menester es que las almas en los estados sucesivos de su trasmigración, tengan culpas que purgar. Pero la doctrina de la *metempsychosis* no puede admitir este presupuesto sin incurrir en absurdo, y si le admite, entónces tiene que repudiarse á sí propia. Porque, vamos á ver, todo delito presupone consentimiento, adhesión de la persona delincuente al hecho criminoso: pues una de dos: ó al pasar de un cuerpo á otro va conservando el alma la conciencia de su culpa, ó la pierde. ¿La va conservando? pues entónces tiene que ir conservando también su personalidad, y de consiguiente, al pasar de un cuerpo á otro, ha de irse teniendo en todos por idéntica á sí misma: pero esto es imposible, porque como quiera que la personalidad del *yo* resulta no del alma sola ni de solo el cuerpo, sino de la unión de entrambos, no cabe sin incurrir en absurdo concebir que cuando el alma pase á informar un nuevo cuerpo, se tenga por la misma persona que era cuando informaba á otro cuerpo. Para evitar, pues, este absurdo, la doctrina que combatimos, tendrá que admitir la segunda de las hipótesis propuestas, á saber, que el alma, cuando pasa de un cuerpo á otro, pierde la conciencia de su anterior personalidad. Pero entónces resulta que ni puede concebirse su delito, ni puede justificarse su pena: porque si cada vez que el alma cambia de

(1) Sobre el influjo que en filosofía ha tenido el dogma de la prevaricación primitiva, debe leerse á CHASSAY, *Lettres sur la chute primitive*, en el periódico titulado *l'Université Catholique*, ser. 2, vol. V-VI, Paris 1848.

cuerpo, pierde la conciencia de su identidad, no puede tenerla de cómo haya obrado ántes; no puede saber, cuando está en un cuerpo, si cuando estaba en otro, obró bien ú obró mal; y si no puede tener conciencia de sus propias obras, no puede tampoco ser capaz de pena ó merecimiento ni de mal ó de bien, pues donde hay absoluta ignorancia, hay falta de consentimiento, y donde hay falta de consentimiento, no cabe accion virtuosa ni culpable. La metempsychosis, por tanto, no puede ser medio expiatorio de las culpas del hombre (1).

24. Demostrado esto, dicho queda si semejante doctrina puede avenirse con la idea verdadera sobre la inmortalidad del alma. En efecto, esa série de pruebas y de expiaciones por donde el alma va pasando en su trasmigracion, ¿tiene algun término, ó no lo tiene? ¿No lo tiene? entónces es decir que las pobres almas están condenadas al absurdo, pues han de ir pasando eternamente por pruebas expiatorias que jamas han de valerles para expiar nada. Y si al fin su trasmigracion ha de tener un término, pregunto: ¿Ha de sobrevivir el alma al último cuerpo que habite, ó no? ¿No? pues entónces no es inmortal. ¿Ha de sobrevivir? ¿Y entónces, qué será de ella? ¿cuál será la razon porque sobreviva? ¿por haber expiado ya, en el último cuerpo que habitó, cuanto expiar debia? ¿Y porqué no pudo expiarlo de buenas á primeras en el primer cuerpo que habitó? Dudas son todas éstas que ningun mantenedor antiguo ni moderno de la metempsychosis ha resuelto, y que verdaderamente esa doctrina no puede resolver jamas.

(1) Cons. JULES SIMON, *La Religion Naturelle*, part. III, c. II, p. 289-291 y sigg., ed. cit., y MARTIN, *La Vie future etc.*, part. II, c. VII, p. 296, y sigg., ed. cit.

(1) Sobre el influjo que en filosofía ha tenido el dogma de la preexistencia primitiva, debe leerse a CHASSAGNY, *Le Génie de la Philosophie primitive*, en el periódico titulado *Revue des Études Philosophiques*, tom. 2, vol. 1 - 1.ª Paris 1848.

CAPÍTULO QUINTO.

ORÍGEN DEL ALMA HUMANA.

ARTÍCULO ÚNICO.

Que el alma humana es criatura de Dios.

1. Examinado hasta aquí qué sea el alma en sí misma, en sus propiedades y en su union con el cuerpo, réstanos solamente investigar cuál sea su origen. Esta investigacion es distinta de la que versa sobre el origen del mundo: asentando, pues, desde ahora que, por las razones que luego expondremos, cuanto en el universo existe procede de la accion creadora de Dios, trataremos aquí especialmente del *modo* y del *tiempo* en que reciben el sér las almas humanas.

2. Para comprender bien la primera cuestion acerca del *modo*, deberé empezar definiendo qué es *creacion*, y distinguiéndola de la *generacion* y de la *simple produccion*. Bajo el nombre de *produccion* expresamos el concepto genérico de *eficiencia*, ó seáse acto eficiente de una causa cualquiera que da existencia á un efecto cualquiera. Cuando la causa no *produce* otro efecto sino vestir de algun nuevo accidente una sustancia que ya preexiste, esa produccion llámase meramente *modificacion*; pero si del acto productivo resultan nuevas sustancias, entónces el concepto genérico de produccion se expresa con denominaciones específicas correspondientes al vario modo en que la nueva sustancia reciba el sér. Cuando la nueva sustancia producida, sale de la nada (1), el

(1) Aquí se palpa la imperfeccion é insuficiencia del lenguaje humano. Claro está que de *la nada*, propiamente hablando, nada puede salir; pero decimos *hecho de la nada* (*ex nihilo*) aquello que ántes de existir, no tiene modo ni gérmen ni elemento *real* alguno de sér, y por consiguiente que cuando quiera que comienza á existir, pasa total y absolutamente del no sér al sér. Y como quiera que sólo en Dios hay poder para dar sér *real* á lo que ántes de existir no era sino *idealmente* en el eterno entendimiento divino, de aquí que al querer expresar á Dios como causa absoluta de toda *realidad*, digamos con impropia frase, por ejemplo, que *hizo de la nada el mundo*. Más adelante hallará el lector ampliadas en el texto mismo estas ideas. (*Nota del traductor*).

acto productivo que de la nada la saca al sér, llámase *creacion*; cuando la nueva sustancia es producida por otra y de otra distinta de ella, el acto productivo llámase *transformacion*; y por último, cuando la nueva sustancia es producida por la misma y de la misma que la produce, el acto productivo llámase *generacion*. El acto llamado *transformacion* no se aplica sino á los séres *no vivientes*, así como la *generacion* sólo es aplicable á los séres *vivientes*. La razon de esta diferencia consiste en que por la *transformacion*, la cosa transformada pierde su primitiva naturaleza y adquiere otra distinta, como por ejemplo, la madera al convertirse por la accion del fuego en ceniza, pierde su naturaleza de madera y adquiere la de ceniza; y es así que esto no puede obrarse por principio intrínseco á la sustancia transformada, pues todo sér tiende á conservar su naturaleza propia y no á perderla; luego para que haya transformacion, se necesita accion de un principio extrínseco; así, en el citado ejemplo, la madera no se convierte en ceniza sino mediante accion del fuego, ni en general tampoco un compuesto químico se transforma en otro sino mediante algun reactivo. Ahora bien, como que los séres vivientes obran siempre por un principio intrínseco, de aquí que en ellos no quepa ser producidos por via de transformacion.

3. Tampoco en los mismos séres vivientes la produccion se realiza por mera modificacion de sustancias preexistentes, porque si así fuera, el término de su produccion no seria sino un accidente y nada más; y es así que, como claramente lo atestigua la experiencia, los séres dotados de vida producen directamente nuevas sustancias: por ejemplo, la planta produce otra planta semejante en todo á ella, y sustancia tambien como ella; luego si la produccion en los séres vivientes no es por via de *transformacion* ni de mera *modificacion*, tiene que ser ó por *creacion* ó por *generacion*. Y tales son en efecto los modos de produccion de los séres vivientes.

4. Así como primero entre los vivientes que pueblan la tierra, es el hombre, así tambien su alma es el principio interno, la fuerza que vivifica su cuerpo dándole virtud de crecer, nutrirse y multiplicarse. Investigar, pues, el origen del alma del hombre equivale á investigar si es engendrada al mismo tiempo que el cuerpo, ó si es inmediata y directamente creada por Dios.

Con la mira de explicar el cómo á todos los hombres trascien- de la culpa original de nuestro primer padre, algunos filósofos

belgas han resucitado la añeja y desacreditada teoría sobre que las almas humanas son producidas por vía de generacion lo propio que los cuerpos. Pero esta teoría, conocida con el nombre de *generacionismo*, no ha merecido hoy mejor suerte que la que en lo antiguo tuvo, pues no cuenta con otros partidarios sino sus desacordados restauradores. El tal sistema en efecto es una hipótesis no sólo absurda, sino además inconducente para explicar el hecho mismo que con ella quiere explicarse, á saber: la trasmision de la culpa original á todo el género humano; trasmision que, segun los *generacionistas*, se verifica mediante la de las almas por via de generacion. Digo, en primer lugar, que esta hipótesis es inconducente para explicar la trasmision de la culpa original, porque si la razon de llevar cada cual de nosotros sobre sí este reato fuese el proceder de Adan por via generativa nuestras almas, entónces cada cual de nosotros debería llevar sobre sí, no sólo el reato de la culpa original de Adan, sino el de todas las culpas de todos nuestros antepasados; pues dado que el pecado se trasmite con el alma engendradora, la misma razon habria para que se nos trasmitiesen las culpas de cada cual de nuestros antepasados que para transmitirsenos la de nuestro primer padre. Pero esto es redondamente absurdo, porque para ser cómplice de un delito, se necesita adhesion personal á ese delito; y es así que el alma humana seria incapaz de acto alguno personal, y por consiguiente de adhesion á delito alguno, mientras no poseyese la individualidad y personalidad que de ningun modo poseeria mientras estuviese implícitamente contenida en el alma del engendradora; luego la hipótesis del generacionismo no sirve para explicar la trasmision de la culpa original á los descendientes de nuestro primer padre (1).

5. Hemos dicho, en segundo lugar, que esta hipótesis, además de improcedente para explicar el hecho en que se funda, es absurda en sí misma. Y en efecto, al recibir de nuestros padres el alma por via de generacion, habríamos de recibirla, ó del alma ó del cuerpo de nuestros padres. ¿Del cuerpo? No puede ser, porque el alma, como sustancia absolutamente inmaterial, no puede ser producida por la materia, so pena de admitir un efecto incomparablemente mayor que su causa. ¿Del alma? Tampoco, porque

(1) CONS. MARTIN, *Op. cit.*, part. II, c. IV, p. 248, ed. cit.

el alma, como sustancia que es única, indivisible, idéntica á sí misma, no podria comunicarse sino con su sér todo entero, y entónces el padre, al comunicársela al hijo, la perderia: lo cual, ademas de absurdo, es ridículo (1).

6. Si el alma del hombre no es producida por generacion, forzosamente habrá de concluirse que es criatura de Dios. En efecto, el alma del hombre es, no ya como quiera una sustancia viviente, sino elevada al más alto grado de vida entre los demas vivientes del mundo; la sustancia viviente no adquiere el sér sino engendrada de la sustancia misma que la produce, ó sacada de la nada: y es así que, segun hemos visto, el alma humana no se produce por via de generacion; luego ha sido hecha de la nada. Es así que lo hecho de la nada implica accion creadora de Dios; luego el alma es directamente criada por Dios.

7. En cuanto al tiempo en que esta creacion sucede, tengo por acertada la doctrina de los Escolásticos (2), admitida hoy por muchos fisiólogos de las universidades de Bolonia (3) y de Perugia (4), segun los cuales el alma intelectual no es criada en el cuerpo del hombre hasta que se halla debidamente dispuesto su organismo y perfeccionada su configuracion, lo cual no sucede hasta los treinta ó cuarenta dias de la concepcion del feto. Debiendo ántes que nada, enseñan esos fisiólogos, adaptarse la organizacion del cuerpo humano á la vida meramente orgánica, despues á la sensitiva, y últimamente al perfeccionamiento de los sentidos necesario para el ejercicio de la vida racional, debe entenderse que ántes de ser animado el feto por un espíritu criatura de Dios, recorre todos los grados de vida inferiores á la vida propiamente humana. Digo que me parece esta opinion plausible cuando ménos, porque de hecho, en el órden de la generacion, el sujeto que ha de recibir una forma, la va adquiriendo por grados, y no se hace capaz de poseerla íntegramente sino cuando ya se halla en las últimas necesarias disposiciones (5). De aquí naturalmente se in-

(1) CONS. SANTO TOMÁS, I, q. CXVIII, a. 2.

(2) CONS. SANTO TOMÁS, art. cit. ad 2; *ibid.*, q. LXXVI, a. 3-4.

(3) Véase á BRENTAZZOLI, *Raccoglitore Medico di Fano*, cuaderno del 15 de Mayo de 1859, p. 385.

(4) Véase VICENTE SANTI, *Della forma, genesi, corso naturale e modi dei viventi*, Saggio filosofico, p. 41.

(5) Véase SANTO TOMÁS, I, q. CXIX, a. 2.

fiere que en la formación del hombre, mientras su cuerpo no está convenientemente organizado, no es apto para recibir el alma intelectual. En el dar existencia á cada nuevo sér humano, la criatura, como instrumento ejecutor de la ordenación divina, tiene limitada su acción productora á poner en el cuerpo del hombre aquella estructura necesaria para dar albergue al término propio de la misma, que es el alma racional: allí donde concluye la acción del hombre, llega la Omnipotente eficacia del Artífice Soberano para poner remate á la obra, creando el alma é infundiéndola en el cuerpo como forma sustancial del mismo. Y como quiera que de toda forma sustancial sea propio el constituir principio solo y único de actividad en el sujeto respectivo, de aquí que el alma racional, después de infundida en el cuerpo, penetre el organismo todo entero en tal manera que se haga en él fuente única de vida. Por otra parte, como quiera que el alma racional, en su unidad indivisible, posea eficacia para ser principio, no sólo de las operaciones intelectuales sino también de las sensitivas y vegetativas, de aquí que desde el momento de unirse al cuerpo ya debidamente organizado, dejen de ser exclusivas en él la vida vegetativa y sensitiva, como lo son mientras no es criada el alma racional. De esta manera, el sucesivo progreso de la vida en el feto se concilia perfectamente con la doctrina, ya anteriormente asentada por nosotros, acerca de la unidad del principio vital en el hombre.

FIN DE LA ANTROPOLOGIA.

fere que en la formación del hombre, asígitas en cuerpo no está
 convenientemente organizado, no es apto para recibir el alma
 intelectual. En el dar existencia a esta nueva ser humano, la
 criatura, como instrumento ejecutor de la ordenación divina,
 tiene limitada su acción productora a poner en el cuerpo del
 hombre aquella estructura necesaria para dar albergue al in-
 timo propio de la misma, que es el alma racional; allí donde con-
 oye la acción del hombre; luego la Omnipotente eficacia del
 Verbo soberano para poner término a la obra, creando el alma
 o infundida en el cuerpo como forma sustancial del mismo.
 Y como quiera que de toda forma sustancial sea propio el con-
 sistent principio solo y único de actividad en el sujeto respectivo,
 de aquí que el alma racional, después de infundida en el cuerpo,
 penetre el organismo todo entero en tal manera que se haga en
 él fuente única de vital por una parte, como quiera que el alma
 racional, en su unidad indivisible, posee eficacia para ser prin-
 cipio, no sólo de las operaciones intelectuales sino también de las
 sensitivas y vegetativas, de aquí que desde el momento de unirse
 al cuerpo ya debidamente organizado, deben de ser exclusivas
 en él la vida vegetativa y sensitiva, como lo son mientras no es
 creada el alma racional. De esta manera, el sucesivo progreso de
 la vida en el feto se conculca perfectamente con la doctrina ya
 anteriormente asentada por nosotros acerca de la unidad del prin-
 cipio vital en el hombre.

FIN DE LA ANTOLOGIA

Dios y de sus divinos atributos, en el modo y dentro del límite con que á la humana razón es dado conocerlos. Tales, en efecto, son el objeto propio y la índole de la ciencia denominada Teodicea; y también *Teodicea* para distinguirla de la Teología Natural, por cuanto esta, si á Dios y sus divinos atributos, se aplica únicamente en la autoridad de la Revelación, á — como aquella otra, bien que no repuse el indispensable auxilio que la verdad misma presta para que se pueda comprender la verdad como tal, bien que no

TEODICEA.

INTRODUCCION.

Para proceder con el debido orden en esta investigación racional acerca de Dios y de los atributos de su competencia, exami-

La existencia misma del universo, el vínculo que entre sí liga á los seres del mundo como eslabones de una misma cadena, el maravilloso orden con que prosigue cada cual su fin propio, y todos conspiran á la ejecucion de un designio comun, presuponen la existencia de una mente suprema, infinitamente inteligente, que todo lo haya dispuesto con *número, peso y medida*. Pues esta mente suprema, esta Sabiduría Infinita, de quien el mundo recibe sér, orden y cuanto bueno en él se encierra, es aquel Sér á quien nombramos todos con el sacrosanto nombre de Dios. Sin este Sér excelentísimo, sin esta Causa Suprema, nctas indescribibles para la razon serian la existencia y origen del mundo, el alma del hombre y el orden universal: con gran acierto, pues, dijo Francisco Bacon de Verulamio que «si la filosofía superficial puede alejarnos de Dios, la estudiada profundamente, á Dios nos lleva.»

Siendo, pues, el mundo un efecto de esa Causa Suprema, y dependiendo de ella con dependencia necesaria, lógico y natural es que de la existencia de ese efecto se remonte el filósofo á la de esta Causa, ó en otros términos, que de la existencia del mundo arguya la existencia de Dios. Una vez ya elevado á esta region altísima, puede con la luz de su razon investigar aquellos atributos divinos que por este natural medio le sea dado conocer, y volverse luego á contemplar, como desde el pináculo de un templo, el modo en que el mundo es causado por Dios, y subsiste y realiza, bajo el poder de esta su Causa Suprema, el fin que por la misma le ha sido impuesto. De aquí que, junto con la ciencia del universo, variamente denominada segun los varios especiales objetos sobre que versee, pueda existir otra que trate de

Dios y de sus divinos atributos, en el modo y dentro del límite con que á la humana razon es dado conocerlos. Tales, en efecto, son el objeto propio y la índole de la ciencia denominada *Teodicea*, y tambien *Teologia Natural* para distinguirla de la *Teologia Revelada*, por cuanto ésta, si bien tiene igualmente como objeto propio á Dios y sus divinos atributos, se apoya *principalmente* en la autoridad de la Revelacion, miéntras aquella otra, bien que no rehuse el indispensable auxilio que la prestan las verdades reveladas, emplea sin embargo *la razon como intrínseco medio* especulativo.

Para proceder con el debido órden en esta investigacion racional acerca de Dios y de los atributos que le competen, examinaremos: 1.º qué sea Dios, considerado en sí mismo; 2.º qué sea, en calidad de Causa del universo. Á los atributos que contemplamos en Dios sin relacion alguna al mundo de quien es Causa, llámaseles *absolutos*; y á los que contemplamos en el mismo Dios en cuanto es Causa del mundo, llámaseles *relativos*. Materia propia de la *Teodicea* son, pues, Dios y sus divinos atributos absolutos y relativos.

CAPÍTULO PRIMERO.

DE DIOS, CONSIDERADO EN SÍ MISMO.

ARTÍCULO I.

Dios y el Absoluto de Hegel.

1. Siendo Dios el excelso asunto propio de la *Teodicea*, dicho se está que lo primero necesario de fijar bien en esta ciencia es el concepto exacto de Dios, tal al ménos como cabe en la limitada inteligencia del hombre. Pues la más alta idea que en la mente humana cabe formarse de Dios, es el concebirle como al Ser todo puro, es decir, subsistente en sí mismo, todo acto y *acto puro*, sin mezcla de atributo alguno *potencial* ó imperfecto. Esto es lo que el comun de los hombres, lo propio que los filósofos, entienden y significan al pronunciar la palabra *Dios*. Pero la escuela hegeliana, poseida del prurito de innovarlo todo, atribuye á esa palabra un significado que en virtud de su absurdidad é insuficiencias mismas ha conducido á los novadores hasta la negacion

de Dios. Hegel en efecto ha sustituido á la palabra *Dios* la palabra *Absoluto*; y ciertamente con esto nada inexacto habria dicho si hubiera querido significar que Dios, como *acto puro* que es, existe en virtud de su misma esencia, pues esto significa ser *Absoluto*. Pero el *Absoluto* de Hegel es un vano nombre, y no una realidad; pues con esa voz no quiere expresar este filósofo sino un principio potencial que, destituido en sí mismo de toda conciencia y personalidad, se halla por su naturaleza misma necesitado de recorrer tres períodos, ó séase *momentos*, para llenar ese vacío que en sí mismo padece. En el primero de estos *momentos* hegelianos, el *Absoluto*, ó séase *la Idea*, existe en sí, pero existe sin personalidad ni conciencia de sí propio: en el segundo *mómento*, existe en el mundo material, ó séase en la naturaleza sensible, y aquí parece que el susodicho *Absoluto* comienza á tener conciencia vaga de sí mismo, hasta que entra en el tercer momento, y entónces es cuando *manifestándose* bajo la forma de espíritu humano, adquiere plena conciencia de sí mismo, y se hace *persona*. Tres son, pues, los caractéres del *Absoluto* hegeliano, á saber: 1.º *Es en sí*, pero carece de personalidad y de conciencia de sí mismo; 2.º Esta carencia le impele necesariamente á *manifestarse* en el mundo; 3.º Pero no logra perfeccion sino cuando *se desenvuelve* plenamente en el espíritu del hombre (1).

2. Toda esta gerigonza tan pedantesca como impía, no prueba en primer lugar otra cosa sino que Hegel ignoró el verdadero concepto del *Absoluto*; pero hay además que el falso concepto sustituido por Hegel á este verdadero, no puede ménos de parar en la negacion cabalmente del *Absoluto* mismo. En efecto, bajo el nombre de *Absoluto*, no se contiene otra idea sino la de *Sér* que existiendo en virtud de su esencia misma, es todo acto, y nada es potencial. Pero el existir, lo propio de este modo que de otro cualquiera, presupone *el sér*, y el *Absoluto* de Hegel *no es*, ó en otros términos, es un puro nada. ¿Á qué se reduce en efecto el tal *Absoluto*? Pues se reduce meramente al concepto de un *sér* indeterminado, que en sí es nada; que no tiene sér ni vida ni pensamiento, sino que todo esto lo ha de ir allegando por una série de *desevolvimientos*. Es decir que en lugar de concebir Hegel al *Absoluto* como la mayor de las realidades, como la realidad máxima, no le concibe sino como la mayor de las abstracciones,

(1) *Logique subjective*, trad. par Sloman et Vallon, Paris 1824.

como al sér destituido de toda propiedad, incluso la misma de sér (1). En resúmen, el Dios de Hegel ni es luz, ni es bien, ni es sér, sino que es luz y tiniebla, bien y mal, sér y nada: pobre ciego que se empeña en decir que ve, y niega con tenacidad que exista cosa alguna fuera de aquellas sombras en qué él vaga resuelto y denodado. De esencia del Absoluto hegeliano es el *movimiento extrínseco*, ó séase la necesidad en que por su naturaleza misma está de manifestarse externamente, primero en la naturaleza sensible, y luego en el espíritu humano. Ahora bien, nada puede imaginarse más contrario á la idea del Absoluto, pues esta idea no expresa otra cosa sino la de sér que es de sí y por sí mismo, todo *en acto*, nada *en potencia*, y por consiguiente esa idea no puede contener la de cosa alguna que para ser, necesite manifestarse en algo exterior á sí misma, algo en que la sea indispensable manifestarse para adquirir perfecciones que la falten. Porque vamos á ver: esta necesidad que el Absoluto tenga de manifestarse en algo exterior á sí mismo, ó nace de su misma naturaleza, ó de alguna actividad que le sea extrínseca: ¿nace de alguna actividad que le sea extrínseca? pues entónces el Absoluto no es de sí ni por sí, sino que en su sér y en su esencia depende de algo que no es él, porque depende de esa actividad comunicada en que consiste su esencia; y en este caso el concepto que lo represente será todo lo que se quiera, ménos el concepto de el Absoluto. ¿Nace de su misma naturaleza? pues entónces tendremos que por su naturaleza misma el Absoluto no será tal sino á condicion de manifestarse en el mundo, y en ese caso, ya no será tal Absoluto, porque para éxistir, necesitará de algo exterior á sí mismo. Por otra parte, ese *desenvolvimiento, desarrollo, evolucion ó manifestation* (2), en que segun Hegel consiste la esencia del Absoluto

(1) Véase á CHALIBREO, *Evolucion histórica de la Filosofía, desde Kant hasta Hegel* (en alemán). Dresde 1843; y WADDINGTON, *Essais logiq.*, Ess. VIII, p. 434, París 1857.

(2) Vuelvo á llamar la atención de los estudiosos sobre todas estas palabras de la moderna fraseología científica, para que conocida su maligna filiación, vean de usarlas, cuando lo consideren necesario, en un sentido que no se preste á peligrosas equivocaciones. Las fórmulas panteístas han tomado más dominio del que á primera vista puede parecer, hasta en nuestro lenguaje común. Para citar aquí solo un ejemplo, nótese lo ordinario que se ha hecho expresar con la voz *humanidad* el concepto de *género humano*. (Nota del Traductor).

¿se realiza dentro, ó se realiza fuera del mismo Absoluto? ¿se realiza *fuera*? pues entónces algo más hay que el Absoluto, y en este caso se contradice á sí propio el sistema hegeliano, para el cual, fuera del Absoluto, nada hay. ¿Se realiza *dentro*? pues entónces no hay más remedio sino que el Absoluto, por obra de esa su evolucion interna,, adquiera *in actu* aquello á que tiende *in potentia*, porque este es el fin de toda evolucion ó desarrollo, á saber, el convertir en *actual* lo que preexiste *potencialmente* ó séase en gérmen; pero aquí se ofrece el tropiezo, que no sé cómo evitará la escuela hegeliana, de que lo absoluto excluye de suya toda potencialidad. Absurdos y contradicciones: eso y sólo eso es el *Absoluto* de Hegel (1).

Claramente lo vieron así los discípulos de Hegel, y por eso más lógicos y denodados que su maestro, proclamaron á banderas desplegadas el ateísmo neto, reduciendo la idea de Dios á una especie de fantasmagoría de la razon humana y á una creencia estúpida imbuida en la humana especie por la ignorancia y el despotismo. Ahí están sino, para abonar nuestro aserto, las blasfemias del hegeliano Oken que dice que el concepto de Dios no es más sino el concepto del *Gran-Nada* (2), y la fórmula brutal de Feuerbach sobre que *el hombre se crea á sí mismo, y á su Dios y la religion y el Estado* (3); y por último, ahí está Renan cuyas recientes blasfemias contra el Hijo de Dios Vivo fueron ya preludiadas con aquellas frases en que el infeliz apóstata dijo que «Dios no es más sino un añejo vocablo sin significacion alguna (4).»

(1) CONS. ANCILLON, *Essais de phil. et de litterat.*, t. I, p. 357, París 1832; NICOLAS, *Introd. á l'Etude de l'histoire de la philos.*, part. II, c. VI, a. 2, vol. 1, p. 272-273 y sigg.; BARTHOLMESS, *Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne*, lib. XII, c. 2, t. II, p. 277-278 y sigg., París 1855.

(2) *Manual de la historia de la filosofia* (en aleman) p. 4, 7, 8 y 11, 2.^a ed.

(3) *De l'essence du christianisme*, trad. Ewerbeck, *passim.*, ed. cit. CONS. BARTHOLMESS, *Op. cit.*, lib. XIII, c. 2, t. II, p. 388, 389 y sigg.

(4) CONS. CARO, *L'idée de Dieu dans jeune école*, en la *Revue Contempor.* de 30 de Junio 1857.

ARTÍCULO II.

Que en el concepto de Dios no se incluye el de su realidad objetiva.

3. Fijado ya el concepto verdadero acerca de Dios, y cotejado con la absurda y panteística abstracción á quien llama *Dios* la escuela hegeliana, examinemos ahora si en el mero concepto del sér divino se contiene la prueba de la realidad objetiva del mismo sér; ó en otros términos, si del mero concepto de la esencia de Dios debe concluirse la realidad de su existencia.

4. Hay efectivamente en la historia de la filosofía un célebre argumento con el cual se intenta resolver afirmativamente este punto, y que se conoce con el nombre de argumento *á priori*. Desde luego, ya esta denominacion peca de inexactitud, pues todo argumento *á priori*, por su misma naturaleza, tiene como punto de partida la causa primera de aquello que se trata de probar; y como quiera que del Sér divino no cabe pensarle producido por causa alguna, de aquí que sea imposible probar *á priori* la existencia de Dios (1). Pero con este ó con otro nombre, el dicho argumento ha sido empleado por muchos filósofos, á contar desde San Anselmo, verdadero autor de él (2). En efecto, San Anselmo, con la mira de demostrar que la existencia de Dios no puede ser negada sin incurrir en contradiccion, fué el primero que partiendo de la idea misma de Dios, trató de probar que la realidad de Dios se halla tan necesariamente incluida en el concepto que de ella tienen en comun todos los hombres, que es imposible negar aquella realidad sin negar este concepto. El razona-

(1) Cons. Vico, *De antiquissima Italorum sapientia*, lib. I, c. III, t. II, p. 77, ed. cit.

(2) Casi todos los biógrafos de San Anselmo y los expositores de su doctrina atribuyen á San Agustin haber sido primer inventor de esa prueba *a priori* de la existencia de Dios, que aquel Santo entendió ser de invencion suya. Pero ésta es una opinion tan difundida como redondamente falsa, segun lo he demostrado en mis artículos que con el título *Sant' Anselmo e l' Ontologismo*, publiqué en la Revista Religiosa titulada *La Scienza e la Fede*, y se hallan insertos en el tomo XXXIII, p. 347-348, año 1857.

miento del santo filósofo puede compendiarse así:—La idea de Dios es la idea del Sér mayor y más perfecto que cabe pensar; pues bien, un Sér que no puede ménos de ser concebido con estos caractéres, necesariamente tiene que ser pensado como subsistente en realidad; porque si al concepto mental de ese Sér no correspondiese real subsistencia alguna, seria un mero ente de razon (ó como dicen los modernos, seria una idea meramente subjetiva y no objetiva). Pero en esta hipótesis, tendríamos siempre que nuestra mente, despues de haber considerado esa idea del Sér perfectísimo como una mera concepcion del espíritu humano, podria pensar como posible que el término de esa idea existiese en realidad fuera de nuestra mente misma; y como quiera que una cosa que pudiese existir en realidad fuera de nuestro entendimiento, seria de suyo mayor y más excelente que si sólo en nuestra mente tuviera existencia, seguiríase de aquí que, al pensar un Sér perfectísimo como existente fuera de nuestro entendimiento, pensaríamos una cosa incomparablemente mayor que la que no tuviese otra existencia sino meramente ideal en nuestro entendimiento. Y es así que esto repugna á la idea misma del Sér perfectísimo, la cual lleva de suyo el que mayor y más perfecto Sér no quepa pensarse; luego, del solo hecho de la idea que de Dios tenemos, nace la necesidad de que Dios exista; ó en otros términos, la realidad objetiva de Dios está inclusa en el mero concepto que de ella tenemos.—

Tal es en compendio la prueba de la existencia de Dios expuesta por San Anselmo en su *Proslogio* (1). No obstante el grande y legítimo influjo que este Santo Doctor ejerció en el progreso de la filosofía escolástica, los ilustres maestros de la Edad Media, es decir, del siglo de oro de esta filosofía, todos sin más excepcion que Enrique de Gante, se mostraron poco satisfechos de la dicha prueba, y dejaron de alegarla. Reservado estaba á Descartes, no sé si el mérito ó la culpa de reproducir el argumento de San Anselmo, dándose por supuesto, segun costumbre, como inventor de él (2): creyéndole en efecto á propósito para corroborar con él

(1) Cap. 2, 3, 4.—Cons. *Liber. Apol. cont. Insipientem*, c. 1.

(2) Aun suponiendo que Descartes no hubiese leído el *Proslogio*, débese creer que muchas veces hubiera oído refutar en las escuelas el dicho argumento de San Anselmo, pues sabido es que estudió largo tiempo; bajo la direccion de los Jesuitas, en el Colegio de la Flèche,

su criterio de la evidencia subjetiva, discurrió así:—Puedese afirmar de una cosa todo cuanto se halle contenido en la idea clara y distinta de ella: es así que en la idea clara y distinta de Dios se halla contenida la de su existencia, pues que la idea de Dios expresa un Sér dotado de perfecciones infinitas, primera de las cuales no puede ménos de ser la existencia; luego de la mera idea de Dios procede inferir la de su realidad objetiva—(1). Leibnitz, aprobando y todo el racionio cartesiano, acusóle de mal construido por cuanto no pártete del principio superior que lo legitima; pues de la idea de Dios, dice Leibnitz, no se puede concluir su realidad mientras á esta idea de la realidad no se dé su verdadero fundamento, que es el probar su posibilidad: es así que la idea de la realidad de Dios sería imposible si Dios, término de esa idea, no fuese posible, pues lo que no es posible envuelve contradiccion, y lo contradictorio ni siquiera es pensable; luego para que el argumento cartesiano esté sólidamente construido, débe fundarse en la posibilidad de la existencia de Dios (2).—Dos razones alega Leibnitz, en su concepto evidentes, para demostrar esta posibilidad, á saber:—1.^a Ente perfectísimo, dice, ha de ser aquel en quien se adunen todas las perfecciones sin limitacion alguna: estas perfecciones en grado máximo han de ser una realidad ilimitada y sin carencia ó privacion alguna, y por consiguiente, nada ha de poderse negar de ella. Ahora bien, es así que imposible no puede llamarse sino á lo que implica contradiccion, ó séase pugna entre términos de afirmacion y negacion simultánea de una misma cosa bajo un mismo respecto; luego el Ente perfectísimo, que es pura afirmacion sin negacion alguna, no puede

donde consta que se enseñaba y discutia ese argumento. Cons. LEIBNITZ, *N. E.*, lib. IV, c. X, § 7, p. 375, ed. Erdmann; BAILLET, *Vie de Descartes*, t. II, p. 536-537, París 1691; y BOULLIER, *Histoire de la philos. cartésienne*, c. IV, t. 1, p. 83-84, ed. cit.

(1) *De Methodo*, 4, p. 23; *De prima philos.*, V, p. 32, *Repon.* II, p. 88; *Princip. phil.*, 1, § 14, Amsterdam 1692.

(2) *N. E.*, lib. IV, c. 10, § 7, p. 374, ed. Erdmann, *Epist. ad Hermannum Conringium*, etc., *Opp.*, p. 78, ed. cit.; *De cognitione, veritate et ideis*, *Opp.*, p. 80, ed. cit.; *De la demonstr. cartésienne de l'exist. de Dieu du P. Lami*, *Opp.*, p. 177, ed. cit.; y *Animadversiones Leibnitzi ad Cartesii principia*, Bonn, 1844. Sobre esta última obra de Leibnitz, publicada por el Dr. Guhrauer, conviene leer los eruditos artículos publicados por Cousin en el *Journal des Savants* de Agosto, Set. y Oct. de 1851.

ser contradictorio á sí mismo; luego es posible—(1). 2.^a Si Dios no fuese posible, nada sería posible, pues nada de cuanto es distinto de Dios, tiene el ser por sí mismo, y el ser que no es por sí mismo, no es posible sino á condicion de que lo sea el ser de quien depende: este ser de quien todo ser depende es Dios (2). Ahora bien, una vez pensado que Dios es posible, hay que pensarle como ser real; y hay que pensarle así, porque el concepto de la posibilidad de Dios envuelve el de Sér Absoluto, es decir, ser en quien la esencia pensada como posible, se identifican con la existencia. Y es así que el concepto de la esencia pensada como posible y como idéntica á la existencia, no puede menos de envolver la realidad objetiva de la esencia misma, porque de lo contrario el concepto respectivo no representaría la identidad de la esencia y de la existencia; luego el concepto de la posibilidad de Dios, basta para probar que Dios existe—(3). Tal es la ampliacion que da Leibnitz al argumento de San Anselmo y de Descartes sobre la existencia de Dios (4).

5. Reflexionando sobre el fondo comun á las varias formas con que pasando de San Anselmo á Descartes y de éste á Leibnitz, se ha presentado esta prueba demostrativa de la existencia de Dios, hallo en todas el vicio radical de que identifican el orden lógico y el real, el orden abstracto y el concreto. Efectivamente, á todas esas argumentaciones sirve de base comun el fundar la realidad objetiva de Dios en la necesidad lógica de pensarle, ora como á Sér perfectísimo, ora como á Sér en quien se identifican la esencia y la existencia: *necesidad lógica* digo, porque efectivamente en el citado argumento, la realidad objetiva de Dios aparece fundada en el modo con que necesariamente tenemos que concebir á Dios,

(1) *Monadologia*, § 45, p. 708, ed. cit.

(2) *De la demonst. cartesienne*, etc., p. 177, ed. cit.

(3) *Loc. cit.*—Débese aquí advertir que la censura dirigida por Leibnitz contra el argumento de Descartes, no es justa, pues ya este filósofo (en sus *Resp. ad object. primas cont. Med. met.*, p. 63) había dicho que Dios es pensable porque es posible.—Cons. BOULLIER, *Op. cit.*, c. XIX, t. II, p. 445, ed. cit.

(4) Quien desee noticias más amplias sobre cómo ha ido siendo variamente tratado este argumento desde San Anselmo hasta nuestros días, puede leer mis citados artículos en la *Scienza e la Fede*, t. cit., p. 328 y sigg.

Esto supuesto, digo que esa necesidad lógica de concebir á Dios, ora como á sér infinitamente perfecto, ora como á sér en quien la esencia se identifica con la existencia, no es suficiente fundamento de donde deba concluirse la existencia real de Dios. Ciertamente, en la mera region del pensamiento, y mientras el pensante no se ponga *en comunicacion de presente* con el objeto pensado, el término de su acto intelectual no puede ser sino meramente ideal y subjetivo, como ideal y subjetivo es el concepto que expresa ese término, por cuanto no se apoya en objeto real alguno que el sujeto pensante tenga presente en su alma. Y este es cabalmente el lado por donde peca lo que constituye el fondo comun de los argumentos anselmiano, cartesiano y leibnitziano, pues todos ellos quieren hallar en el mero pensamiento del sér absoluto, considerado independientemente de toda presencia de objeto real, la realidad objetiva del mismo sér pensado. Verdad es que el concepto de Dios envuelve el de sér mayor y más excelente que pensarse quepa, el de Sér Infinito, el de sér en quien se identifica la esencia y la existencia ¿pero existe en realidad este sér así concebido? Hé aquí lo que no podemos hallar en el mero concepto de ese mismo sér, por cuanto la *existencia ideal* que ese concepto nos ofrece, es cosa muy distinta de la existencia objetiva y real que de lo ideal queremos deducir. Y no se nos diga que sería absurdo dejar de concebir al sér absoluto con existencia ideal y real á un mismo tiempo, por cuanto implicando ya la idea de Absoluto la del sér mayor y más excelente que pensar quepa, no podemos dejar de pensar como subsistente fuera de nuestro entendimiento el mismo sér absoluto que idealmente hemos concebido, so pena de que nuestro concepto del Absoluto fuese mayor que la realidad correspondiente, lo cual sería absurdo: no se nos oponga, digo, esta dificultad, porque el mero concepto del Absoluto no expresa sino el de sér mayor y más excelente que pensarse cabe; pero si existe ó no el sér así pensado, eso no me lo dice el mero concepto que formo de él. Ni por esto se diga que al considerar yo luego á ese Absoluto como subsistente fuera de mi entendimiento, he cambiado el concepto que tengo de su esencia, sino meramente pienso entónces que ese sér á quien he concebido como el mayor y más excelente que pensar cabe, subsiste en realidad. Efectivamente, cuando yo pienso que el Absoluto subsiste fuera de mi pensamiento, no hago otra cosa sino completar con un segundo acto de mi pensamiento otro acto anterior de mi pensa-

miento mismo; pero como quiera que mi pensamiento se refiere siempre, ántes y despues de ese complemento, al sér mayor y más excelente que pensar cabe, tendremos siempre que no por concebir al Absoluto como real, formo de él un concepto mayor del que tenia miéntras le pensaba sólo como existente en mi entendimiento. Y no se me oponga que implicando la nocion de Absoluto el concepto de sér en quien la esencia y la existencia se identifican, tanto vale concebir su esencia como afirmar su existencia; no se me replique esto, porque si bien es cierto que en Dios la esencia es idéntica á la existencia, en el mero concepto de nuestra mente la esencia y la existencia no son más que ideales, y por consiguiente no podemos de ese mero concepto concluir la realidad objetiva. En otros términos, cuando nuestra mente forma el concepto de un sér que subsiste en virtud de su esencia misma, pronuncia un juicio, que se resuelve en este otro, á saber: si hay Dios, el sér en Él será idéntico á su esencia. Pero ¿existe verdaderamente este Sér en quien la esencia es uno mismo con la existencia? Eso no me lo dice el mero concepto que tengo de este Sér (1).

6. Por lo expuesto vemos que el vicio radical del argumento formulado por San Anselmo y ampliado por Descartes y Leibnitz, consiste efectivamente, como ya hemos dicho, en pasar del orden ideal y abstracto del pensamiento del sér absoluto al orden real y concreto de su objetiva subsistencia. Para evitar este vicio hay sin duda dos caminos, pero entrambos conducen á un abismo común: puédesse en efecto, ó identificar el pensamiento con el sér, ó tomar al Absoluto como objeto inmediato del pensamiento. Ciertamente, si el pensamiento fuese idéntico al sér pensado, claro está que cuanto hallásemos en aquel, podríamos aplicarlo á éste como dote suya: y no es ménos cierto que si el Absoluto fuese objeto inmediato del pensamiento humano, bastariale á éste la presencia del término pensado para tenerle por objetivo. Una y otra de estas dos vias han sido tentadas por varios filósofos modernos con el fin de purgar al argumento *a priori* de ese su radi-

(1) CONS. BUDEO, *De Atheismo et superstitione*, cum adnot. Joannis Lulofs, lib. 1, c. 5, p. 238, Lugduni Batavorum 1767; FABRICIO, *Delectus argum. pro verit. Relig. christ.*, lib. I, c. 10, p. 331, Hamburgi 1725; WERENFELS, *Judicium de arg. Cart. pro Dei existentia*, Amsterdam; y HUET, *Censura philos. cart.*, c. 4, p. 175, 4.^a ed., 1694.

cal vicio consistente en confundir lo ideal y lo real: Hegel y su escuela echaron por el primero de esos caminos, y presumieron de hallar en el argumento de San Anselmo el principio de todo su sistema, que consiste en identificar el sér y el pensamiento (1); Ubaghs y otros ontologistas tomaron el segundo camino, y tambien se preciaron de hallar en el mismo argumento una prueba irrefragable de su sistema ontológico (2).

7. Pero lo propio Hegel que Ubaghs, al querer hallar en ese argumento la raíz de sus respectivos sistemas, pecan contra la razon y contra la historia, como evidentemente se descubre á poco que se medite ese argumento mismo. Pecan contra la historia, porque para atribuir á un filósofo cualquier principio, no basta que este principio sea necesario al complemento de alguna deducción científica del mismo, sino es menester ademas que el filósofo á quien se atribuye le haya admitido en alguna manera. La esencia de la historia consiste en los hechos, en lo que ha sucedido, no en lo que habria debido suceder, pues de lo contrario, la historia no seria sino una mera especulacion. Ahora bien, que el argumento de San Anselmo, ampliado por Descartes y Leibnitz, debió partir, para estar lógicamente construido, de la identidad del pensamiento con el sér pensado, ó de la presencia de Dios como objeto inmediato del pensamiento, acabamos nosotros de decirlo; pero nada nos autoriza para creer que ninguno de esos tres sostenedores del dicho argumento partiese de ninguno de esos dos puntos, sino que todos ellos parten de la idea del Absoluto, tal como se halla en la mente, y analizando ese concepto, propónense demostrar con él que en el meró hecho de concebir á Dios, hay que concebirle como real. Al proclamar esto, incurren sin duda en el error de confundir el órden real y el órden lógico; pero este error, ni ellos le vieron, ni intentaron obviarle haciendo base de su argumento la identidad del pensamiento y del sér, ni la

(1) WILM, *Histoire de la phil. allemande*, etc.; sect I, c. VII, t. IV, p. 68-69, ed. cit.; TREDELENBURG, *Disquisiciones lógicas* (en aleman), t. I, p. 341, Berlin 1840; y CH. RÉMUSAT, *Saint Anselme de Cantorbery*, lib. II, c. V, p. 536-537, Paris 1853. Esta opinion de Hegel ha sido seguida, entre otros, por DAUB, *Theologumena*, p. 241 y sigg., Heidelbergæ 1806; por BILROTH, *De Anselmi Cantuariensis Prolog. et Monolog. Diss. critica*, p. II (not.), Lipsiæ 1832.

(2) *De la connaissance de Dieu, ou Monologue et Prologue avec ses Appendices, de Saint-Anselme*, not. DD y EE, p. 398-400, Louvain 1854.

presencia del Absoluto como objeto inmediato del pensamiento. Prueba evidentiísima de que no intentaron tal cosa, es que lo propio San Anselmo que Descartes y Leibnitz, al deducir del mero concepto de Dios su realidad objetiva, quisieron manifestamente constituir un verdadero y perfecto raciocinio: así lo repite constantemente San Anselmo, y concordemente lo reiteran Descartes y Leibnitz. Pues bien; aunque sólo implícitamente hubiera sido su ánimo fundarse en cualquiera de las dichas dos bases, identificación del pensamiento y del sér, ó presencia de lo Absoluto como objeto inmediato del pensamiento, no habrían podido constituir su raciocinio; porque de suponer lo primero, es decir, que el pensamiento sea idéntico al sér pensado, habrían hallado como forzosa deducción que el sér del Absoluto sería nuestro mismo pensamiento, y por consiguiente, que para conocer la esencia del Absoluto no se necesitaría entónces raciocinio alguno fundado en el mero concepto del Absoluto mismo, sino que quedaría afirmado el Absoluto en el acto mismo de quedarlo nuestro pensamiento. Del propio modo, si aquellos tres filósofos hubieran pensado partir del supuesto de que Dios sea objeto inmediato de conocimiento, como se lo achacan los ontologistas, habrían visto como deducción forzosa que la existencia de Dios sería entónces conocida por intuición inmediata, y por consiguiente, que para demostrarla, no era menester tampoco raciocinio alguno (1).

Dejo con esto probado mi primer aserto de que Hegel y Ubaghs, al querer legitimar sus sistemas con el argumento de San Anselmo y con las ampliaciones ulteriores de Descartes y Leibnitz, pecaron contra la historia. Para probar ahora mi aserto segundo de que también pecaron contra la razón, me limitaré á decir que el tomar un principio para completar con él una deducción científica, de nada sirve cuando el tal principio sea en sí mismo falso. Pues, bien, la identidad del sér y del pensamiento es un principio tan falso como que en él estriba cabalmente la quinta esencia del panteísmo; del panteísmo, tan victoriosamente refutado por San Anselmo (2), y tan ageno á la intención (3) de Descartes y de

(1) Acerca de esto, véanse mis artículos ántes citados.

(2) También esto lo he demostrado en algunos artículos en la citada Revista *La Science e la Fede*; tomos XXXIX y XL, con el título: *San Anselmo y el Panteísmo*.

(3) *Ageno á la intención* digo, porque si bien se hallan indudablemen-

Leibnitz. En cuanto al otro principio de la vision inmediata del Absoluto, es no ménos falso, por cuanto esa vision no está al natural alcance de la mente humana; y no es ménos cierto que ni Descartes ni Leibnitz, ni mucho ménos San Anselmo, admitieron semejante teoría. De todo lo cual concluimos que la interpretacion dada respectivamente por Hegel y Ubaghs al argumento del *Proslogio*, es históricamente falsa, y científicamente, agrava en vez de corregirlo el vicio del mismo argumento.

ARTÍCULO III.

Pruebas de la existencia de Dios.

8. Si la existencia de Dios no puede ser directamente demostrada por el mero concepto que de Dios tenemos, ni puede tampoco ser conocida por vision inmediata y directa, como suponen los ontólogos, claro está que esa demostracion ha de fundarse en la existencia de *los efectos* de Dios. Y como quiera que todo argumento en que la existencia de una causa se prueba por la existencia de sus efectos, llámase argumento *a posteriori*, de aquí que esta sola clase de argumentacion admitamos nosotros para probar la existencia de Dios.

9. Por más que á la conciencia y al comun sentido del género humano repugne, existe en los anales de la filosofia un sistema fundado sobre la negacion de la existencia de Dios: llámase á este sistema *ateismo* (1), y á sus sectarios *ateos*, de entre los cuales denominase *positivos* á los que niegan directamente que exista sér alguno supremo y divino, y *negativos* á los que se limitan á decir que ignoran si tal Sér existe. Subdividense los ateos positivos en *teóricos* y *prácticos*: los primeros profesan como doctrina filosófica el impío absurdo de que no hay Dios; los segundos viven

te en Descartes y Leibnitz principios que conducen al panteísmo, no es ménos cierto que ninguno de los dos profesó deliberadamente este absurdo sistema.

(1) Sistema opuesto al *ateismo* es el *Teísmo*, que proclama la existencia de Dios. Diferénciase de uno y otro de estos dos sistemas el *Deísmo* en que, si bien admite la existencia de Dios, niega, junto con toda religion sobrenatural, el dogma de la Providencia, los milagros y otras verdades.

realmente como si no le hubiese. No es mi ánimo trazar aquí la historia del ateísmo (1), ni mucho ménos consignar sus causas (2); tampoco me parece necesario debatir la cuestion sobre si hay ó puede haber ateos *teóricos* y *negativos*, pues en cuanto á los *prácticos*, desgraciadamente la experiencia nos enseña con harta claridad que los hay: debo, sí, decir para honra y consuelo de la especie humana, que el comun sentir de los habitantes de nuestro globo, expiorado ya hoy dia punto ménos que palmo á palmo, las noticias recogidas acerca de las costumbres, creencias y prácticas de los pueblos aun más rudos y más apartados del contacto de toda civilizacion, prueban con incontrastable evidencia que aquella República de ateos forjada por el famoso Bayle no es más que una de tantas utopias antihistóricas como el siglo pasado dejó en herencia al presente (3). Es cierto sin embargo, por desgracia, que en todos tiempos han existido algunos pocos hombres de tan extravagante ingenio como dañada índole, que se han jactado de aniquilar en la mente y el corazon de los demas hombres toda idea y todo temor de Dios; sobre todo, desde el principio de esto que se llama *filosofía moderna*, y señaladamente desde que las ciencias naturales quisieron monopolizar el imperio del humano saber, algunos naturalistas de valer muy escaso, profesando en filosofía un materialismo abyecto, quisieron legitimar el ateísmo con aquel mismo estudio de la naturaleza en que los sábios más verdaderamente dignos de este nombre hallaron razones incontrastables para consolidar sus creencias. De aquí surgió aquella turba de ateos franceses é ingleses que al principio diferentes de los deístas, acabaron por confundirse con ellos (4).

Cuando el materialismo dejó de estar en boga, y comenzó el moderno panteísmo sus hazañas, volvió á salir en pos de él, y como consecuencia lógica, el ateísmo. En vano Spinoza y aun Hegel hacen desesperados esfuerzos para conciliar sus respectivos sistemas con el *teísmo* puro, en vano: sus discípulos, más lógicos

(1) Sobre esto véase á BUDDRO, *Theses theolog. de atheismo et superstitione*, lib. I, c. I, ed. cit.; y *De Spinozismo ante Spinozam, Analect. hist. phil.* p. 309, Halæ Saxonum 1706.

(2) Cons. SAMUEL CLARKE, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, c. 1, *Oeuv. phil.*, ed. A. Jacques, París 1847.

(3) Véase HALBI, *Précis de Géographie*, p. 63, 965, 1151, París 1844.

(4) Véase CHASSAY, *Le Christ et l'Évangile*, p. 1-72, París 1848.

ó más audaces, no pararon hasta dar en aquel ateísmo neto y claro cuyo germen estaba en la doctrina de los maestros. Aquel Dios de Spinoza, tan contradictorio como quien es á un mismo tiempo *espíritu y materia*; aquel *Absoluto* de Hegel, que va buscando en el espíritu del hombre la conciencia y la personalidad, no podían ménos de parar en que los espinosistas más lógicos desecharan por absurdo el Dios de su maestro, y los hegelianos más intrépidos hicieran de Dios una vana imagen, y un mero producto de la razón humana. Tal es en efecto la fórmula definitiva de la flamante escuela de Hegel (1), cuyo postrer retoño parece ser el tristemente célebre Ernesto Renan que, junto con su antecesor Augusto Comte, se ha dado á ver de fundar en el ateísmo la ciencia y la religión del siglo XIX.

10. El ateísmo, que unos profesan y otros afectan profesar llevados del mísero prurito de pasar por *espíritus fuertes*, es el más ilógico de los sistemas, y el más depresivo de la razón humana; su triunfo sería la muerte del pensamiento y de la sociedad: del *pensamiento*, porque el ateo, para ser consecuente á su propia doctrina, no hallando explicación de la existencia del alma humana ni de la del mundo sensible, tiene forzosamente que sepultarse en el más absoluto escepticismo; y de la *sociedad*, porque no cabiendo en el sistema ateístico ni vida futura ni Justo Juez premiado de buenos y castigador de malos, forzosamente ha de pararse en dar como base al orden social lo que de todo punto le destruye, es decir, la *anarquía*, el *no-gobierno*, la carencia de toda autoridad. Por esto cabalmente, no se hallará nación alguna civilizada en que el ateísmo haya dejado de tenerse por un crimen contra el orden público y como una subversión de la sociedad, pues que sociedad sin Dios es fábrica en la arena.

Vamos, por tanto á demostrar toda la irracionalidad que semejante sistema encierra, y al efecto fundaremos la prueba de la existencia de Dios en tres argumentos comunmente usados por las escuelas, á saber: el argumento *metafísico*, el *físico* y el *moral*.

11. ARGUMENTO METAFÍSICO. Consiste en probar la existencia

(1) Sobre los impíos antojos de esta escuela, véase á AMAND SAINTES, *Op. cit.*, c. XXVI, p. 346 y sigg. ed. cit.; WILLM, *Op. cit.*, sect. 2, c. XIII, vol. IV. p. 338, 339 y sigg., y SAISSET, *Essai de philosophie religieuse*, part. I, Etud. III-VII, y part. 2, Medit. IV, París 1859.

de Dios por la *contingencia*, *mutabilidad* y *limitacion* de los seres del mundo. De entre estos tres aspectos por donde los filósofos cristianos han considerado la índole esencial de las criaturas, nosotros no expondremos sino el primero, por ser fundamento de todas las demas condiciones de los seres criados.

Existe el alma humana ; existe el mundo sensible : estos dos hechos son de todo punto incuestionables , y el escepticismo absoluto , que los niega , no tiene derecho á vivir , porque es esencialmente contradictorio. Pues ahora digo , que ni el alma ni el mundo sensible podrian existir sin que existiese Dios. A todos en efecto nos dice la experiencia que tanto el alma como los objetos que nos rodean , han tenido comienzo. Ahora bien : ¿de dónde les ha venido el comenzar á ser? No hay más que tres respuestas posibles : ó les ha venido de sí propios , de su propia accion , ó de la nada , ó de una causa distinta de ellos mismos. ¿Les ha venido de sí propios? Esta hipótesis no cabe : un sér no puede decirse que comienza á existir en virtud de accion suya propia , porque el obrar presupone el sér , y de consiguiente , decir eso equivaldria al absurdo de decir que un sér comienza á ser ántes de ser. ¿Han comenzado á ser por obra de la nada? Tambien esto es absurdo : la nada , nada obra , porque el obrar presupone el sér. Si pues ni de sí mismos ni de la nada han recibido el comienzo de su existencia el alma y los seres sensibles , no resta otra hipótesis sino que le han recibido de una causa distinta de ellos. Y si de esa causa han recibido el sér , esa causa es su razon de ser , y por consiguiente su existencia es de naturaleza *contingente* , ó séase , necesitan de una causa que les dé el sér. Ahora preguntamos : esa causa que les da el sér ¿es contingente tambien , ó no? Si lo es , ella misma está necesitada de otra causa superior que la dé el sér ; pero sobre esta otra causa habrá que hacer la misma pregunta , y la misma despues sobre la causa de esta causa , y así sucesivamente ; de manera que no hay medio , ó admitir un proceso indefinido de causas contingentes , ó llegar á una que no lo sea , es decir , que exista por sí misma , que de ninguna otra haya recibido el sér. Pues bien , esta causa que por sí misma existe , y que con su accion ha dado el sér á todo cuanto le tiene , no puede ser contingente ; luego ella es el *sér necesario* , ó en otros términos , ella es el sér que existe por sí mismo , y cuya existencia no cabe dejar de presuponer. Y es así que esta causa , única necesaria y necesariamente única , como despues lo demostraremos , no cabe

que sea otra sino el sér *todo acto y acto puro*, en el cual nada haya *potencial*; es así que este Sér no es otro sino Dios; luego la existencia del mundo, sér contingente, prueba la existencia de Dios, sér necesario. En resúmen: no se da efecto sin causa: causa del mundo es Dios; luego si el mundo existe, como realmente existe, por fuerza existe Dios, que es su causa.

12. Aquí arguye Kant:—Que lo contingente presupone un sér necesario, es un juicio sintético *à priori*, y como tal, impropio para probar la realidad objetiva. En efecto, *sintético à priori* es un juicio cuando consta de un término, que ni se halla en el análisis del otro, ni se descubre por medio de observacion: es así que en el juicio en que expresamos que *si existe el sér contingente, debe existir el necesario*, es manifiesto que el sér necesario ni se incluye en la idea del sér contingente, ni se nos muestra por medio de observacion; luego ese juicio es *sintético à priori*; luego con él no se puede probar la realidad objetiva de Dios.—

Quien adujese esta argumentacion de Kant, mostraria tener muy mala idea de la perspicacia de su adversario. En efecto, ese juicio á que Kant se refiere, no es, como él dice, *sintético à priori*, sino *analítico* de todo punto. Prueba. *Contingente* significa tanto como sér que no tiene en sí mismo la razon de su propia existencia: pero ¿qué otra cosa es un sér que no tiene en sí mismo la razon de su propia existencia sino *un efecto*? Luego el juicio con que expresamos que el sér contingente presupone el sér necesario, equivale á este otro; á saber: *el efecto presupone la causa*: luego es juicio analítico, porque analítico es el principio de causalidad en que se funda. Por otra parte, como quiera que la existencia de lo contingente sea *un hecho*, y como tal, del dominio de la observacion, claro está que el sér necesario, por virtud de cuya accion ha de comenzar á existir el sér contingente, no es, como á Kant se le antoja, un mero *ideal* de que la razon se sirve para reducir á unidad la multiplicidad de los objetos sensibles; sino que es realidad suprema, causa de todas las realidades contingentes.

13. Otra dificultad se nos puede oponer aquí con Hegel, á saber:—Cuando de la existencia del mundo concluimos la existencia de Dios, no hacemos en resúmen otra cosa sino dar como razon de la existencia de Dios la existencia del mundo; y por consecuencia, en vez de probar que lo contingente existe por el sér necesario, lo que probamos es que el sér necesario existe por-

que existe el contingente; ó en otros términos, ponemos en el sér contingente la razon del sér necesario.—

Esta dificultad nace de confundir el órden lógico y el órden real, que es el vicio radical de todo el hegelianismo. Ciertamente, si el órden lógico fuese idéntico al órden real, forzosamente lo que fuese principio en el órden del conocer, tendria que ser tambien lo primero en el órden de la realidad, y por consiguiente, cuando quiera que lo primero conocido fuese no la causa sino el efecto, habria que tener el efecto por primero en el órden del sér; y en este caso, ciertamente de ningun efecto podriamos inferir la causa, sopena de tener el efecto mismo por causa de su causa, lo cual es absurdo. Pero como el supuesto es falso; como una cosa es el órden lógico y otra el órden real, claro está que no siempre lo que es primero en el conocer, es primero en el sér. Así, pues, cuando yo digo:—existe el mundo, luego existe Dios,—no hago otra cosa sino partir del mundo como de primer objeto que conozco, y luego, vista la imposibilidad de que el mundo exista sin que exista Dios, concluyo proclamando la existencia de Dios, como condicion indispensable de la existencia del mundo. Con esto, léjos de poner al Sér *Condicionado* por causa del *Incondicionado*, no hago otra cosa sino lo contrario exactamente: pongo al segundo como causa del primero. Con un ejemplo lo aclararemos; digo yo:—El hijo existe; sin padre no puede haber hijo; luego existe el padre.—¿Se me podrá decir aquí que, pues de la existencia del hijo concluyo la del padre, pongo como causa del padre al hijo? No: al contrario, mi conclusion es tan procedente como que en ella se incluye el ser el padre causa de la existencia del hijo. Pues éste y no otro es el procedimiento que se sigue al demostrar con la existencia del mundo la existencia de Dios.

14. ¿Pero no cabria suponer una série infinita de séres contingentes, productores los unos de los otros, sin necesidad de recurrir al supuesto de un sér absoluto, causa necesaria de todos?—No: no cabe semejante supuesto, porque es redondamente absurdo. Quien dice *sér contingente*, dice *efecto*, y por consecuencia, suponer una série infinita de contingentes, equivaldria á suponer una série infinita de efectos sin causa, lo cual es absurdo. ¿Me dices que por el hecho mismo de ser *infinita* esa série, no exige que exista un primer sér necesario de quien dependa? Pero ¿no ves que al multiplicar así los séres contingentes, no haces otra cosa sino multiplicar *efectos*, y por consiguiente, acrecentar la

necesidad de que exista un sér que no recibéndole de otro alguno, sea causa primera de todos los séres contingentes, es decir, de todos los que necesitan recibir el sér?

15. ARGUMENTO FÍSICO, ó séase TELEOLÓGICO.—Al argumento metafísico, que de la contingencia, mutabilidad y limitación de los séres del mundo concluye irrefutablemente la existencia de Dios como causa productiva de todos ellos, júntase otro argumento que del orden existente en el mundo concluye la existencia de Dios como causa *ordenadora*. Este segundo argumento, que es el llamado *físico* ó *teleológico*, fué de uso comun á filósofos gentiles (1) y cristianos (2), no sólo por su intrínseca fuerza, sino por su mayor facilidad é idoneidad para convencer y persuadir á las inteligencias más rudas: héle aquí sucintamente formulado:— Existe reinando en el mundo un orden: dícelo así la armoniosa trabazon de operaciones que se advierte entre los séres de más diversa índole (*nexo cósmico*): dícelo no ménos la subordinacion de los respectivos fines especiales de tan diversas clases de séres á un fin único y supramundano (*nexo teleológico*). Ahora bien, *el orden es un efecto*, que presupone respectiva causa ordenadora; luego forzosamente existe una causa ordenadora del mundo.

Sigamos discurrendo sobre este racionio fundamental. La causa ordenadora del mundo, ó reside en la série misma de los séres ordenados, ó reside fuera de esa série: no hay otro supuesto posible. ¿Reside en la série misma de los séres ordenados? Entónces será ella misma una causa ordenada, no ordenadora. Luego forzosamente reside fuera de esa série. Pues bien, ahora digo que esta causa ordenadora, que no está comprendida en la série misma de los séres ordenados, no puede ser otra sino Dios. Prueba.— Si la causa ordenadora residiese fuera de la série misma de séres ordenados, habria de tener naturaleza diversa de ellos, porque si no la tuviera, entraria en la série de ellos: es así que los séres del mundo comprendidos en esa ordenada série, tienen naturaleza contingente, y que lo diverso de lo contingente es lo necesario; luego solo el Sér necesario, es decir, Dios, puede ser causa ordenadora del mundo.—Otra prueba.—En tanto puede concebirse la

(1) Véase PLATON, *De Leg.*, lib. X, y á CICERON, *De Nat. Deor.*, lib. II, c. 5-6.

(2) CONS. PETAVIO, *Theol. dogmat.*, lib. I, c. 1, y GINOULHIAC, *Histoire du dogme catholique*, lib. I, c. 3, t. I, p. 9, 10 y sigg., París 1852.

subsistencia del orden en el mundo en cuanto cada sér del mundo tenga asignado un fin propio, y todos un fin único y supremo al cual conspiran en comun. Ahora bien, como quiera que el fin de toda causa, en calidad de natural complemento que es de su sér, no puede haberle sido impuesto sino por quien sea causa de este su sér mismo, claro está que esa finalidad con que aparecen subordinados los séres del mundo, no puede provenirles sino de quien sea causa del sér que tienen: es así que la causa de los séres del mundo es Dios; luego Dios es también causa del orden que en ellos reina: Dios no podría ser causa de este orden del mundo si no existiera; luego el orden del mundo prueba la existencia de Dios.

16. Sálenos aquí al paso una añeja objecion, fundada en el hecho de la *existencia del mal*: el mal, se dice, es *desorden*; luego no es verdad la existencia del orden en el mundo; luego no puede ese supuesto orden servir de base para probar la existencia de Dios.—Ya trataremos expresamente en su lugar oportuno esta materia, y demostraremos lo incontrastable de aquel famoso argumento del gran San Agustin, á saber: *el mal existe; luego existe Dios*. Por ahora nos limitamos á indicar que para ser valedera esa objecion, se necesitaria que el mal existente en el mundo fuera en sí mismo de tal naturaleza que aniquilase todo orden; pero mientras veamos el orden en cualquier parte del mundo, esa sola parte ordenada basta para que de ella concluyamos la existencia de Dios como suprema causa ordenadora. Además al elevarnos á considerar á Dios como causa ordenadora del mundo, la razon nos dice que aun allí mismo donde creemos hallar desorden, reina en realidad un orden que nosotros no vemos porque no alcanzamos con nuestra mente limitada ni los fines especiales de todos los séres, ni el enlace de esos especiales fines respectivos con el fin supremo del mundo. Esto sin contar con que de hecho, la mayor parte de los séres del mundo nos ofrece el espectáculo del orden, y aun en cada parte mínima de ellos hallamos tan maravillosa trabazon de operaciones y de efectos, que sola ella puede y debe servirnos como prueba de la existencia de Dios.

17. ARGUMENTO MORAL.—Llámase así á la prueba de la existencia de Dios, fundada en la universalidad y constancia con que el género humano profesa esta creencia. Y ciertamente, cuando quiera que los argumentos especulativos de una verdad se hallan, por decirlo así, encarnados y dominantes en la conciencia de los

hombres de todo lugar y tiempo, no pueden ménos de forzar el asentimiento hasta del escéptico más tenaz. Pues bien, no hay verdad más universal, más constante ni más explícitamente profesada por el género humano que la existencia de Dios. Si miramos á las más antiguas escuelas filosóficas, vémoslas todas nacer de la religion y del sacerdocio: prueba evidente de que sus fundadores creyeron en un Sér Supremo (1). Los Bracmanes en la India, y los Druidas en la Escandinavia, eran á un mismo tiempo ministros del culto y gobernadores de la sociedad (2). La historia de todos los pueblos paganos les da por cuna siempre un período mitológico en que aparecen los hombres confundidos con los Dioses en todo el tenor de su vida individual, doméstica y política: despojemos de su parte mística y fabulosa esas narraciones primitivas, y en todas, aun en las de los pueblos más remotos é incultos, se hallará como fondo comun de verdad la universal creencia en un Sér Supremo, autor del mundo y origen del hombre (3). Ahora bien, este consentimiento tan universal, tan constante, tan uno en medio de su variedad misma, no puede ser, no es creacion del hombre, ni invento de sacerdotes ó de príncipes, sino indubitable ley de la naturaleza. No es creacion del hombre, pues que ni tiempo ni lugar pueden señalarse en que haya tenido comienzo: no puede señalársele tiempo, por cuanto los más antiguos monumentos de la tradicion primitiva, todos comienzan presentándonos el mundo como originado de Dios; y no puede señalársele tampoco lugar, porque si se pudiera, naturalmente á medida que nos fuésemos aproximando á la cuna del género humano, iríamos hallando más visibles y patentes las huellas del ateismo; pero cabalmente sucede todo lo contrario, pues si algo inconcuso aparece de

(1) CONS. SCHLEGEL, *Filosofía de la Historia* (en aleman) lec. V; ROHRBACHER, *Histoire Universelle de l'Eglise*, lib. II; WINDSCHMANN, *Filosofía del progreso en la Historia* (en aleman) t. I, *passim*. Bona 1827, y RIAMBOURG, *Rationclisme et tradition, Oeuv. phil.*, t. III, París 1837.

(2) CONS. SAINT-CROIX, *Recherches historiques et critiques sur les mystères du paganisme*, 2.º ed. revue et corrigée par Sylvestre de Sacy, part. I, sect. V, t. I, y *passim*, París 1817; y GASP. D'ANSE DE VILLOISON, *De triplici theologia, mystertisque veterum*, t. III, ad calc. *Op. cit.* de BAR. DE SAINT-CROIX, t. II, ed. cit.

(3) Véase el PLUTARCO, ó el PSEUDO-PLUTARCO, *Adv. Colot.* y á BRENNNA, *De generis humani consensu in divinitate aliqua agnoscenda*, Florentiæ 1773.

la historia, de la cronología, de los idiomas, de los monumentos, artes y costumbres de los antiguos pueblos, es que mientras más nos acercamos al Asia, indudable residencia primitiva del hombre, más explícitamente profesada encontramos la creencia en Dios. Mucho ménos todavía cabe tener esta creencia por un invento de sacerdotes ó de príncipes: no de los sacerdotes, porque su cargo mismó, su magisterio y ministerio sacerdotal mismos suponen ya previa creencia en Dios: y no de los príncipes tampoco, porque ninguna autoridad habrían recavado para sus leyes con fingirse amigos ó protegidos de seres sobrehumanos si el pueblo á quien dirigiesen esta ficcion, no hubiera ya sido crédulo y supersticioso. ¿De qué le hubiera servido, por ejemplo, á Numa Pompilio el darse por comensal de la Ninfa Egeria, si ya de ántes el pueblo romano no hubiese venerado profundamente á los Dioses? ¿Diráse, por último, con el impío Lucrecio (1), que la fábula del Júpiter Tonante nació del miedo de los hombres? Tampoco: al contrario, lo que el impío dice cuando quiere engañar su justo miedo, es que no hay Dios. El temor no crea Dioses, sino que los supone.

ARTÍCULO IV.

Que Dios es uno.

18. No puede haber sino un solo Dios. Verdad es ésta tan lógicamente derivada del concepto mismo de Dios, que no hay ya filósofo capaz de negarla ó de ponerla en duda. Pero la antigua filosofía nos ofrece acerca de este punto dos sistemas igualmente erróneos: á saber: el *politeísmo* y el *dualismo*, ó seáse *maniqueísmo*.

El *politeísmo* admite una generacion de Dioses constituidos á manera de hombres en tribus y familias bajo un tronco común. El *dualismo*, ó *maniqueísmo*, enseña que hay dos principios, uno bueno, principio del bien, otro malo, principio del mal. Verdaderamente ya hoy estas dos supersticiones son tan extrañas á la region especulativa de los filósofos como á las creencias de los pueblos; mas no por esto debemos eximirnos de combatir esos vetustos errores que la humana flaqueza pudiera reproducir en el día mé-

(1) *De Rerum natura*, lib. VI, v. 40 y sigg.

nos pensado. Refutarémoslos pues, aduciendo las sólidas é incontrastables razones que demuestran la unidad de Dios.

19. Dios, como Sér Absoluto, subsiste por su esencia misma, y de aquí que en Dios la subsistencia sea idéntica á la esencia, como la individualidad lo es á su naturaleza; y es así que la individualidad es un atributo incomunicable, segun ya su mismo concepto lo dice; luego la naturaleza de Dios no es comunicable á otro sér alguno; luego Dios es uno solo (1). Efectivamente, mientras en un sér la subsistencia y la individualidad no se identifiquen con la esencia, cabe concebir cómo varios individuos, entre sí distintos, puedan poseer una misma naturaleza: pero si damos con un sér en quien la subsistencia y la individualidad sean uno mismo con su naturaleza, claro está que ese sér no puede ser sino uno solo por cuanto la individualidad es incomunicable. Pues tal es Dios, en quien efectivamente la esencia es uno mismo con la subsistencia y con la individualidad.

Pruébese tambien la unidad de Dios por los absurdos que de negarla se siguen. En efecto, supuesta la existencia de varios Dioses, habria que investigar si estaban dotados de perfecciones iguales ó desiguales. ¿Eran desiguales en sus perfecciones? pues entónces aquel de entre ellos que ménos perfecto fuese, no podria ser Dios, porque quien dice *Dios*, dice Sér Perfectísimo. ¿Eran igualmente perfectos todos? pues entónces necesariamente habrian de tener todos la misma subsistencia é individualidad numérica; pero es así que quien dice individualidad, dice atributo incomunicable, y por consiguiente unidad; luego no serian nunca varios Dioses, sino uno solo (2).—Muchos más argumentos pudiéramos aquí traer; pero ténglos por excusados, tratándose de verdad tan evidente, y no combatida hoy dia por filósofo alguno.

20. De ser el politeísmo un error de suyo tan opuesto á la naturaleza racional del hombre como á la verdadera noción de Dios, infiérese claramente que no ha podido tomar vez en el triste catálogo de las humanas aberraciones sino cuando la razon humana se ha dejado perturbar por las pasiones desenfrenadas (3). Y

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. I, c. 42.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. II, a. 3.

(3) Véase á SANTO TOMÁS, III, q. LXX, a. 2 ad. 1; CALMET, *Comment*, t. V, *Dissert. de origine idolat.*, Venetiis 1731, y LEFÈVRE, *Ess. sur l'orig.*

en efecto, los Libros de Moisés, que aun humanamente considerados, son los más antiguos monumentos en donde el mundo puede leer los orígenes de la especie humana, dan testimonio de que el *monoteísmo*, ó sease el culto de un solo Dios, no sólo fué primera religion del hombre, sino que se perpetuó hasta despues del Diluvio universal, y aun despues de la Confusion de Lenguas, cuando esparcida la descendencia de Noé por la haz de la tierra y dividida en múltiples y apartados pueblos, fué adulterándose poco á poco la Revelacion primitiva y degradándose en la perturbada inteligencia y en el corrompido corazon de los hombres ya dispersos, hasta parar en idolatria y en politeísmo. La misma narracion mosaica nos enseña que el monoteísmo continuó sin embargo no sólo siendo la religion de algunas familias escogidas de Dios, sino que constituyó el fundamento y la vida del régimen político y social de todo un pueblo numerosísimo, el pueblo hebreo, y que por último, como rayos desprendidos de este luminoso centro de verdad religiosa, partieron sus tradiciones aun á naciones gentiles, donde el culto del verdadero Dios tuvo adoradores. Esta parte de la narracion histórica de los Sagrados Libros hállase maravillosamente confirmada por las pocas noticias que en los libros más vetustos de los pueblos gentiles han llegado hasta nosotros: en todos ellos topamos con vestigios de creencia en la unidad de Dios, y sólo en los monumentos de épocas posteriores vemos ya despuntar, crecer y dominar el politeísmo. ¿Qué otra cosa, en efecto, sino vestigios de creencia en la Unidad de Dios son: el *Brhamá* que hallamos en los Veddas de la India (1); el *Taihi* que hallamos en el King de los Chinos (2); el *Principio Supremo* que hallamos en el *Zerd-Avesta* de los Persas (3); y el *Tina* de los

la nature et la chute de l'idolâtrie, en las *Memorias de la sociedad literaria de la Universidad Católica de Lovaina*, t. IV, p. 229 y sigg.

(1) Véase CREUTZER, *Religions dell'antiquité*, trad. par Guigniant, t. 1, c. 2, § 2, París 1825; y la obra de PAULINO DE SAN BARTOLOMÉ, titulada *Systema Brhamanicum*, p. 64 y sigg., Romæ 1791.

(2) Cons, las *Mémoires concernant les Chinois*, t. V, p. 51-53, coleccion de 16 volúmenes, París 1775-1791, y la *Memoria* de Guignes, en las de *l'Acad. des Inscriptions*, t. LXXI.

(3) Véase el *Zendavesta*, que se atribuye á ZOROASTRO, trad. por DUPERRON, París 1771.

Etruscos (1); y el *Alfarader* de las hordas Escandinavas (2); y el *Teust* ó *Twiston* de las de Germania? (3).

21. Ya yo sé que con el dañado intento de acreditar entre ignorantes y corrompidos la falsa opinion de que el hombre se ha erigido su propio culto sin atenerse á revelacion externa alguna y por virtud de su *perfectibilidad indefinida*, enseñan los Sansimonianos que el humano linaje comenzó su vida religiosa por adorar la materia bruta, es decir, por el *Fetichismo*; que perfeccionando su culto, adoró luego á seres dotados de fuerza y de inteligencia, superiores al hombre no tanto en naturaleza como en varios atributos; es decir, pasó al *Politeismo*; y por último, que tocando ya el sumo grado de la inventiva religiosa, llegó á la adoracion de un solo Dios, es decir, al *Monoteismo*. Perfectamente sé todo esto; pero sé no ménos que semejante teoría, además de contradicha por todas las razones que muestran al hombre necesitado de una Revelacion primitiva, basada en el único verdadero culto de un solo Dios, y además de radicalmente desmentida por toda la historia sagrada y profana, que nos muestra el monoteismo como exclusiva religion dominante en la cuna del género humano, es sobre todo esto una teoría absurda en sí misma, como fundada que está en la absurdísima hipótesis sobre que el estado primitivo y natural del hombre sea el estado salvaje. En efecto, para que el género humano hubiese comenzado su vida religiosa por el *Fetichismo*, hay que suponer inconcusa la grande y absurdísima patraña, con toda su secuela, de los *pueblos niños*, y la del *Pacto social* y demas antojos de la misma especie; y digo que hay que suponer esto, porque efectivamente el *Fetichismo*, ó séase el culto de la materia bruta, no puede admitirse como religion sino de pueblos rudos y enteramente salvajes que no erigidos todavía en estado civil, carecen de todo culto público, y en un pedazo de madera ó de piedra ven al Dios capaz de satisfacer sus instintos religiosos.

Pero admitamos por un momento esa patraña: demos que en efecto, estado primitivo del hombre haya sido el de salvaje, y primitivo culto humano el *Fetichismo* ¿cómo se arreglan los san-

(1) Séneca, *Quæst. nat.*, lib. II, c. 48.

(2) Véase el *Edda rhytmica, seu antiquior fab.*, V, XI, XII, Copenhagæ 1787.

(3) Tácito, *De Moribus Germanorum*.

simonianos para demostrarnos que el humano linaje haya pasado espontánea y naturalmente del Fetichismo al Politeísmo, y de éste al Monoteísmo? Para admitir semejante hipótesis, hay que devorar los tres siguientes supuestos, á cual más gratuito: 1.º Que un pueblo salvaje pueda por sí mismo pasar de rudo á civilizado, y ya en este segundo período formarse un culto diverso del que tuvo en el primero; 2.º Que los anales de los pueblos nos ofrezcan el espectáculo de un perfeccionamiento progresivo de sus formas religiosas; 3.º Que este progreso sea continuo. Falsos, repito, los tres supuestos: desmíentelos la razón, y desmíentelos la historia.

En cuanto al primero de estos tales supuestos, la razón demuestra evidentemente que un pueblo bárbaro y salvaje, mientras no recibe de otro pueblo culto enseñanza y educación, lejos de ir saliendo poco á poco del estado de barbarie, cada día se ahonda en él más y más. Digo que la razón demuestra esto evidentemente, porque en efecto, ley universal proclamada por la razón es que ningun sér pase de la potencia al acto sin la intervencion activa de otro sér que posea en acto lo que haya de producir en el sér sobre quien ejerce su accion. Aplicando al caso presente esta ley universal, ¿no es claro que un pueblo no puede pasar del estado de barbarie al de civilizacion sino por virtud y obra de otro pueblo que ya esté civilizado? Aquí oigo replicar:—Bien ¿y qué repugnancia se halla en que efectivamente un pueblo bárbaro sea civilizado por otro pueblo extranjero?—Cierto, ninguna repugnancia hay; pero ¿y quien civilizó á ese pueblo civilizador? porque todo maestro ha sido ántes discípulo, y si yo he de enseñarte á tí, necesito haber tenido ántes maestro, pues de lo contrario supondríamos una cadena pendiente del aire (1). Además hay que tomar en cuenta aquella lección de la historia tan atinadamente observada por Niebhur (2) sobre que «no hay ejemplo de pueblo alguno verdaderamente salvaje que

(1) Todas estas son ideas de BENJAMIN CONSTANT, que á pesar de ser tan manifiesto adversario de la Revelacion positiva, las aduce confirmandolas con pruebas de hecho, deducidas de las narraciones de viajeros célebres. Véase su obra: *De la religion, considerée dans sa source, ses formes et ses developpemens*, lib. I, c. 8, t. I, p. 144, 157, París 1824.

(2) Lib. X, c. 4, t. II, p. 253.

»haya pasado de suyo á ser civilizado; y que allí donde la dominación extranjera ha querido dictar la civilización, ha sucedido por lo comun no lograr otra cosa sino la muerte y destrucción física de la raza salvaje en quien se ha implantado esa civilización dictada. No hay sino ver lo acaecido con los Natchez y otras tribus salvajes en los Estados Unidos de América, y con las Misiones (protestantes) de Nueva California y del Cabo de Buena Esperanza.»

Concluamos, pues. El Fetichismo es el culto propio de hordas vagabundas y salvajes; el Politeísmo, por el contrario, presupone hombres ya constituidos en sociedad (1); de consiguiente, para que el género humano hubiera podido pasar espontáneamente del Fetichismo al Politeísmo, le habria sido preciso pasar espontáneamente del estado salvaje al estado social: y es así que semejante transición espontánea se halla desmentida por la historia y contradicha por la razón; luego falsa y gratuita es la primera de las hipótesis sansimonianas que refutada dejamos.

22. Pues vamos ahora á la segunda sobre que el género humano haya ido perfeccionando cada vez más sus formas religiosas. Lo que acerca de este punto aparece demostrado en los anales religiosos de los más antiguos pueblos, es cabalmente que á medida que en ellos han ido progresando las ciencias y las artes, sus ideas religiosas han ido corrompiéndose y desnaturalizándose hasta parar en un cúmulo aterrador de los más extravagantes errores. ¿De aquí, qué se desprende? Pues se desprende cabalmente que en ningún pueblo, la religion ha sido natural efecto del progreso de la razón humana; porque si de otro modo fuera, no ofrecería un carácter tan diametralmente opuesto como lo ofrece, al que distingue y califica el progreso de las ciencias y de las artes.

Falsa y gratuita es, por último, la tercera de las propuestas hipótesis sansimonianas sobre que el progreso religioso del género humano haya sido continuo, pues lo que acerca de este particular también dice la historia es que mientras el monoteísmo se conservaba idéntico y permanente en la descendencia de Adán y en el pueblo de Israel, y en algunos individuos de otros pueblos,

(1) Esta verdad ha sido demostrada con pruebas históricas por HERDER, *Idée sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, trad. par Edgard Quinet, lib. III, c. 2, t. II, p. 67, Paris 1827-1828, y por ADRIANO BALBI, *Compendio de Geografía*, t. I.

unidos con el de Israel en creencias, dominaba sin rival la idolatría bajo innumerable variedad de formas en uno y otro hemisferio. Digamos, por tanto, en conclusion, que la doctrina de los *Progresistas*, además de abiertamente contradicha por los Sagrados Libros, y por los monumentos profanos más antiguos, los cuales comienzan todos parodiando la primitiva revelación del humano linaje, consignada en las Sagradas Escrituras, es una doctrina en sí misma absurda, y opuesta á todas las enseñanzas de la historia (1).

23. Necesaria nos ha parecido esta breve refutación de la teoría progresista acerca del origen de la religion, para demostrar cuán falsamente los sectarios de esa escuela han interpretado lo que respectó de la unidad de Dios enseña la historia del género humano. Digamos algo ahora sobre el *dualismo*, ó *maniqueismo*, así denominado por ser el sistema de los famosos Maniqueos, que tomaron este nombre de Manes, su maestro y caudillo. Niega este sistema la unidad de Dios, en cuanto proclama la existencia de dos principios supremos, uno principio del bien, y otro del mal. Semejante doctrina, aun estimada como mera hipótesis, está destituida de todos los caracteres indispensables para que una hipótesis deba tenerse por legítima. En efecto, para que sea legítima una hipótesis, debe ser necesaria, debe no ser absurda, y debe, en fin, ser conducente á la explicacion del hecho que con ella se quiera explicar. Pues bien, de todas estas condiciones carece la hipótesis maniquea. Veámoslo.

I. No es necesaria, pues la razon porque sus inventores la creyeron tal, carece de todo fundamento; no es, en efecto, verdad que la existencia del mal en el mundo no pueda conciliarse con la Suma Bondad de Dios. Por ahora nos limitamos á este aserto, que más adelante probaremos inconcusamente, demostrando cómo la existencia del mal no repugna á la existencia de Dios, principio Sumo de todo bien:

II. Es absurda, por cuanto supone dotado de sér á lo que no le tiene. El *mal*, en efecto, no es sino *privacion de bien*, y de consiguiente es *privacion de sér*, por cuanto *el bien y el sér* se convierten uno en otro, y se identifican. Si pues el mal es privacion de sér, el Sumo Mal será una Suma privacion de sér, es

(1) CONS. LAFORET, *De l'état primitif de l'homme*, art. 3 en la *Revue Catholique de Louvain*, Setiembre 1854.

decir, un Sumo Nada. Ahora bien, ¿cómo el Nada Sumo puede ser principio supremo productivo de cosa alguna?

III. Por último, la hipótesis maniquea destruye el hecho mismo que se propone explicar. En efecto, esa invención de dos principios supremos, uno bueno y otro malo, tiene como fin explicar, por el principio bueno, la existencia del bien, y por el principio malo, la del mal. Y aquí procede el siguiente dilemma, á saber: ó ambos principios están dotados de fuerza igual, ó no. ¿Lo están? pues entónces se destruirán el uno al otro con alternativa sin fin: el principio sumamente bueno destruirá perpétuamente con sus producciones las producciones del principio sumamente malo, y viceversa. ¿Y cuál será el resultado necesario de este eterno antagonismo? Pues el resultado será cero; negacion del bien y negacion del mal. ¿Son desiguales las fuerzas respectivas de cada uno de esos dos principios? Pues entónces no pueden ser *supremos* ambos, sino que lo será únicamente aquel cuya fuerza sea mayor. Aquí el impío Bayle, no sabiendo cómo resolver esta insoluble dificultad, acudió á una hipótesis verdaderamente peregrina: dijo que los dos principios, ligándose con una especie de compadrazgo, tienen hecho pacto de no estorbarse uno á otro en su maniobra. Lo que semejante idea tiene de ridículo, eso mismo tiene de absurdo; porque si el principio supremo del bien, cediendo de su derecho, puede dejar allá al supremo principio del mal hacer de las suyas, ninguna necesidad hay de tener la permission del mal por contraria á la existencia del principio supremo del bien; y si no hay esta necesidad, no la hay tampoco de recurrir, para explicar la existencia del mal en el universo, al supuesto de que existe un principio supremo del mal. Y por otra parte, ¿cómo es posible esa especie de *Santa Alianza* entre los dos principios? Ello, ambos son *supremos*, y por consiguiente el odio del uno de ellos al mal ha de ser tan supremo como el odio del otro al bien; y entre dos Majestades supremas que tan supremamente se excluyen, ¿cuál será el vínculo de esa Alianza? Absurdo y ridiculo verdaderamente inconcebibles.

CAPÍTULO SEGUNDO.

DE LOS ATRIBUTOS DE DIOS.

ARTÍCULO I.

Del modo con que conocemos los atributos de Dios.

1. Para la luz natural de nuestra limitada razon, Dios no es ni del todo conocido, ni del todo incomprensible, pues que al fin conocemos su existencia y, del modo que nos es dado, algunas de sus perfecciones, tales como, por ejemplo, su Bondad, su Providencia, su Omnipotencia, su Justicia. Estas y otras perfecciones que á Dios atribuimos, en cuanto le conocemos y como le conocemos, constituyen lo que en la lengua humana llamamos *atributos divinos*. De entre estos atributos que nuestra mente alcanza á concebir en Dios, llamamos *absolutos* á los que le competen en Sí mismo, por ser Él quien es, y sin relacion á lo que es como Causa del mundo; y llamamos *relativos* á los que concebimos pertenecerle en cuanto es Causa Creadora. De unos y otros vamos á tratar; pero á fin de hacerlo debidamente, comenzaremos ante todo investigando el cómo adquirimos nocion no sólo de la existencia de esos atributos, sino tambien de su naturaleza, considerando qué son en sí mismos, y qué son con respecto á la esencia divina.

2. En cuanto á la investigacion sobre el cómo conocemos los atributos de Dios, la historia del moderno racionalismo nos ofrece una de aquellas contradicciones palpables tan comunes á todos los sistemas que se agitan entre las tinieblas del error. En efecto, mientras, por un lado, los modernos racionalistas se arrogan el derecho de proclamar absurda toda idea de lo sobrenatural y de lo suprainteligible, y presuntuosamente atribuyen á la razon humana poder para sacar de sí misma toda verdad, profesan por otro lado que el Absoluto es de todo punto inaccesible á la humana inteligencia (1) y que sus atributos están fuera de todo alcance hu-

(1) Sostienen esta opinion, entre otros, JOUFFROY, en su *Préf. à l'Esquisse d'une philosophie morale de Dugald-Stewart*, n.º 4, Oeuv., t. I, p. 98, Bruxelles 1839; CH. RÉMUSAT, en su *Saint Anselme de Cantorbery*,

mano. Hé aquí la argumentacion de los racionalistas:—La nocion de Dios y de sus atributos, dicen, no podria alcanzarse sino por una de estas dos maneras: ó por conocimiento inmediato que la mente tuviese de Dios mismo, ó deduciéndole del que tiene de las perfecciones del hombre, sér el más perfecto que conocemos entre los séres del mundo sensible. Ahora bien, ni Dios puede ser inmediatamente conocido por la inteligencia humana, ni tampoco es posible elevarse del conocimiento de las perfecciones del hombre al de las perfecciones de Dios, so pena de hacer de Dios un semejante del hombre, y de incurrir, por consiguiente, en *antropomorfismo*.—Tal es el dilema de los racionalistas, y efectivamente, fundados en él, se atreven á calificar de *antropomorfismo* el procedimiento con que los filósofos cristianos se han elevado del conocimiento de las perfecciones de las criaturas al de las perfecciones y atributos de Dios (1).

3. Pero nada es comparable á la injusticia de semejante acusacion sino la racionalidad con que los filósofos cristianos han procedido al tomar como punto de partida, para elevarse á la nocion de los divinos atributos, el conocimiento de las perfecciones del hombre; pues que si bien es cierto que no pudiendo naturalmente el hombre, en su actual estado de viador, conocer á Dios intuitivamente, le está negado el conocer por inmediata contemplacion los divinos atributos, no es ménos cierto que las perfecciones de las criaturas pueden servirle como escala para elevarse á la cima de ese conocimiento. Prueba.—Principio es general que toda causa ha de precontener de un modo si no superior, igual cuando ménos, las perfecciones que en sus efectos respectivos se hallen, pues de lo contrario se daria el imposible de un efecto mayor que su causa. Conforme á ese principio general, es

lib., 2, c. V, *Concl.*, p. 561-562, París 1853; y HAUREAU, en su *Histoire de la phil. Scholast.*, art. XX, t. II, p. 207-209, París 1830. Á la misma opinion se han adherido imprudentemente HAMILTON en sus *Frag. phil.*, art. *Cousin-Schelling*, p. 19-20, ed. cit., y PEISSE, en su *Examen de la Fréf.*, á la 2.^e edit. des *Fragmens de Mr. Cousin*, en el periódico titulado *le National*, n. 29 de Octubre 1833; y en su *Préf. aux Fragmens de Mr. Hamilton*, p. LXXXIX-XCVI, ed. cit.

(1) Entre los varios racionalistas que han reproducido lo principal de estos injustos cargos contra la filosofia cristiana, citaré únicamente y como muestra á VACHEROT, *Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie*, part. III, lib. I, c. 1, t. III, p. 10-11 y sigg., París 1851.

de todo punto procedente que cuando las perfecciones de una causa cualquiera no puedan ser conocidas por inmediato conocimiento de la misma causa, lo sean por el de las perfecciones de sus efectos respectivos; del propio modo y por la misma razon que del conocimiento de la existencia de un efecto se concluye la existencia de la causa respectiva. Y es así que á Dios no se puede ménos de tenerle por causa absoluta de todas las perfecciones que en las criaturas se hallan; luego legitimamente cabe elevarse del conocimiento de las perfecciones de las criaturas á la de las perfecciones de Dios (1).

4. Pero como quiera que las perfecciones de las criaturas sean limitadas y contingentes como lo es el sér de las criaturas mismas, y por tanto no puedan ser infinitas ni absolutas, síguese de aquí, por razon contraria, que siendo infinito y absoluto el sér de Dios, infinitas y absolutas tienen que ser las divinas perfecciones. Para que puedan, por consiguiente, ser atribuidas á Dios las perfecciones que conocemos en las criaturas, es menester despojarlas ántes de la limitacion que en las criaturas tienen, para poder atribuir las á Dios en aquel modo infinitamente perfecto que al sér de Dios cumple: y esto porque las perfecciones que á todo sujeto se atribuyan, deben atribuírsele en aquel modo que sea propio de la condicion del sujeto mismo: y es así que el sér de las criaturas es finito, y el de Dios es infinito; luego las perfecciones de la criatura son finitas; luego no pueden ser atribuidas á Dios sino concibiéndolas como existentes en Dios de un modo infinito (2). Hé aquí cómo, en el partir de las perfecciones de las criaturas para elevarnos al conocimiento de los atributos de Dios, no hacemos sino seguir las tres vías que al efecto nos han dejado señaladas los filósofos cristianos, á saber: la *causalidad*, la *remocion* y la *supereminencia*. Por la vía de *causalidad*, nos elevamos de la existencia de las perfecciones de las criaturas á la existencia de las perfecciones de Dios, en cuanto Dios efectivamente es la causa de las perfecciones de sus criaturas. Por la vía de *remocion*, separamos, removemos mentalmente de las perfecciones de la criatura la limitacion con que están en ella, y sólo entónces atribuimos, así despo-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. XIII, a. 1; y q. IV, a. 2, y en otros lugares.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, *In lib. I, Sent.*, Dist. 2, q. 1. a. 2. (1)

jadas ya de todo límite, á Dios las perfecciones que limitadas vemos en la criatura; que es en lo que consiste la atribucion por *supereminencia* (1). Este es el procedimiento de la filosofía cristiana: ve el hecho de las perfecciones de la criatura; considéralas como un efecto, y busca su causa; halla esa causa en quien lo es de esas perfecciones, porque lo es de todo sér, á saber, en Dios; separa luego de las perfecciones de la criatura lo que en ellas ve limitado, y así depuradas de toda limitacion, las atribuye á Dios del único modo en quien, como en sér infinito, pueden estar las perfecciones, á saber, de un modo infinito.

5. ¿Quién puede acusar de *antropomorfismo* este procedimiento? Seria ciertamente si las perfecciones que en el hombre se hallan, tales como la inteligencia, la voluntad, el amor y otras cualesquiera, fuesen atribuidas á Dios en el propio modo con que se hallan en el hombre: sin duda ninguna en este caso, se haria de Dios un hombre, absurdo impío que no cabe sino en quien del hombre haga un Dios; pero la filosofía cristiana, como acabamos de verlo, no transfiere pura y simplemente á Dios las perfecciones humanas, sino que esas perfecciones que en el hombre ve limitadas y contingentes, se las atribuye á Dios concibiéndolas como existentes de un modo infinito y absoluto en el sér divino. Irracional é injusta es, por tanto, la acusacion de *antropomorfismo* lanzada por los racionalistas contra el procedimiento que los filósofos cristianos siguen para explicar y aplicar la nocion de los atributos divinos.

6. Fijado ya el cómo nos elevamos á conocer los atributos divinos, consideremos ahora qué sean en sí mismos y con relacion á la esencia de Dios.

En las criaturas, sus propiedades nacen de su esencia, pero no son su esencia misma: por ejemplo, en el hombre la libertad nace de la esencia del hombre mismo, pero no constituye la esencia misma del hombre. Además en las criaturas, las propiedades son realmente distintas una de otra: por ejemplo, en el hombre la inteligencia es distinta de la voluntad. Pero en Dios no hay estas distinciones reales: en Dios, todo atributo es idéntico á la esencia, y no hay distincion real entre un atributo y otro. Efectivamente, á Dios no le concebimos sino como *acto puro* y simplicísimo, sin mezcla alguna de *potencialidad* ni de composicion de ninguna

(1) Véase SANTO TOMÁS, I, q. XIII, a. 1.

especie. Ahora bien, si en Dios cupiese distinción real entre sus atributos y su esencia, no podríamos concebirle como Ente simplicísimo; pues toda distinción real supone alguna especie de composición en el ser á quien pertenece. Sin duda nuestro entendimiento, no pudiendo, á causa de su natural limitación, penetrar en el fondo de la esencia divina, concibe los atributos de Dios como derivados de su esencia, y pone entre ésta y aquellos cierta distinción; pero semejante distinción no existe realmente en el ser divino, sino sólo en el modo limitado y finito con que nuestro entendimiento concibe los atributos de Dios. Conocemos las perfecciones de Dios por sus criaturas; pero como no podemos al mismo tiempo comprender la divina esencia, forzoso es á nuestro conocer limitado el poner cierta distinción que realmente no existe entre la esencia y los atributos divinos (1).

7. No siendo los atributos de Dios realmente distintos de la divina esencia, claro está que tampoco son realmente distintos entre sí; pues que siendo una é indivisible en sí misma la divina esencia, y siendo idénticos á esta propia esencia los atributos divinos, forzosamente ellos han de ser idénticos entre sí.

Esta propia verdad puede ser también demostrada considerando el modo con que deben hallarse en Dios las perfecciones que vemos en las criaturas. Ahora bien, estas perfecciones que vemos hallarse limitadas en las criaturas, tienen que hallarse en Dios sin limitación de ninguna especie, es decir, de un modo infinitamente perfecto; porque si estas divinas perfecciones se hallasen en Dios con la distinción real que se hallan en las criaturas, no se hallarían de un modo infinitamente perfecto, pues que la distinción, por su efecto mismo de hacer que una cosa no sea otra, es un principio de limitación y de imperfección.

8. Aquí pudiera oponérsenos la siguiente dificultad:—Pues si en Dios no existen realmente las varias perfecciones que nosotros le atribuimos, resultará que esa pluralidad de atributos que concebimos existentes en Dios, no tienen existencia sino meramente en nuestro entendimiento.—La conclusión es falsa porque las premisas son equívocas. No: una cosa es decir que en Dios no existen las perfecciones con esa distinción real que nosotros se las atribuimos, y otra cosa es decir que en Dios no existan las perfecciones que nosotros le atribuimos. Sí: en Dios están realmente las

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *In I Sent.*, Dist. 2, q. I, a. 1.

perfecciones que nosotros le atribuimos; pero no están con esa distincion real que nuestro entendimiento pone entre ellas. En otros términos: la esencia de Dios es en sí única é idéntica á cada una de sus divinas perfecciones, y como infinita que es, contiene identificadas en unidad de esencia perfecciones infinitas; pero nuestro entendimiento, como que es finito, por su limitacion misma no puede recoger en un solo y simplicísimo acto intelectual la infinidad de perfecciones que con unidad indivisible existen en Dios; y de aquí que ponga en ellas una distincion semejante á la que ve en las criaturas, cuyas perfecciones efectivamente son distintas entre sí y distintas de la esencia á quien pertenecen. Así pues, las perfecciones que nosotros atribuimos á Dios, en Dios están realmente, sólo que no están del modo en que nosotros las consideramos: en Dios son idénticas entre sí y á la esencia divina; en nuestro modo de entender, son distintas entre sí y distintas de la esencia de Dios (1).

ARTÍCULO II.

Que la ASEIDAD es en Dios el atributo primitivo, de quien nosotros entendemos derivarse todos los demas.

9. Así como nuestro entendimiento, al concebir los divinos atributos, que son idénticos á la esencia de Dios y no realmente distintos tampoco entre sí, pone sin embargo cierta distincion en ellos, así tambien podemos investigar si en nuestro concepto de Dios cabe poner, digámoslo así, cierta generacion en los divinos atributos, concibiendo alguno de ellos como primitivo, al cual por consiguiente podamos reducir, y del cual podamos deducir todos los demas; á la manera, por ejemplo, que partiendo de una fórmula algebraica y procediendo de ecuacion en ecuacion, deducimos todo cuanto en la misma fórmula se contiene.

10. Este punto se resuelve afirmativamente. En efecto, al investigar nuestra mente limitada todo cuanto la es dado acerca de los atributos divinos, halla uno primitivo, del cual se deducen los demas, y al cual los Escolásticos denominan *esencia metafísica de Dios*, por cuanto es, del propio modo que la esencia, princi-

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. I, c. 31, y 1, q. XIII, a. 4, ad 2^m.

pio de todas las propiedades que atribuimos á Dios. Este divino atributo que nuestra mente concibe como primitivo, ha de tener tres condiciones, á saber: 1.^a que sea último á que puedan reducirse todos los demas; 2.^a que sea valedero para dar explicacion de todos los demas; 3.^a que contenga la razon primitiva del entender nosotros cómo y porqué Dios se distingue de todos los demas séres. Fúndase esta doctrina en que si ese atributo, que nuestra mente concibe como primitivo en Dios, no fuese último á que se pudiera reducir los demas, cabria remontarse á otro superior de quien los demas se derivaran; del propio modo si ese atributo no fuese valedero para dar explicacion de todos los demas, no podria ser concebido como primero de quien los mismos se dedujeran; y por último, si no contuviese la razon primitiva del entender nosotros cómo y porqué Dios se distingue de todos los demas séres, no podríamos tenerle por raíz de quien procediesen los atributos propios de Dios. Ahora bien, como quiera que todos estos caractéres concurren en el atributo llamado *aseidad*, por cuanto este atributo es el que constituye la independencia de Dios, ó séase la incomunicable nota que á Dios distingue como único Sér Absoluto, de aquí el acierto con que los filósofos cristianos (1) enseñan consistir en ese atributo la *esencia metafísica de Dios*.

Efectivamente la *aseidad* es, en primer lugar, el último de los atributos divinos á que reducir cabe todos los demas. Prueba. El atributo divino á que últimamente pueda reducirse todos los demas, ha de constituir nota fundamental, ó séase primitiva, segun la cual se atribuya á Dios el sér, pues ciertamente nada cabe pensar anterior ni superior al sér y á la condicion primitiva del sér. Ahora bien, es así que la nota fundamental ó primitiva que respecto del sér de Dios cabe pensar es la *aseidad* ó séase su absoluta independencia, pues que la primera forma con que el sér es pensado en el órden de la realidad es la de si depende ó no depende de otro sér alguno; luego la *aseidad* es en Dios el atributo á que en último término cabe reducir todos los demas.

11. Este atributo es, en segundo lugar, raíz de todas las perfecciones que á Dios atribuimos, pues en tanto son infinitas las perfecciones de Dios en cuanto Dios es independiente en su sér, como quiera que ni aun concebir cabe que el sér existente en virtud de su misma esencia, no tenga en sí mismo todas las perfec-

(1) Cons. GINOULHIAC, *Op. cit.*, lib. 1, c. IX, t. 1, p. 54-55 y sigg., ed. cit.

ciones posibles. Por esto, la *aseidad* es razon, fundamento y raíz de las perfecciones infinitas de Dios.

12. En tercero y último lugar, este atributo constituye la razon primitiva del entender nosotros cómo y porqué Dios se distingue de todos los demas séres. Prueba. Todas las perfecciones que hallamos en todo cuanto no es Dios, son perfecciones finitas, y de aquí que, por razon contraria, concibamos á Dios como á Sér dotado de perfecciones infinitas: es así que lo infinito de las perfecciones divinas presupone lo absoluto del sér divino, pues en tanto es Dios infinito en cuanto es absoluto; luego la razon primitiva porque Dios se diferencia de todos los demas séres, es el atributo de la *aseidad* (1). Y así lo expresó claramente Dios mismo en aquella solemne idea que de sí propio dió á Moisés cuando le dijo: «YO SOY EL QUE SOY» (*Ego sum qui sum*) (2).

13. De que la *aseidad* en efecto sea atributo primitivo, fundamental y radical de todos los demas atributos de Dios, tenemos una prueba de hecho, consistente en que de ese atributo pueden todos los demas deducirse. Al llegar á este punto, ya se comprende que el redactar una deducción cabal y plena de los atributos divinos sería tentativa tan temeraria como empresa inasequible, pues por el hecho mismo de ser infinitos esos atributos, claro está que á la limitada inteligencia humana no es dado concebirlos todos, ni plenamente ninguno. Dicho queda con esto que al tratar nosotros ahora de enumerar algunos, hemos de limitarnos á los que más fácilmente vemos poder deducirse del atributo de la *aseidad*. Hélos aquí:

14. Como Sér ABSOLUTO, no puede ménos Dios de ser INFINITO. Prueba. En tanto es y se llama Dios Absoluto en cuanto subsiste por su esencia misma: es así que el sér que subsiste por su esencia misma, no puede ménos de subsistir, como ántes lo hemos visto, dotado de todas las perfecciones posibles, lo cual equivale á que debe ser Infinito; luego de ser Dios Absoluto, ó lo que es igual, del divino atributo de la *aseidad*, nace inmediatamente el de la Infinitud.

Como Absoluto é Infinito en su sér, no puede ménos Dios de

(1) CONS. SANTO TOMÁS, I, q. IV, a. 2.

(2) CONS. SANTO TOMÁS, I, q. XIII, a. 2. Por esto SAN JUAN DAMASCENO, en su lib. I de *Fide*, c. 12, dijo: «Inter omnes Dei nomenclaturas, nullam magis propriam esse quam istam: *Qui est.*»

estar dotado de Poder Infinito, ó en otros términos, Dios es OMNIPOTENTE. Prueba. La virtud operativa de todo sér, como nacida de la esencia del mismo sujeto operante, no puede ménos de proporcionarse á la naturaleza de su sér: es así que Dios, como Sér Absoluto, es Infinito en su Sér; luego Infinito es tambien necesariamente en su obrar; luego Infinito es su Poder (1). En cuanto Dios es Infinitamente Poderoso, puede hacer todo lo que es intrínsecamente posible; porque lo intrínsecamente posible, puede ser, y no otra cosa cumple al Poder divino para que pueda dar existencia á lo que la divina voluntad quiera (2). Por aquí se vé cuán absurda es la doctrina de los cartesianos sobre que Dios con su Omnipotencia pueda hacer lo contradictorio, como por ejemplo, un círculo cuadrado, que dos y dos sumen cinco. No: semejante Omnipotencia no cabe atribuirla á Dios, porque es arbitraria, y en Dios, como Sér infinitamente Inteligente, nada cabe arbitrario. Lo contradictorio, por el hecho mismo de envolver afirmacion y negacion simultáneas de una misma cosa, *no es*, ó de otro modo, implica *la nada*: decir, pues, que Dios, por ser Omnipotente, puede hacer lo contradictorio, equivale á decir que por ser Dios Omnipotente, puede hacer nada; y decir esto, equivale á convertir la Suma Potencia en Impotencia Suma, ó de otro modo, equivale al absurdo de llamar Omnipotente á un Sér que al obrar, no produce término alguno (3). No: Dios, en tanto es y se llama Omnipotente, en cuanto puede hacer todo aquello que no es intrínsecamente imposible.—

Sigamos enumerando los atributos divinos que se deducen del de la *aseidad*. Hemos dicho que de este divino atributo, nace el de la Infinidad. Pues bien, de ser Dios Infinito, dedúcese que tiene que ser INMUTABLE. Prueba. Todo sér sujeto á mudanza, pierde ó gana alguna cualidad al mudarse: es así que Dios, como Infinito, no puede ganar ni perder cualidad alguna; luego no está sujeto á mudanza; ó de otro modo, es Inmutable.

Pero siendo inmutable, no puede ménos de ser ETERNO, pues no cabe que tenga comienzo la existencia de un sér que en sí mis-

(1) Véase SANTO TOMÁS, I, q. XXV, a. 2.

(2) SANTO TOMÁS, *Ibidem*, a. 3.

(3) CONS. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homilia LI in Acta Apostolorum*; á HUGO DE S. VICTOR, *De Sacr. Fid.*, part. I, lib. I, c. XXII, y á SAN ANSELMO, *Proslog.*, c. 7.

mo posee la plena razon de ser. En efecto, para que la existencia de este sér tuviera comienzo, forzoso es suponer que le habia tenido ó por virtud agena ó por virtud propia. ¿Por virtud agena? entónces no seria el Sér Sumo que es y existe por sí mismo, con absoluta independendencia. ¿Por virtud propia? entónces habria tenido que existir ántes de sér; lo cual, como absurdo, es inconcebible.

Dios es SIMPLICÍSIMO. Prueba. En todo sér compuesto, una cosa son las partes componentes, y otra cosa distinta es el compuesto de ellas resultante: es así que en Dios, como *esencia todo* y *esencia pura*, no cabe distincion de ninguna especie; luego es Sér Simplicísimo.

Podríamos continuar aun esta deduccion algebraica; pero tengo por bastante la ya hecha hasta aquí para probar cómo del atributo de la ASEIDAD cabe deducir, inmediata ó mediatamente, todos aquellos atributos divinos á que se da en la Teodicea el nombre de absolutos.

CAPÍTULO TERCERO.

DE LOS ATRIBUTOS RELATIVOS DE DIOS.

ARTÍCULO I.

Sistemas filosóficos acerca del origen del mundo.

1. Llámase, como ya sabemos, atributos *relativos* de Dios aquellas notas que nuestra mente aplica al sér divino en cuanto le consideramos como causa del mundo, ó lo que es igual, habida consideracion á la relacion que las cosas tienen con Dios en cuanto Dios es causa de ellas. De aquí que para tratar el presente asunto, sea preciso tomar como punto de partida ese especial aspecto con que nuestra mente considera á Dios. Y pues ya en otro lugar dejamos demostrado que Dios es realmente la causa universal del mundo, réstanos ahora investigar el cómo Dios haya producido el mundo, y qué atributos presuponga en Dios el efecto de esta su accion productora.

2. En el especular los filósofos acerca del primero de estos dos puntos, no podian ménos de abrazar, porque no hay otras posibles, alguna de las tres siguientes teorías, á saber: 1.^a Ó que

Dios, en el producir al mundo, haya sido movido por una necesidad que su naturaleza misma le impusiese de difundir fuera de sí propio su esencia; 2.^a Ó que Dios, en el producir al mundo, no haya hecho otra cosa sino labrar una materia ya preexistente dándole las especiales formas con que nos aparecen revestidos al presente los seres del universo; 3.^a Ó por último, que Dios haya hecho el mundo de la nada.—De cada una de estas tres teorías nace un sistema respectivo acerca del origen del mundo, á saber: de la primera nace el *panteísmo*; de la segunda el *dualismo*; de la tercera el *sistema de la creacion* (1). Examinemos ahora estas tres teorías para ver cuál de ellas sea conforme á verdad.

ARTÍCULO II.

Del Panteísmo, y su refutación.

3. El Panteísmo es un error tan antiguo ya como aquella vanidad filosófica que presumió de *secularizar* el saber humano apartándole de toda enseñanza divina. Nacido en el momento mismo que rompiendo la filosofía todo lazo con la Revelación, alteró la exacta noción de Dios, se ha reproducido ese mónstruo cuántas veces el mundo ha visto renovarse el mismo antojo sacrílego, y para perturbar siempre lo propio la serena region de las ciencias y de las letras que la conciencia de los pueblos. Vamos, pues, á bosquejar su proceso histórico y á refutarle con los argumentos de la sana ciencia y del comun sentido.

4. La palabra *panteísmo*, de origen griego, significa *deificación de todo*. En efecto, dos son las notas características de este absurdo sistema, á saber: 1.^a identifica la sustancia de Dios y la del mundo; 2.^a niega á Dios toda libertad en el producir al mundo. Tales son los dos fundamentales errores comunes á toda especie de panteísmo; pero si bien todos los panteístas profesan unánimes esta *identidad* entre Dios y el mundo, al querer luego

(1) ¿Y porqué no *creacionismo*? Carezco de autoridad para recomendar esta denominación que en nuestra lengua castellana sería sin duda un neologismo; pero yo no tendría inconveniente en usarla como breve, no repugnante á la exactitud científica, ni á la índole de nuestra lengua misma, que admite, por ejemplo, *materialismo* para expresar el erróneo sistema que lleva este nombre. (Nota del Traductor.)

conciliarla con la *variedad* que el espectáculo del universo les ofrece, han imaginado varios modos de explicar cómo el mundo haya sido producido por Dios. De aquí las múltiples y diversas formas del error panteístico; yo las reduzco á dos principales, que respectivamente llamo panteísmo *transeunte* y panteísmo *inmanente*.

5. Llamo *transeunte* al especial sistema panteístico que pone el origen del mundo en una generación ó expansión *necesaria* de la sustancia *única* de Dios, y según el cual, por consiguiente, el mundo se produce emanando de la sustancia de Dios, á la manera, por ejemplo, que la telaraña emana del cuerpo mismo de la araña. Llamo *inmanente* aquel otro panteísmo según el cual esta emanación se produce por acción interna é inmanente de Dios mismo. Diferéncianse, pues, estas dos especies de panteísmo en los siguientes puntos, á saber: I. El *transeunte* explica la producción del mundo por una *externa* y necesaria evolución de Dios; mientras el *inmanente* la explica por un desenvolvimiento fatal, pero *interno* que el Absoluto necesita para su complemento propio. II. El panteísmo *transeunte* admite la existencia de un Absoluto *in actu* que contiene en sí la multiplicidad de los seres del mundo, y los produce por una evolución fatal externa; mientras el panteísmo *inmanente* no admite sino un Absoluto *in potencia*, que al desarrollarse y completarse á sí mismo por un movimiento fatal también pero interno, va como dando de sí los fenómenos con que los seres del mundo se nos manifiestan, ora bajo la forma de materia, ora bajo la forma de espíritu. III. El panteísmo *transeunte* no niega *la realidad* del mundo, sino que tampoco lo distingue sustancialmente de Dios, mientras el panteísmo *inmanente* tiene por meros *fenómenos* y apariencias todo lo que no es Dios. Tales son las diferencias respectivamente características del panteísmo *transeunte* y del *inmanente*: fundados en ellas algunos filósofos, han apellidado no sin exactitud, al primero, panteísmo *realístico*, y al segundo *idealístico*.

6. Enunciadas así las notas generales de toda especie de panteísmo, pasaré por alto el de la antigua edad filosófica, que nacido en las escuelas orientales (1), infestó más ó menos á las de

(1) En cuanto al panteísmo de las principales entre estas escuelas del Oriente, puede leerse los ya citados artículos insertos en la *Scienza e la Fede*, y titulados: *El Misticismo y el Monachismo*.

Grecia; nada diré tampoco del que durante la Edad Media sirvió de puntal, en el siglo XIII, al Averroismo (1) y al falso misticismo de los siglos XIV y XV (2); y hablaré del que en la edad novísima ha tenido por principal intérprete al judío Spinoza y por calurosos restauradores á los filósofos alemanes.

La metafísica de Spinoza hay que buscarla toda en su *Ética*, que es donde la expuso á estilo de geómetra, procediendo por via de definiciones, axiomas, proposiciones y demostraciones seguidas de corolarios, lemas y escolios. Pero sabido es que el filósofo flamenco era entusiasta admirador de Descartes, no obstante que presumía de corregirle y perfeccionarle; y esto supuesto, débese escudriñar si en el filósofo frances hay algun principio que haya servido á Spinoza de base para edificar todo su sistema panteístico (3). Le hay en efecto, y es la *definicion de sustancia* que dió Descartes. Sin duda Spinoza abusó de esta definicion; pero á ello en verdad se prestaba la ambigüedad misma de términos con que Descartes se habia expresado al decir que sustancia es—«una cosa »que de tal modo existe que no ha menester de otra alguna para »existir» (4).—Verdad es tambien que Descartes no quiso referir esta definicion sino á la sustancia prima, y por eso enseñó que el nombre de sustancia no podía ser aplicado en el mismo sentido á Dios y á las criaturas: y como quiera que esta restriccion presupusiese sin duda la producibilidad de las sustancias finitas, de aquí que Spinoza tratase de demostrar cómo una vez admitida la definicion genérica de sustancia dada por Descartes, es inadmisibile esa producibilidad. Hé aquí en resúmen la argumentacion de Spinoza:—Para admitir que exista una sustancia diversa de la

(1) Véase á RENAN, *Averroes et l'Averroisme*, pass.

(2) SCHMIDT, *Du Mysticisme allemand au XIV siècle*, en las *Memoires de l'Acad. des scienc. mor. et pol.*, *Recueil des Savants etrangers*, t. II-III, París 1847.

(3) Siguiendo algunos la opinion de Wachter, suponen que Spinoza usurpó los primeros principios de su sistema á la doctrina filosófica contenida en la *Kabbala* de los Hebreos; pero esta conjetura ha sido victoriosamente refutada por AD. FRANK, en su obra *La Kabbale, ou la Philosophie religieuse des Hebreux*, Préf., París 1843; y por EM. SAISSSET, en su libro *Précurseurs et disciples de Descartes*, art. IV, § II, p. 236 y sigg., ed. cit.

(4) «...rem quæ ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.» —*Principiorum philos.*, pars I, n. 13.—(Nota del traductor.)

sustancia de Dios, hay que suponerla ó dotada de los mismos atributos que la sustancia divina, ó dotada de atributos diversos; de los mismos atributos, no puede ser, porque siendo el atributo lo que constituye la esencia propia de cada sustancia, el admitir dos sustancias dotadas de unos mismos atributos, equivaldría á proclamarlas idénticas, y en este caso, no serian dos, sino sólo una; pero no cabe tampoco decir que la sustancia finita puede poseer atributos diversos que la infinita, pues que si todo cuanto existe, es por virtud de un atributo divino, todo tiene necesariamente los mismos atributos que la sustancia divina. Forzoso es, por consiguiente, proclamar que no hay sino una sola sustancia, y que esta sustancia única es la que de nadie ha recibido el sér; es decir, la sustancia divina (1). Esta sustancia, como independiente en su sér, es también infinita; y como infinita, se halla dotada de atributos infinitos: inseparable además de su sér propio, lo es igualmente de sus atributos, y de todas las afecciones, ó seáse *modos* de sus atributos mismos. Ahora bien; no existiendo otra sustancia sino la sustancia divina, y siendo inseparable de sus atributos y de sus *modos*; síguese de aquí que todo este universo que parece distinto de la sustancia divina, y exterior á ella, no es sino un mero conjunto de modos ó afecciones de los atributos de la sustancia divina. Y es así que las cosas finitas que forman este conjunto, se nos manifiestan como *pensantes* las unas y como *extensas* las otras; luego *pensamiento* y *extension* constituyen los dos atributos esenciales de la sustancia única é infinita. En resumen, el conjunto de cosas finitas, ó seáse la *natura naturata*, no es sino un desenvolvimiento fatal y necesario, aunque finito, de los atributos *pensamiento* y *extension*, que residen en la *natura naturans*, es decir, en la sustancia infinita (2).—

7. Llegaba al mundo el sistema de Spinoza en un tiempo en que el sensualismo dominaba las regiones filosóficas, y en que el Deísmo, natural derivacion de tan grosera y fangosa doctrina, habia engendrado en los ánimos una aversion contra lo sobrenatural, como la del hidrófobo al agua. Esto explica cómo el Spinozismo pudo y aun debió necesariamente hallar fanáticos admiradores, pues que si bien partia de principios distintos y aun opuestos

(1) *Ethic.*, Pars I, Def. 3.^a, *Opp.*, vol. II, *Prop.* III, VI, VII, ed. cit.

(2) Cons. BOULLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, vol. I, c. XVI; ed. cit.

á los del sensualismo, paraba en una negacion más metódica y científica del órden sobrenatural. En efecto, proclamado que no existe sino una sola sustancia, á saber, Dios, y que el mundo no es otra cosa sino un mero desenvolvimiento, una expansion y dilatacion del sér divino, claro está que no cabe admitir sino un solo órden, y que el llamado *órden sobrenatural*, es decir, que esté sobre el órden natural, debe contarse entre las quimeras. De hecho el Spinosismo logró tal y tan numerosa falange de partidarios que pudo hacer popular el dicho de Lessing sobre que ya no existia otra filosofia sino la del judío holandés (1). No faltaron ciertamente muy ilustres pensadores que con la autoridad de su nombre y con la severidad de una imparcial crítica tentasen demostrar lo absurdo de los principios y lo monstruoso de las conclusiones del nuevo sistema (2); pero aquellas protestas de la sana razon y del recto sentir murieron ahogadas por la efervescencia de los ánimos contrarios. Pero cuando más de lleno se muestra el influjo de Spinoza, es durante el último período de la filosofia alemana, á contar desde Fichte hasta Hegel (3), los cuales reconociendo el abolengo de sus sistemas en el del judío holandés, y tomándole por modelo, se dedicaron afanosos á discutir y fijar los puntos en que respectivamente convenian con su digno maestro y los en que discordaban de él: así labrando sobre el sistema de Spinoza, llegaron á convertirlo en un perfecto panteismo *inmanente*, que, por otra parte se avenia mejor con los gustos de aquellos dos filósofos y con el impulso ya de ántes dado á la filosofia por Kant, de quien sus compatriotas se proclamaron intérpretes y continuadores.

Fichte rompió la marcha en el proceso de este especial panteismo germánico, diciendo que el sistema de Spinoza debe tenerse por única filosofia coherente, á condicion de que se la perfeccione con demostrar que la razon tiene derecho para no estancarse en la representacion empirica del *yo* que percibe el *no yo*;

(1) CONS AM.-SAINTES, *Op. cit.* c. XI, p. 115, ed. cit.

(2) Los principales impugnadores de Spinoza se hallan citados por BOUILLIER, *Op. cit.* c. XIX, t. 1, p. 402, 403 y sigg.

(3) «Leyendo el *Tratado teológico* de Spinoza y sus estupendas *Cartas á Oldenburgo*, hallariase en estas obras el gérmen de todas las proposiciones sostenidas en estos últimos tiempos por la exégesis alemana.» —Así dice EDGARD QUINET, en la *Revue des Revues*, p. 468, Bruxelles 1828.

porque imposible será, dice Fichte, explicar *á priori* cómo el *yo* y el *no yo*, es decir, el espíritu y la materia, nazcan del sucesivo desenvolvimiento de una sustancia única, mientras ántes no se muestre la legitimidad de ese procedimiento *á priori*. Con el fin de llenar este hueco, el filósofo de Jena, depurando en el crisol de abstracciones semiimpalpables ese *yo* que percibe al *no yo*, se remonta, dice él, á un *yo puro*, es decir, á un pensamiento que nada tenga que ver ni con el sujeto pensante ni con el objeto pensado, y colocado ya en tan alta cima, concluye que este *yo puro*, así concebido sin determinación alguna de sujeto ni objeto, es el infinito, ó de otro modo, es Dios, ni más ni ménos. En llegando á esta conclusión, trátase ya para Fichte de saber cómo ese *yo puro*, ese Infinito, ese Dios, se desarrolla y se estira bajo la forma de *espíritu* y de *materia*; porque, añade el filósofo alemán, en cuanto sepamos esto, habremos justificado todo el sistema de Spinoza. Ahora bien ¿cómo se explica ese estiramiento de eso que Fichte llama Dios? Pues se explica por la conciencia que necesariamente el *yo* debe tener de sí mismo. En virtud de esta conciencia necesaria, el *yo* al pensarse á sí mismo, se distingue á sí propio como sujeto y como objeto, y cuando ya tiene corriente esta maniobra de clasificación, va y averigua que el *sujeto* es el *espíritu humano*, y el *objeto* es la *materia*. Y hé aquí cómo ese desarrollo, ese estiramiento del Absoluto bajo la forma de espíritu y de materia se realiza por una operación de todo punto inmanente, como que es la conciencia misma del Absoluto: y en cuanto al espíritu humano y á la materia, no son otra cosa sino una representación interna que el Absoluto, ó séase el *yo puro*, hace de sí y en sí mismo. Á este, digámoslo así, sistema de Fichte, le llamaron algunos *panegoísmo*, y otros panteísmo á secas; pero es lo uno y la otro; pues el *yo puro*, de quien Fichte saca espíritu y materia, es decir, todas las cosas, es también Dios.

Á Fichte siguió Schelling, que manipulando el panteísmo de su predecesor, proclamó también á Dios como sustancia única de cuyo seno emanan *idealmente* el espíritu y la materia, y lo definió diciendo que Dios es la *indiferencia de los diferentes*. Pero como quiera que Schelling no tuviese por conveniente exponer con algún género de método su sistema, quiso despues Hegel suplir esta falta, y sin más que llamar *Idea* á lo que Fichte llamaba *Yo puro*, tomando además del mismo Fichte su caprichosa trilogía, paró en explicar del propio modo que él la destilación panteística

del espíritu y de la materia. Con eso y todo, Hegel no negó como progenitor de su sistema á Spinoza, por más que le culpara de haber considerado al sér único, es decir, á Dios, destituido de toda personalidad y conciencia; errata que, al decir de Hegel, cometió Spinoza por haber considerado al Absoluto como *sustancia*, y no como *sujeto* (1); con lo cual, trocada en sujeto la sustancia de Spinoza, redondeó Hegel su teoría sobre el origen del universo, adjudicándosele á un movimiento ideal del susodicho *sujeto único*.

8. Tal es, sucintamente narrado, el proceso histórico del panteísmo. Si queremos ahora recoger en fórmula breve cuanto de comun tienen todas las variedades de este absurdo sistema, hallaremos que á despecho de su diversa fraseología, todas ellas convienen en partir de un mismo y solo principio, y profesan una doctrina absolutamente idéntica. Principio fundamental comun á todo sistema panteístico es, en efecto, *la sustancia única*, de quien el mundo material y los espíritus son meros grados de desenvolvimiento. Partiendo de este principio comun los panteístas, lógicamente tienen al mundo por una *emanacion necesaria* de esa sustancia única, pues habiendo de deducir del concepto mismo que de la sustancia forman la existencia del mundo, no han podido ménos de tenerle por emanacion fatal de esa sustancia. Dos son, pues, los axiomas fundamentales correspondientes á los dos caracteres esenciales de todo panteísmo, á saber: 1.º No hay más que una sola sustancia. 2.º El mundo es necesariamente producido del seno de este sér único, llamado sustancia ó Dios.

De esta comunidad de principio nace una identidad respectiva de método, pues en efecto todo panteísta parte siempre de un método *á priori*. Para analizar, pues, debidamente el panteísmo, hay que examinar los tres siguientes puntos, á saber: I. En el explicar el origen del mundo ¿cabe proceder *á priori*? II. Una vez adoptado este procedimiento ¿se hace lógicamente forzoso proclamar la unidad de sustancia? III. Proclamado que no hay sino una sola sustancia, y que esta sustancia es Dios, ¿procede concebir el mundo como evolucion ó emanacion necesaria del sér divino?

9. Comenzando por el primero de los tres puntos propuestos,

(1) *Historia de la Filosofía* (en alemán) *Opp.*, t. XV, p. 377, ed. cit.

digo que ese procedimiento *á priori* de que se precian los panteístas, es absurdo y estéril. Por de pronto para que este procedimiento *á priori* fuese posible, seria menester que el espíritu humano abdicase la conciencia de sí mismo, y la que tiene igualmente de percibir el mundo exterior; pues tal y como nuestro espíritu está formado, posee de hecho esa conciencia. Ahora bien, querer que el espíritu humano se despoje de la conciencia de sí propio, es pura y simplemente absurdo, y aun cuando se quisiera suponer posible una abstraccion tan aventurada, tendríamos siempre que no seria capaz de conocer cosa alguna, porque desde el instante de abdicar la propia conciencia, ya ni aun sabrá que existe, y no sabiendo siquiera si existe, ya no podrá considerar que le pertenece como propia nocion alguna, con lo cual no sabrá si conoce. Hé aquí porqué he dicho que el procedimiento *á priori* de los panteístas es tan absurdo como estéril. Y hé aquí porqué, añadido ahora, ni Spinoza ni los filósofos trascendentales han podido jamas ser consecuentes á ese procedimiento. Díganme sino: esos atributos de *extension* y *pensamiento* que el judío holandés adjudica á la sustancia absoluta, y los cuales tiene por formas con que esta sustancia se manifiesta ¿dejan de ser hechos que forzosamente hemos de percibir en nosotros mismos ó en el mundo exterior? ¿Quién le ha dado á Spinoza noticia del *pensamiento* sino la *conciencia*? ¿y por dónde sabe que hay *extension* sino por los *sentidos*? Pues bien, los sentidos nos dan la experiencia externa, y la conciencia nos da la interna (1); con que no es verdad que el procedimiento metódico de los panteístas prescindiera de toda experiencia. La misma contradiccion se advierte en los panteístas alemanes, pues lo propio el *yo puro* de Fichte que el *Absoluto* de Schelling y la *Idea* de Hegel, son abstracciones que dan por supuesto el concreto previo del *mi empírico*, es decir, del *yo que percibe el no yo*. ¿Me dirán á esto los filósofos trascendentales que ese *mi empírico* que sirve de punto de partida á sus caprichosas abstracciones, es una mera hipótesis, y no un principio cierto? Pues entónces les digo yo: si hipotético es el principio de que partis, hipotético será y nada más todo vuestro sistema, pues cada sistema es conforme á la naturaleza de su principio fundamental. Y así en efecto sucede á todo sistema *á priori*; todos ellos, por el mero hecho de proceder de hipótesis en hipótesis y de

(1) CONS. BARTHOLMESS, *Op. cit.*, lib. VIII, c. 1. t. II, p. 38, ed. cit.

abstraccion en abstraccion, no sirven para fundar sino ciencia abstracta y quimérica: y á fe que cuando quieren legitimar de algun modo el resultado científico que con ese procedimiento obtienen, comienzan por trasformar lo abstracto en concreto, y las hipótesis en realidades: dígalo sino ese *sér puro* de Spinoza, que no obstante ser en sí abstracto, se nos da como realidad concreta; y en cuanto al *yo puro* de Fichte, lo propio que al *Absoluto* de Schelling y á la *Idea* de Hegel, no obstante ser abstracciones punto ménos que impalpables, llegan luego á convertirse por estos filósofos nada ménos que en la realidad infinita de Dios, es decir, en la realidad máxima y suprema. Con razon se ha dicho, por eso, que el vicio radical del método de todo panteísta consiste en qué identifican el *sér realísimo* con el *sér abstractísimo*.

10. Pero si absurdo es el procedimiento metódico del panteísmo, absurdísimo es el principio en que funda su explicacion acerca del origen de los séres del mundo, á saber, *la unidad de sustancia*. Semejante principio está desmentido por la experiencia y por la razon: lo está por la experiencia, pues la experiencia, como ya en otro lugar lo dejamos demostrado, nos atestigua la pluralidad de sustancias, como son desde luego el *yo* y el *no yo*: lo está igualmente por la razon, y no se necesita mucho para demostrarlo. En efecto, para que la unidad de sustancia fuese un principio fundado en razon, habria de hallársele necesariamente incluso en el concepto de *sustancia*; pero no lo está, y cuando Spinoza afirma lo contrario, hácelo porque desconoce la verdadera índole de ese concepto. El concepto de *sustancia*, como ya lo hemos dicho en su lugar oportuno, no expresa el de *sér independiente* de toda causa, sino el de *sér* que no necesite de *inherencia* á otro en quien exista como en sujeto sin el cual no pueda existir. Pues bien, Spinoza ha necesitado falsear el concepto de sustancia, tomándole en el primero de esos sentidos, para deducir que no hay otra sustancia posible sino la de Dios por cuanto sólo el *sér divino* es independiente de toda causa. Pero es el caso que aun cuando Spinoza no hubiera errado tan manifestamente en el entender la exacta nocion de sustancia; aun dado que no hubiese otra sustancia sino sólo Dios, faltaria siempre averiguar el cómo de esta sustancia única pueda proceder la multiplicidad de los séres del universo. Porque una de dos: ó la sustancia absoluta contiene en sí esa multiplicidad de séres que va despues *manifestando* fuera de sí, ó no la contiene ¿La contiene? pues entónces no

es sustancia *absoluta*, porque el *Absoluto* no puede ménos de ser absolutamente *uno é idéntico*, dado que de lo contrario, no seria el Ente puro, de toda pureza; y si no puede ménos de ser concebido como absolutamente *uno é idéntico*, no cabe suponerle conteniendo en sí lo múltiple. ¿No contiene en sí la sustancia absoluta esa multiplicidad de séres? pues entónces estos séres múltiples no pueden proceder del seno del Absoluto. El dilemma no tiene réplica, y efectivamente ningun panteista se la ha dado. Por otra parte, si una é idéntica es la sustancia de Dios y la del mundo, el mundo es Dios y Dios es el mundo: es así que segun Spinoza, la identidad de sustancia implica identidad de atributos; luego, segun el mismo Spinoza, Dios tendrá los atributos del mundo, y el mundo tendrá los atributos de Dios. Pero es así que Dios es Infinito, inmutable y necesario, miéntras el mundo es finito, mudable y contingente; luego identificar al mundo y á Dios equivale á identificar los contrarios.

Este argumento, irrefutable contra Spinoza, no lo es ménos contra los panteistas alemanes, sin que les valga el tener al mundo por un mero *fenómeno* ó séase pura apariencia. Efectivamente los panteistas alemanes tienen por fundamento de su sistema el supuesto de un *Absoluto potencial*, que va indefinidamente *desarrollándose, desenvolviéndose, manifestándose* bajo la doble forma de espíritu y materia. Pues yo digo á esos desacordados filósofos que su *Absoluto* es un sér contradictorio, por cuanto el *Absoluto* no puede ser concebido sino como dotado *in actu* de todas las perfecciones posibles; y ellos le hacen *potencial*, es decir, no dotado *in actu*, una, eterna é indivisiblemente, de toda perfeccion posible, sino constituido de manera que si quiere ser perfecto, lo ha de ir ganando á fuerza de un desenvolvimiento sucesivo. ¿Me decís que esa manifestacion que vuestro *Absoluto* va haciendo de sí mismo en los séres del universo, no es real sino ilusoria, por cuanto estos séres no son realidades sino meras apariencias? Pues ni aun con este absurdo antojo podeis vencer la dificultad, porque para suponer *ilusion, apariencia, fenómeno*, hay que suponer *sujeto* en quien se realice ese engaño. ¿Quién es, os pregunto, este *sujeto*? No puede serlo el espíritu humano, porque éste, segun vuestra misma hipótesis, es tambien mera apariencia; no puede serlo tampoco la materia, por la misma razon, entre otras muchas; luego lo es el *Absoluto*, único sér que admitis como real en vuestro sistema. ¿Y no veis entónces que un *Absoluto* que se

está engañando á sí mismo, es tan contradictorio como un *Absoluto potencial*? Porque si es *Absoluto*, no puede estar sujeto á imperfeccion alguna, y ¿qué mayor imperfeccion que estar sujeto á engaño, y eso no así como quiera, sino eternamente, pues eternamente se halla forzado á manifestarse bajo la forma de espíritu y materia, y esta manifestacion, decís vosotros que es ilusoria! Para mayor claridad, pondré un ejemplo. Yo pienso de mí propio que soy un sujeto individuo, vivo, efectivo y real; pienso igualmente como efectivo y real un mundo exterior, distinto de mí; y de la realidad de aquel *mi yo* y de este *no yo*, tengo una fe invencible.—Pues esa fe, me dice aquí Hegel, no es racional, porque eso que tú crees espíritu individual tuyo, distinto de Dios y del mundo, es tan pura ilusion como ese propio mundo que tienes por real y distinto de Dios y de tu espíritu.—Perfectamente: es decir que estoy completamente engañado; pero ¿quién aquí padece el engaño? ¿Mi espíritu? no, porque tú dices que mi espíritu no existe, que no es más que una ilusion. Conque, para topar con ese sujeto que en mí se engaña, tengo que achacárselo al *Absoluto*: este es el que, en mí, piensa que existen realmente un espíritu humano y un mundo, que no tienen real existencia alguna. En resumidas cuentas, mi *Absoluto* es un *Absoluto* que con todo su absolutismo se está embaucando á sí propio. Ahora bien ¿no es esto incurrir en el absurdo de identificar los contrarios?

11. Segundo de los axiomas fundamentales que hemos dicho ser comunes á toda especie de panteismo, es el tener la produccion del universo por una emanacion *necesaria* y efusion continua de la sustancia del *Absoluto*. Esta *necesidad* de producir, ó mejor dicho, *de producirse*, que los panteistas atribuyen al *Absoluto*, nos da otra prueba de que ni saben siquiera qué sea ese *Absoluto* de quien hablan tan á diestro y siniestro. El Sér *Absoluto* no puede ménos de poseer en sí plenitud de perfeccion, y por consiguiente ninguna cosa extraña á él puede darle ni quitarle nada. Ahora bien, si *necesitase* producir el mundo, dejaria de ser infinitamente perfecto en sí y por sí mismo, pues que para perfeccionarse, *necesitaria* del mundo, que es extraño á Él.

12. Asentada ya la sana doctrina acerca del punto que estamos examinando, tratemos ahora de las principales objeciones que contra ella suele moverse.

OBJECION I.—La creacion libre está en contradiccion con la simplicidad y la inmutabilidad de Dios. Lo está con la simplici-

dad, porque en virtud de este divino atributo, el acto con que Dios quiere la existencia del universo, debe ser idéntico al acto con que ama su propia divina esencia: es así que el acto con que Dios ama su esencia, es un acto necesario por cuanto es idéntico á su misma esencia divina; luego sin negar á Dios el atributo de Sér Simplicísimo, no se puede dejar de tener por necesario su acto creativo. Repugna igualmente la creacion libre al divino atributo de la inmutabilidad; porque para suponer que Dios haya creado libremente al mundo, hay que suponerle adquiriendo con su acto creativo una cualidad que ántes de ese acto no poseyese en Sí mismo, á saber, la cualidad de *Creador*: es así que este supuesto repugna á la inmutabilidad de Dios; luego tambien para dejar á salvo el divino atributo de la inmutabilidad, hay que tener la creacion por necesaria.—

RESPUESTA. Dificultad es ésta grave en efecto, y que con razon ha ejercitado la mente de los más ilustres filósofos cristianos. Para resolverla, recordemos ante todo aquella célebre sentencia de Leibnitz cuando dijo, á pesar de ser tan laxo en sus concepciones á la humana razon, que «no ha de desecharse lo claro en »gracia de lo oscuro.» La sana lógica pide no renunciar, por muchas y graves dificultades que se opongan, á las verdades una vez conocidas (1): aplicando esta regla, diremos que aun dado que en el resolver la preinserta objecion, no llegáramos á comprender cómo la libertad de Dios en el producir el universo se enlaza con los divinos atributos de la inmutabilidad y simplicidad, no por eso deberíamos rechazar la doctrina que proclama aquella libertad de Dios. No lo deberíamos porque, una vez averiguado que Dios es el Sér único necesario, como único Sér Absoluto; y repugnando tan evidentemente como al concepto de Sér Absoluto repugna el suponerle necesitado de producir al universo ¿quién seria tan insensato que desechando esta verdad evidente, abrazase la doctrina contraria, sólo porque no alcanzase á comprender cómo se concilie la libre creacion del mundo con la inmutabilidad y simplicidad del Creador? Sólo al infinito es dado comprender lo infinito; y si por no alcanzar nosotros á comprenderlo, hubiéramos de abrazarnos con lo absurdo, semejaríamos á quien, desesperado de ver nublada la luz del sol, se sepultase en plenas tinieblas.

(1) Véase sobre esto á BOSSUET, *Traité du libre arbitre*, c. IV, p. 237, y sigg., *Oeuv. phil.*, ed. cit.

— Pero ¿es realmente insoluble la objecion propuesta? ¿no puede hallarse modo de conciliar la libre creacion del mundo con la simplicidad é inmutabilidad de Dios Creador? Sí que se puede, y lo vamos á demostrar. Ciertó es que Dios, como Sér infinitamente simple é inmutable, quiere *con un solo y único acto* todo lo que quiere, es decir, á Sí mismo y todo lo demas que no es Él; pero no quiere *de un mismo modo* á Sí mismo y las demas cosas, pues á Sí mismo se quiere *necesariamente*, por cuanto su propia Bondad Infinita es objeto primario de su divina Voluntad, y las demas cosas las quiere en cuanto se ordenan á esta Bondad misma, es decir, *como los medios se ordenan al fin respectivo*. Ahora bien, á las cosas que se quiere en calidad de medios ordenados á un fin, no se las quiere necesariamente sino cuando estén necesariamente conexas á ese fin mismo. Y como quiera que Dios es *suficientísimo* á Sí propio, y de nada exterior á Sí propio necesita, síguese de aquí que cuando quiere cosas diversas de sí propio, y queriéndolas las crea, libremente las quiere y libremente las crea. El acto, pues, de la divina voluntad en relacion con las cosas que no son Dios, puede ser mirado por dos aspectos, á saber: en sí mismo, y con relacion á esas cosas: mirado en sí mismo, se confunde con la propia naturaleza de Dios, y en este sentido, es un acto necesario, ora produzca externamente sus efectos, ora no los produzca; pero mirado ese mismo acto con relacion á las cosas producibles, es un acto contingente, por cuanto se refiere á criaturas que pueden existir ó no existir. Con existir estas criaturas, ninguna perfeccion añaden á Dios, por cuanto eterno es en Dios el acto con que las quiere; ellas sí que en cambio adquieren perfeccion, por cuanto pasan del no existir al existir (1).

Compendiando, pues, la anterior breve respuesta, tenemos: 1.º Que Dios quiere sin duda con un mismo acto á Sí mismo y las cosas que crea, pero en diverso modo, conforme al tenor de la diversa naturaleza de los términos de ese acto de la voluntad divina, pues á Sí mismo se quiere necesariamente, y las cosas exteriores á Sí, las quiere libremente. 2.º Que la libertad del acto creativo no se opone á la inmutabilidad ni á la simplicidad de Dios Creador: no á la inmutabilidad, porque el acto creativo existe *ab eterno* en Dios, lo propio que el acto con que Dios se quiere

(1) Véase SUAREZ, *Met*, Disp. XXX, sect. 16, n. 44 y sigg., *Opp.*, t. II, ed. cit.

á Sí mismo; y no á la simplicidad tampoco, por cuanto el carácter de Creador no añade á Dios cualidad real alguna, como quiera que el acto con que Dios quiere la existencia de las cosas, existe en Dios ántes de producirlas externamente: las cosas sí que adquieren perfeccion con ser producidas, por cuanto pasan del no existir al existir (1).

13. OBJECCION II. Es de Cousin, y podemos compendiarla en el siguiente silogismo, á saber:—Dios es causa primera y absoluta: es así que la causa primera y absoluta no puede ménos de obrar y producir; luego el producimiento del mundo es necesario (2).

RESPUESTA. Así como teníamos por grave la primera objecion ya rebatida, así tenemos por liviana esta otra del filósofo parisiense; basta para refutarla, definir los términos. En el concepto de *causa primera y absoluta* no se incluye otra nocion sino la de agente que para producir su obra, no ha menester del concurso de otra causa alguna extrínseca al agente mismo. El Sr. Cousin no ha visto la enorme diferencia que hay entre decir, por una parte, que Dios, como causa que es primera y absoluta, no ha menester, para producir, de otra alguna causa extrínseca, y por otra parte, que Dios tenga que producir necesariamente. Con lo primero se acierta, negando toda intervencion de causa alguna extrínseca en el producimiento de los efectos divinos; con lo segundo se yerra, negando toda libertad á Dios en el producir estos efectos.

14. OBJECCION III.—Dios, añade el mismo Cousin, es por esencia *in actu*; luego en Dios el crear el mundo es esencial; luego le es necesario.

RESPUESTA.—La virtud divina es eternamente activa, por cuanto Dios (segun la bella fórmula escolástica, que no me cansaré de repetir aunque se espeluzne al oirla el filosofismo flamante) es *acto puro*. Pero este acto divino, que constituye la divina esencia, y que es intrínseco á la misma, no guarda conexion alguna *absolutamente necesaria* con la creacion; refiérese, sí, á ella en cuanto Dios la tenia *ab æterno* decretada; pero Dios, como libérrimo que

(1) CONS. SAN AGUSTIN, *De Civ. Dei*, lib. XIII, c. 17.

(2) *Nouveaux Fragmens*, p. 72-73, París 1828; *Cours de l'hist. de la phil. du XVIII siècle*, lec. V, VI y X. París 1828. Véase ademas GIOBERTI, *Considerazioni sopra le dottrine filos. di V. Cousin*, App. all' *Introd. allo stud. della filos.*, c. I, *Opp.*, vol. II, part. II, ed. cit.

es, pudo querer crear ó no crear, pudo crear de tal modo ó de cual otro, sin que en ningun caso el acto interno, el *acto puro*, constitutivo de la esencia divina, dejase de ser uno, inmutable, idéntico á sí mismo: la diversidad aquí no dice relacion sino al término extrínseco del acto divino, es decir, al crear ó no crear, al crear de tal modo ó de cual otro. El Sr. Cousin ha confundido el acto interno de Dios con el término extrínseco de ese acto.

15. OBJECCION IV.—Si lo finito fuese diverso del infinito, resultaria que, agregado el primero al segundo, formaria un infinito de mayor extension que sí propio; lo cual es absurdo.

RESPUESTA.—Esta objecion prueba en sus autores una completa ignorancia de qué sea *el Infinito*. Tiénenle por una negacion, mientras precisamente es la afirmacion suprema. Cuando se dice que *Dios no es el mundo*, ó en otros términos, que *el infinito no es lo finito*, parece que con esta frase se expresa un límite en Dios; pero aquí no hay otro límite sino la imperfeccion del lenguaje humano y la flaqueza del humano entendimiento, que para expresar el concepto de infinito, tiene que hacerlo como si hablase del sér finito; del propio modo que para expresar *la nada*, tiene que hacerlo cual si hablase de *algo*, como se ve, por ejemplo, en la siguiente frase: *la nada no subsiste*. Al infinito, en su infinitidad, ni la mente finita del hombre puede pensarle, ni por consecuencia el lenguaje humano puede expresarle adecuadamente; no hay otro modo de pensarle sino excluir de su concepto todo lo que no es él, ni hay por consecuencia otro modo de expresarle sino con una frase tambien exclusiva y negativa. Pensamos al Infinito como al sér *que no tiene límite*, y de aquí que le expresemos diciendo: *lo infinito no es lo finito*. Pero examínese bien esta fórmula, y se hallará que la limitacion y exclusion expresadas por la partícula negativa *no*, están sólo en el lenguaje, no en el fondo de la idea. En esa frase, lo que hay es una *negacion de negacion*, y por consiguiente, una afirmacion: negamos la limitacion, es decir, *excluimos el límite*, y excluyendo el límite, afirmamos la infinitidad. El infinito no es cantidad, no es número, no es suma, no es agregado: el infinito concebido como número, como cantidad, como agregado, es un infinito bastardo, y solamente los antiguos filósofos gentiles le concibieron así, especialmente Anaximandro, que le apellida *perieizon*, es decir, literalmente traducido, *que lo abraza todo*. Ciertamente, el infinito abraza todas las cosas, incluso

por consiguiente lo finito; pero las abraza *infinitamente*, y por consecuencia, no las contiene *como finitas*.

16. Epiloguemos.—La conclusión que de todo lo expuesto en el presente artículo se deduce, es que el panteísmo, ora se le examine en su método, ora en sus principios, ora en su procedimiento, no sirve para dar explicación racional del origen del mundo. Réstanos únicamente señalar las últimas necesarias conclusiones de ese absurdo sistema. Pues sus últimas conclusiones no pueden ménos de ser tan absurdas como él, y tan impías: en efecto, esas conclusiones no son lógicamente otras sino *ateísmo* y *fatalismo*. Ciertamente, cuando mis labios repitiendo la voz de mi alma, pronuncian el *Creo en Dios* ¿qué vengo yo á confesar en resúmen? Pues confieso á un Sér singular, distinto de todos los séres, Creador de todos, Infinito, Omnipotente, y cuya existencia no ha tenido comienzo, miéntras la mia le ha tenido. Pero al Dios de los panteístas nada de esto conviene: idéntico á nosotros, no es Creador, pues los séres que el cristiano tiene por *criaturas*, no son para el panteísta sino parte del *Gran-Todo* á quien se le antoja llamar *Dios*: el Dios de la verdad, como infinitamente perfecto, no puede recibir perfección alguna, pues que las tiene todas con absoluta infinidad; y el *Gran-Todo* de los panteístas va perfeccionándose indefinidamente á fuerza de desarrollarse y manifestarse. Concebir á Dios así, equivale á negarle en el acto mismo que aparentemente se le está confesando. Razon, pues, ha tenido el filósofo moderno que calificando al panteísmo con una elocuente frase, ha dicho de él que es—«el ateísmo, junto con la mentira.»

No ménos lógicamente se deriva de ese desdichado sistema el *fatalismo*. En efecto, dado que no exista sino una sustancia sola, no habrá tampoco más que una sola causa; y estó supuesto, dejemos de tener al hombre por causa libre de sus actos, pues si carece de sustancialidad propia, forzosamente ha de carecer de actividad propia. Y si el hombre no es libre en sus actos; si cuanto obra lo obra por un tenebroso influjo que de ningún modo puede ni evitar ni modificar, ¿para qué la ley moral? ¿qué sentido tienen las palabras *virtud* y *vicio*, *mérito* y *culpa*, *premio* y *castigo*? Nada de esto significa cosa alguna: la abnegación será igual al egoísmo; tan santo será el ódio como el amor, tan legítimo el robo como la limosna: todo cuanto suceda será bueno, sólo porque sucede: el hecho será la medida única del derecho; santos y malvados, heroicidades y crímenes, víctimas inocentes y verdugos desapia-

dados, todo ello será lo mismo (1): San Ignacio de Loyola será igual á Lutero, Guzman el Bueno á Vellido Dolfos, Luis XVI á Robespierre... Tales son las inevitables conclusiones del panteísmo. Por honra del género humano, no es menester refutarlas.

ARTÍCULO III.

Del Dualismo, y del sistema de la Creacion.

17. No tan extremado en impiedad, bien que no ménos absurdo que el panteísmo, es el sistema denominado *Dualismo*, ó seáse aquella teoría que en el explicar el origen del mundo, supónelo formado de una preexistente materia eterna, increada, independiente de Dios, y respecto de la cual por consiguiente la accion divina no tiene otro alcance sino darla determinadas formas. Este sistema que, pasando de los mitos fabulosos del Oriente (2) á los sistemas filosóficos de todo el paganismo, constituye el grado máximo de teodicea á que pudieron elevarse los más ilustres sabios de la Grecia Magna, no ha menester que le refutemos aquí de nuevo, pues que implícitamente lo hicimos ya al demostrar lo absurdo de la doctrina sobre que exista materia eterna independiente de Dios, y al dejar no ménos demostrado que aun cuando semejante materia existiese, no se podria explicar racionalmente con ella el origen de las cosas.

18. Visto, pues, que ni el *panteísmo* ni el *dualismo* sirven para explicar el origen del mundo, examinemos ahora si al efecto es abonado el *sistema de la Creacion*. Tres únicas hipótesis hay posibles acerca del particular, á saber: ó que el mundo es una emanacion de la sustancia divina (*panteísmo*); ó que es una mera manufactura, por decirlo así, de Dios, labrada sobre una preexistente materia eterna é increada (*dualismo*); ó por último, que ha sido sacado de la nada, es decir, que ha sido *creado*. De estas tres hipótesis, únicas posibles acerca del origen del mundo, hemos

(1) Véase JOUFFROY, *Cours de Droit naturel*, lec. VII, t. I, p. 188, 189 y sigg. París 1858, 3^e edition.

(2) CONS. CRISTÓBAL WOLF, *De Manicheismo ante Manicheos*, set. II; ZIMMERMANN, *De Atheismo Platonis ejusque apologia*, en las *Aménit. litt.* t. IX, XII y XIII; y MEINERS, *Histoire des sciences dans la Grece*, trad., lib. VIII, t. IV, c. 3, p. 191 y sigg., ed. cit.

visto ya que las dos primeras son absurdas y están preñadas de horrendas conclusiones; luego resta como única exacta la tercera, ó séase *el sistema de la Creacion*. Y así, en efecto, cabe demostrarlo partiendo de la noción misma de Dios, considerado como causa del mundo. Prueba. Todo atributo que á un sér cualquiera se adjudique, ha de aplicársele de conformidad á lo que la naturaleza del propio sér pida: es así que Dios es el Sér primero y Absoluto; luego, admitida la hipótesis de que Dios sea causa del universo, forzoso es tenerle por causa primera y absoluta. Ahora bien; la causa primera y absoluta tiene que ser Creadora, porque de lo contrario, no sería ni primera ni absoluta: no sería *primera*, porque si sólo produjera sus efectos modificándose á sí propia, no sería sino mera causa de meras modificaciones; y por consiguiente, anterior y superior á esta causa meramente modificadora, tendría que haber una causa eficiente: no sería tampoco *absoluta*, porque si sólo produjera sus efectos modificando una materia preexistente, dependería, en el producir sus efectos, de algo extrínseco á sí misma. Luego Dios, por el mero hecho de ser causa primera y absoluta, no produce el mundo sino sacándolo de la nada. Es así que este acto productivo del sér del mundo sacándole de la nada es lo que se denomina *Creacion*; luego el mundo no ha tenido otro principio de existencia sino el acto creativo de Dios (1).

En cuanto la creacion produce de la nada el sér, envuelve necesariamente dos supuestos: uno, que existe una causa de esa produccion; otro, que no existe el término que en virtud de la accion de esa causa ha de recibir existencia: lo primero, porque quien dice *produccion*, dice *acto*, y todo acto supone causa agente; lo segundo, porque en el mero hecho de decir que esa produccion sale de la *nada*, se indica bastante que el efecto así producido no ha menester de sujeto *preexistente* en el cual se produzca. Y con esto queda implicitamente dicho tambien que el acto creativo no produce meras *cuantidades ó modos*, sino verdaderas *sustancias*, íntegramente dotadas del sér de tales. Dos, son, pues, las notas características de la *Creacion*, á saber: 1.^a, produccion de nuevas sustancias, por cuanto los séres del mundo no son hechos de materia alguna preexistente; y 2.^a, libertad en el

(1) CONS. ORÍGENES, *Comm. in Gen.*, c. 1; y SAN AGUSTIN, *Confess.*, lib. XI, c. V; *De Ver. Relig.*, c. VIII, y en otros lugares.

acto productivo, por cuanto ya hemos visto que efectivamente Dios es libre en el producir seres diversos de Sí mismo. Por aquí se vé cuán absolutamente ignoran esta doctrina sobre la Creacion los que acerca de ella mueven el añejo argumento sobre que *de nada, nada se hace*. Esto fuera bueno si nosotros dijésemos que la nada era causa del sér; pero no decimos eso, sino que los seres del mundo, por virtud del divino acto creativo, pasan del no existir al existir (1). Basta con entender el lenguaje comun para percibir distintamente que lo propio significa *no hacer de cosa alguna*, que *hacer de nada*; exactamente como el decir que no hemos aprendido tal ó cual idea de *hombre alguno*, equivale á decir que *de nadie* la hemos aprendido (2).

ARTÍCULO IV.

Que la explicacion de Cousin acerca del dogma de la Creacion, es absurda.

19. Acabamos de ver que *crear*, tanto significa como producir de nada; y que esta manera de produccion, rectamente entendida, contiene la única explicacion racional del origen del mundo, así como es absurda la que dan el *panteismo* y el *dualismo*. Mas hé aquí que el Sr. Victor Cousin, de resultas de cierta visita que allá por los años 1817 hubo de hacer á los corifeos del panteismo germánico (3), salió un dia moviendo, contra la doctrina expuesta acerca de la Creacion, unas pocas de dificultades que por lo visto hubo de oír de los labios mismos de Schelling y de Hegel; y no obstante deshacerse en protestas de que él nada queria decir en pro del panteismo, echó á un lado la doctrina católica respecto de aquel punto, y lanzó de su propia cosecha una

(1) CONS. SAN ANSELMO, *Monol.*, c. VIII; y SANTO TOMÁS, *De Pot. Dei*, q. III, a. 1.

(2) Respecto del modo en que los filósofos cristianos han entendido que crear es producir de la nada, léase GANGAUF, *Metafísica de la Psicología de San Agustín* (en aleman) sec. I, p. 102-104, Augsburg 1819, y los citados artículos *San Anselmo y el Panteismo*, publicados en la *Ciencia et la Fede*, t. XL, p. 274, 275 y sigg.

(3) En efecto, el Sr. Cousin llama *amigos y maestros* suyos á Schelling y á Hegel. Véase su *Procl. Opera*, vol. IV, *Prêface*, Paris 1821.

teoría que sin escrúpulo puede hacer suya el más desaforado pan-teísta. El Sr. Cousin, fundador, nada ménos, de una escuela en la que militan personas respetables, es ademá autor de libros que todavía son gustados por algunas gentes, y tanto por un concepto como por el otro, conviene que hagamos de él aquí una mención especial.

20. Empieza Cousin por desechar la doctrina de todos los filósofos cristianos acerca de la Creacion, y luego nos da la suya propia. Veamos cómo.—¿Qué cosa es la Creacion? pregunta el Sr. Cousin. Pues si nos atenemos, se responde él mismo, á la definicion vulgar, veremos que es absurda, pues dice que *crear* es producir de nada. Esta definicion, dice el Sr. Cousin, niega la existencia en el acto mismo que la supone, pues por una parte, la nada es negacion de toda existencia; y por otra parte, la idea de la nada supone la existencia del espíritu que concibe esa idea. Ademá, diciendo que crear es producir de nada, se incurre en el absurdo de tener al mundo por independiente de Dios; pues, dado el supuesto de que Dios haya sacado de la nada el mundo, como por una parte, es evidente que de nada, nada puede salir, y por otra es no ménos evidente que el mundo existe, habremos de concluir forzosamente que el mundo existe por sí mismo, por virtud de su misma naturaleza.—En llegando aquí el filósofo parisiense, decide que hay que desechar de todo punto la expresada idea de la creacion, y ver de arreglar otra que, partiendo no de meras hipótesis, sino del hecho de la conciencia, pueda salir provista de nociones que la conciencia misma le suministre, para ir las despues aplicando á la naturaleza de Dios. La cosa parece que es muy fácil con sólo que meditemos un poco sobre lo que á cada cual de nosotros pasa cuando quiera que emitimos un acto libre.—En el acto de tomar una resolucion cualquiera, producimos un efecto, cuya causa única vemos ser nosotros, y no otro alguno; de manera que por lo tocante á la existencia del tal efecto, nada tenemos que buscar ni buscamos fuera de nosotros mismos. Pues esto, dice el Sr. Cousin, es una creacion: nosotros verdaderamente creamos esos actos por cuanto nosotros los producimos. Pero ¿con qué los producimos? ¿con nada? No por cierto: los producimos con el fondo mismo de nuestra alma, pues el hombre no saca de la nada los actos que ejecuta, sino de la potencia con que los ejecuta.—Ya dió el Sr. Cousin con la idea de la creacion: bástale aplicar á la creacion divina este procedimiento de la creacion

humana; porque, dice él, si Dios es causa, crear puede; y si es causa absoluta, no puede ménos de crear; pero al crear el mundo, no ha de decirse que lo saca de nada, sino *de sí mismo*, de la potencia que tiene para producir, y de la cual participamos nosotros los hombres, bien que en una porcion mínima.—Tal es el resúmen de lo que Cousin nos enseña acerca de la Creacion, y eso mismo nos repiten servil y perezosamente sus sectarios.

21. Examinando maduramente los puntos principales de esta doctrina cousiniana acerca de la Creacion, vemos que consta de dos partes, á saber: una en la que el señor Cousin desahucia por *vulgar* la definicion católica; y otra en la que el señor Cousin propone allá la suya. Pues siguiendo nosotros esta misma division de partes, examinaremos, primeramente las razones del señor Cousin para desahuciar la definicion católica, y despues la definicion del señor Cousin.

22. En cuanto á lo primero, este filósofo parece ignorar, ó por lo ménos, para nada toma en cuenta el verdadero sentido de la definicion cristiana. Cuando los filósofos cristianos dicen que crear es producir de la nada, no quieren expresar otra cosa sino que Dios, para crear y en el crear, no necesita de sujeto, de materia alguna sobre la cual labre, y de la cual saque en algun modo el efecto de su acto creativo, sino que produce este efecto sin mediacion ni concurso alguno de materia alguna preexistente: en otros términos, que la creacion no es un acto con que Dios modifique alguna sustancia que ya de ántes sea, sino un acto en virtud del cual produce, junto con los *modos*, las *sustancias* mismas. Esto es lo que entienden expresar los filósofos cristianos cuando definen la Creacion diciendo que *crear* es producir ó *hacer de la nada*. Pero el señor Cousin, necesitado por lo visto de rechazar esta definicion cristiana, se desentiende buenamente de ese su único sentido racional y legítimo, y revolviendo los empolvados y carcomidos archivos de una vetusta ignorancia ó de la añeja impiedad, sale con el argumento manido de que *de nada, nada se hace*, como dando por supuesto que los filósofos cristianos al definir la Creacion *hacer de nada*, erigen á la nada en causa del sér.

No mucha más miga tienen las otras dificultades que al señor Cousin le ocurren. Dice primeramente que eso de hacer de la nada sustancias, envuelve contradiccion, por cuanto se niega toda existencia en el acto mismo que se da por supuesta la existencia del espíritu que ha de concebir la idea de la nada. Semejante ar-

gumento cojea de tres piés: verdad es que tampoco tiene más. En primer lugar, es falso que con decir *hecho de la nada* el mundo, se niegue toda existencia, pues no se niega sino la de sujeto ó materia de la cual se saque el efecto; pero en cambio se afirma la existencia de la causa. En segundo lugar, el señor Cousin confunde un hecho con la idea del hecho mismo; porque si bien es cierto que la idea de cosa producida de la nada exige que exista nuestro pensamiento, no lo es ménos que el hecho, ó séase, la realizacion de esa idea es cosa prévia, independiente de nosotros, y no exige otra existencia sino la de la causa creadora que conciba y quiera esa realizacion. En tercer lugar, aun dado que para todo esto fuese necesaria la existencia de nuestro pensamiento, siempre resultaria que el efecto seria sacado de la nada, es decir, que no procedería del concurso de materia alguna preexistente.

Opone por último el señor Cousin que con definir la Creacion *hacer de la nada*, se pára en tener por improducido é independiente de Dios al mundo. Excusamos de refutar este sofisma, pues que ya hemos demostrado la falsedad del supuesto en que se funda, á saber: que de la definicion cristiana de la creacion resulte considerada la nada como cosa alguna real.

23. Dejamos con esto probado que los cargos del señor Cousin contra la definicion *vulgar* de la Creacion son tan fútiles como absurdos. Pues veamos ahora qué género de verdad y de racionalidad tiene la explicacion que sustituye el señor Cousin á la explicacion *vulgar*. De dos partes consta la teoria del filósofo parisiense acerca del particular: una en que supone que la creacion ha sido necesaria; otra en la que expone cómo entiende él ese acto divino. Por lo tocante al primero de estos puntos, no ha menester aquí de especial exámen, pues le dejamos refutado al demostrar cómo es falso que Dios haya sido en manera alguna necesitado á crear el mundo. Réstanos, pues, valuar el cómo la teoria cousiniana entiende el acto creativo. Sobre este punto, fúndase el señor Cousin en dos proposiciones, á saber: una, que *crear* significa producir un efecto en tal manera que respecto de él no sea menester más que la existencia de la causa; en la otra proposicion, cuyo objeto es aclarar la primera, se afirma que *crear* no es sino un acto con que el agente saca de sí propio el efecto respectivo. Pues entrambas proposiciones son inconducentes para dar idea exacta de la Creacion, y ademas son panteísticas. En cuanto á la primera, recordemos ante todo las dos mane-

ras con que una causa puede obrar, á saber: ó terminando en sí misma su accion, como sucede cuando el alma piensa; ó terminando su operacion exteriormente, como sucede cuando el alma mueve los órganos del cuerpo que la está unido. En la lengua escolástica, ya sabemos que á la primera de esas causas se la llama *inmanente*, y á la segunda *transeunte*. Ahora bien, la causa inmanente, como limitada á modificarse á sí propia, no produce sustancias distintas de sí, y de consiguiente, bien que envuelva el concepto de la existencia de una causa, por cuanto existe un efecto, como quiera que este efecto no es, tratándose de causa inmanente, produccion de sustancia alguna distinta de sí misma, no envuelve el concepto de causa creadora; por consiguiente, la creacion, entendida como acto que no presuponga sino la mera existencia de su causa, no es idea adecuada para explicar el acto creativo. Tanto es así que ni el mismo Spinoza, ni panteista alguno, rechazará esa definicion de causa en calidad de creadora; pues ciertamente, para los panteistas mismos, en cuanto la produccion del mundo no es otra cosa sino una modificacion y determinacion que Dios realiza en sí propio, queda limitada al concepto de un acto que nada más supone sino la mera existencia de su causa.

Por este lado, pues, la explicacion del señor Cousin es á todas luces panteística. Pero no lo es ménos la segunda de las proposiciones con que el señor Cousin amplía y dilucida la primera, á saber: que el crear no es sino un acto con que el agente saca de sí propio el efecto respectivo. Prueba. En tanto cabe decir que una cosa se produce *de otra*, en cuanto esta otra es sujeto en quien de algun modo puede aquella estar contenida; por ejemplo: la estatua que labra el escultor, se halla contenida en el mármol, en cuanto éste es idóneo para recibir la forma de estatua que el escultor le da; y del propio modo, los pensamientos pueden decirse contenidos en el alma, si no *in actu*, al ménos *in potentia*, es decir, como en sujeto idóneo para sacarlos de sí propio con su accion misma. Esto supuesto, tendremos que si Dios produjese el mundo á la manera que nosotros sacamos de nuestra propia alma los pensamientos, es decir, si Dios sacase *de sí mismo* el mundo, habria que suponer, no sólo que estuviese dotado de actividad para producir el mundo, sino tambien que fuera sujeto y materia de quien el mundo se produjese, y en este caso, razon tendrian los panteistas en proclamar que Dios es sustancia de quien emanan los séres del mundo.

Epilogando, pues, los méritos y calidades de la teoría del señor Cousin acerca de la Creacion, sacamos en limpio: 1.º Que este filósofo procede injusta y gratuitamente al rechazar la antigua doctrina que define la Creacion *producir de la nada*; 2.º que la teoría con que el señor Cousin presume de enmendar y corregir á la filosofía cristiana, es puro panteísmo (1); y 3.º que con muy sobrada razon se le ha acusado de profesar este sistema erróneo é impío, á despecho de todas sus protestas en contrario (2).

CAPÍTULO CUARTO.

DE LA CONSERVACION.

ARTÍCULO I.

Que Dios es no sólo Creador, sino tambien Conservador del mundo.

1. El mundo, que existe en virtud del acto creativo de Dios, no podria continuar existiendo si con otro acto Dios no le conservase la existencia. Pues bien, á este acto con que Dios quiere dar continuidad á la existencia de las cosas por el mismo Dios creadas, llámase *conservacion*. Dos puntos generales hay que investigar acerca de este acto, á saber: uno su existencia, otro su naturaleza. Con lo primero trátase de saber si las cosas criadas por Dios han menester de un acto del mismo Dios para seguir existiendo; con lo segundo trátase de averiguar cuál sea la naturaleza de este acto, dado que las criaturas hayan menester de él

(1) STHAL, *Historia de la filosofía del Derecho* (en aleman) lib. X, sec. I, c. 1, y sec. II, c. 1.

(2) Equivocóse MARET (*Philos. et Religion*, lect. XI. p. 231, not. (1), Paris 1856) al decir que Cousin, en la última edicion de su obra *Du Vrai, du Beau, et du Bien*, Paris 1854, habia explicado su doctrina de un modo que la sinceraba de la nota de panteística; pues el propio Cousin, en la leccion XVII, p. 457 de la citada obra, despues de explicar la Creacion exactamente lo mismo que lo habia hecho en obras y ediciones anteriores, dice en el *Avant propos*, p. V, que *el tiempo ha consolidado, más bien que removido sus antiguas convicciones, y que acaba lo propio que habia comenzado.*

para seguir existiendo. El primero de estos puntos es materia del presente artículo, y el segundo lo será del siguiente.

2. Que las criaturas no conservarían sin un acto divino el sér que de Dios reciben, verdad es tan incuestionable que solamente puede ser negada ó puesta en duda por quien niegue ó ponga en duda el hecho de la Creacion. Ciertamente todo efecto ha de depender de su causa en todo cuanto de ella reciba; y como quiera que una causa puede ser meramente modificadora si se limita á modificar á un sér preexistente, ó creadora si produce al sér todo entero, síguese de aquí que así como el efecto de la primera de esas causas no tiene porqué depender de ella sino en lo respectivo al hecho de la mera modificacion, así tambien el efecto de la causa creadora tiene que depender de ella en su sér mismo. Es así que las criaturas reciben de Dios el sér todo entero; luego necesariamente el sér todo entero de las criaturas depende de Dios (1). Ahora bien, esta dependencia dejaria de ser tal si las criaturas no hubieran menester de accion especial alguna de Dios para seguir existiendo; pues ¿en qué consiste el depender de Dios las criaturas? ó de otro modo ¿porqué es verdad que las criaturas dependen de Dios? ¿en qué se funda esta dependencia? Se funda, responde aquí sin vacilar la sana filosofia, en que las criaturas, como séres contingentes, no habrian comenzado jamas á existir sin un acto creativo de Dios: pero es así que las criaturas, en todos y cada uno de los momentos de su existencia, no dejan de ser contingentes; luego en todos y cada uno de los momentos de su existencia necesitan de la propia accion de Dios que necesitaron para recibir el sér que tienen. Pues este acto con que Dios mantiene el sér á las criaturas, es cabalmente lo que se llama *Conservacion* (2).

Para mejor esclarecer el punto, admitamos por un instante el absurdo supuesto de que las criaturas puedan seguir siendo sin acto alguno de Dios, y veremos cómo tras este especial absurdo viene con lógica indefectible otro más general, que consiste en admitir efecto sin causa, ó séase un hecho sin razon suficiente. Que las criaturas continúan existiendo es un hecho tan indudable como su existencia misma. Pues bien ¿cuál será la razon suficiente de ese hecho? ¿El acto creativo de Dios? En concediendo esto,

(1) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. IV, a. 1.

(2) Cons. SANTO TOMÁS, *De Pot. Dei*, q. V, a. 1 ad 2.

queda concedido lo propio que se supone negado, es decir, que la duracion del sér de las cosas depende de Dios. ¿Será razon suficiente de la duracion de las criaturas el mero hecho de haber comenzado una vez á ser? Tampoco, porque el sér de las criaturas, en calidad de contingente como lo es, no envuelve necesidad alguna de durar, de seguir siendo. ¿Durarán las criaturas por potencia propia? Claro es que no, pues como quiera que en ninguno de los instantes sucesivos de su existencia dejan ellas de ser contingentes, no cabe duda en que así como no han podido comenzar á ser por su propia virtud, no pueden tampoco seguir por su propia virtud existiendo en sus momentos sucesivos. Es decir que en cuanto prescindamos de todo acto divino por virtud del cual conserven el sér las criaturas, nos hallamos con que su duracion es un hecho sin razon suficiente, y un efecto sin causa. Por aquí se entenderá cuán sábia y profundamente el gran Santo Tomás de Aquino decia que Dios mismo no podria excusar á las criaturas de ser conservadas por Él, pues que esta necesidad absoluta que las criaturas tienen de la divina accion conservadora, nace de la esencia misma del sér contingente de ellas, y Dios en efecto no puede hacer que ellas en ningun instante de su existencia dejen de ser contingentes, porque Dios no puede hacer lo contradictorio, y contradictorio en Dios seria hacer que el sér contingente existiera sin las condiciones absolutamente necesarias de tal (1).

ARTÍCULO II.

Naturaleza de la conservacion.

3. Probado ya en el artículo precedente el hecho de la Conservacion, tócanos ahora discurrir acerca de su naturaleza. El hecho de la Conservacion no ha sido, ni podia ser negado, sino por los que niegan el de la Creacion, como quiera que uno y otro de estos dos hechos tiene por razon suficiente y por fundamento comun la contingencia de las cosas criadas. Negado en efecto que las cosas necesiten de Dios para comenzar á ser, lógico es negar que lo necesiten para seguir siendo. Pero en cambio es cuestion muy debatida entre los filósofos la que versa sobre in-

(1) SANTO TOMÁS, *Qq. Disp., de Pot. Dei*, q. V, a. 2.

vestigar el cómo, ó séase la naturaleza del acto conservativo. Prescindiendo yo aquí de las intenciones buenas ó malas con que este punto haya podido ser puesto en tela de juicio, me atengo con plena conviccion á la doctrina de todos los filósofos cristianos (1), reproducida por Descartes (2), Malebranche (3), Leibnitz (4), y Gioberti (5), sobre que *la conservacion es una creacion continuada*. Las razones que abonan esta doctrina, son incontrastables, y léjos de perder fuerza alguna, gánanla mayor con los sofismas de Crousaz y de Bayle (6); sofismas que imprudentemente, bien que sin dañado intento, ha repetido Galluppi (7). Por extraño que parezca, la doctrina de los filósofos cristianos acerca de este punto, ha sido antojadizamente tachada nada ménos que de abrir la puerta al panteísmo y al fatalismo; pero, prescindiendo, repito, de la intencion con que semejante antojo ha podido venir al mundo, me limitaré á decir que esa acusacion absurda nace de no haber entendido los términos del debate. Tratemos de explicarlos, y de paso expondremos la verdadera y sana doctrina.

4. *La conservacion es una creacion continuada*. Verdad es ésta que lógicamente se desprende del concepto mismo de la conservacion. Prueba. Razon suficiente de la duracion del sér de las cosas no es otra sino la que lo es del comienzo de ese sér mismo; esa razon es la *contingencia* de las cosas, contingencia que las hace necesitadas, para durar en todos los momentos sucesivos de su sér, de la propia razon, que explica el cómo pudieron tener un primer momento, ó séase, comenzaron á existir. Es así que la ra-

(1) Véase, entre otros, SAN AGUSTIN, *De Gen. ad litt.*, lib. IV., c. 12; SAN GREGORIO MAGNO, *Mor.*, lib. XVI, c. 18; y SAN ANSELMO, *Monol.* e. 12.

(2) *De prima phil.*, III, p. 22 y sigg.; *Résp.*, II, p. 80 y sigg.; *Princip. phil.*, I, p. 20 y sigg., Amsterdam 1692.

(3) *Recherche de la ver.*, VI, part. II, 3, p. 219, *Oeuw. Comp.*, Paris 1837; *Rép. à la Dissert. de Mr. Arnauld*, 7, 4, p. 58 Rotterdam 1685.

(4) *Théodicée, Essai sur la bonté de Dieu etc.*, Part. III, § 386, p. 615, ed. Erdmann.

(5) *Introduzione allo studio della filosofia*, part. I, lib. I, c. IV, p. 68, ed. cit. Dicho se está que al aprobar yo en los filósofos modernos esta doctrina, me guardo muy bien de aprobar los varios principios sistemáticos de que parten en el admitirla.

(6) *Diction. hist. et crit.*, t. III. art. *Pyrrhon*. not. B.

(7) *Lezioni di Logica e Met.*, lez. 94, vol. II, p. 340, 341 y sigg., ed. cit.

zon porque las cosas comenzaron á existir, no es otra sino el acto creativo de Dios; luego por virtud del mismo acto siguen existiendo (1). Por un acto de su simplicísima voluntad Dios sacó de la nada las cosas y les dió el subsistir: con ese mismo acto sigue queriendo Dios que las cosas sean, y las cosas siguen siendo. Uno, pues, é idéntico es el acto con que Dios crea las cosas y les mantiene el sér; á ese acto se le llama *Creacion* en cuanto se le considera como origen del primer instante de la existencia de las cosas; y se le llama *conservacion* en cuanto se le considera como causa de la duracion del sér de las cosas. Y hé aquí cómo y porqué está muy bien dicho que *la conservacion es una creacion continua*.

Por aquí se ve cómo al distinguir nosotros entre la creacion y la conservacion, no entendemos poner diferencia alguna real entre el acto con que Dios crea y el acto con que mantiene el sér de las cosas, sino que nuestra distincion recae sobre el término respectivo de este acto realmente único; como quiera que, cabiendo en efecto considerar las cosas creadas, ora en el momento inicial de su existencia, ora en la duracion de su sér, llamamos *Creacion* al acto con que Dios saca las cosas de la nada al sér, y *conservacion* al mismo acto en cuanto mantiene el sér á las cosas creadas (2).

5. Si el acto por el cual las cosas duran, es idéntico al acto por el cual recibieran su primera existencia, claro está que el influjo con que Dios conserva las cosas es positivo y directo, no negativo é indirecto; en otros términos, que la conservacion es *positiva y directa*, no *negativa é indirecta*; es decir, que las cosas duran porque Dios, con un acto directo y positivo de su divina voluntad les mantiene el sér que les dió, no porque Dios se limite, digámoslo así, á dejarlas existir, absteniéndose de un acto de su divina voluntad que las reduzca á la nada. Esta verdad se desprende lógicamente de la doctrina expuesta sobre la identidad del acto creativo y del acto conservativo, ó seáse de que la conservacion no es sino una creacion continua. En efecto, siendo la creacion un acto de la divina voluntad con el cual positiva y directamente quiere Dios que las cosas sean, claro está que siendo idéntico á este acto el de la conservacion, con el cual quiere Dios que

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *De Pot. Dei* q. V, a. 1, ad. 2; y *Cont. Gent.* lib. III, c. 65, y en otros lugares.

(2) Véase LEIBNITZ, *loco citato*.

las cosas sigan siendo, positivo y directo tiene que ser tambien. Por consiguiente, las criaturas conservan la existencia, no sólo porque Dios se abstenga de aniquilarlas, sino porque positivamente quiere que sigan existiendo.

Esta doctrina se corrobora por el absurdo mismo que resulta de la opuesta; porque, dado en efecto que las criaturas durasen por su propia virtud é independientemente de toda accion positiva de Dios, no podrian ser aniquiladas sino por directa y positiva accion divina; pero como quiera que sin incurrir en absurdo es inadmisibile que la nada sea término, no ya de la Omnipotente accion divina sino de la accion de sér ninguno, de aquí que una vez admitido que Dios no conserve el sér á sus criaturas sino indirecta y negativamente, habria que devorar el absurdo de negar á Dios el poder de aniquilarlas. Por el contrario, una vez admitida la doctrina verdadera de la conservacion directa y positiva, queda evitado ese absurdo, y explicado racional y suficientemente cómo las criaturas pueden ser reducidas á la nada con sólo que Dios les niegue el acto positivo y directo de su divina voluntad que les mantiene el sér (1).

6. Verdaderamente no se comprende cómo los fútiles y absurdos argumentos opuestos contra esta doctrina por Crousaz y por Bayle, han podido hallar cabida en el claro ingenio de Galluppi; pero el hecho es que así sucede. Compendiemos nosotros aquí la argumentacion de este filósofo, y al refutarla, dejaremos refutada la de los otros dos á quienes copia.

Hé aquí cómo discurre Galluppi:—La doctrina de la conservacion *positiva y directa*, ó séase de que la conservacion es una creacion continuada, fúndase en el supuesto de que no pudiendo las criaturas adquirir por sí mismas el sér, no pueden conservarle tampoco por sí mismas. Semejante supuesto, dice Galluppi, es por varias razones absurdo, á saber: 1.º Es falso que todo lo que ha menester de causa para comenzar á existir, necesite de accion de la misma causa para seguir existiendo; pues la estatua, por ejemplo, necesita para existir de la accion del escultor, como el edificio necesita de la del arquitecto; pero, una vez labrada la estatua ó erigido el edificio, ya no han menester, para seguir existiendo, de los respectivos artistas que fueron causa de su primitiva existencia. 2.º El dicho supuesto de que la conservacion sea

(1) SANTO TOMÁS, *De Pot. Dei*, q. V, a. 3, ad. 1, et ad. 2.

una creacion continuada, se funda en el presupuesto de que las criaturas tiendan por su naturaleza misma á la nada; y esto es falso, pues por el contrario, todo sér posee una fuerza con la cual tiende á obrar y á conservar su existencia. 3.º La doctrina de la conservacion positiva y directa supone que las cosas están continuamente hundiéndose en el no sér, y que Dios está continuamente sacándolas de ese no sér en que ellas de suyo se hunden; y este supuesto dá lugar al panteísmo y al fatalismo; al panteísmo, porque si eso fuera verdad, no habria otro sér subsistente, no habria otra sustancia sino sólo Dios; y al fatalismo, porque dado que el hombre muera y renazca en incesante alternativa, no puede tenersele por principio de sus propios actos, sino que Dios solo será quien obre en él y por él.—Tales són las razones en cuya virtud Galluppi concluye que no hay otro modo de evitar los absurdos que él supone, sino declarar falsa la doctrina de que la conservacion sea una creacion continuada, y profesar en cambio que las cosas duran en cuanto Dios no quiere y por cuanto no quiere destruirlas; ó en otros términos, que la doctrina verdadera y sana es la de la conservacion indirecta y negativa. Repito que esas razones me parecen indignas de Galluppi: las refutaré con el mismo orden que las dejo enunciadas.

I. Al primer argumento respondo comenzando por recordar á su autor un axioma escolástico, que él conoce bien, pues que le ha explicado, á saber: que *la especie es más comprensiva que el género*, y de aquí que pueda muy bien convenir á la especie algo que al género no convenga. Tiene razon Galluppi, por tanto, en creer falsa la proposicion *genérica* de que *todo*, para seguir existiendo, haya menester de la causa misma que le da existencia; pero yerra en tener como falsa la proposicion *particular* de que las criaturas, por el mero hecho de haber recibido de Dios el sér que tienen, han menester de la accion divina para seguir teniéndole. Prueba. Como ántes de ahora lo hemos explicado, una cosa puede ser causa de otra, ora en cuanto *le dá el sér*, ora en cuanto no hace sino *modificar* en algun modo el sér que ya ella tiene: á la primera de esas especies de causa llamaron los Escolásticos *secundùm esse*, y á la segunda *secundùm fieri*. Ahora bien; todo efecto depende de su causa en un modo correspondiente á la naturaleza de la misma; y de aquí que cuando un efecto ha recibido de su causa el sér todo entero que tiene, dependa de ella en la totalidad de su sér, y por consiguiente, que no pueda conti-

nuar siendo sin una accion continua de la causa que le dió el sér. Por el contrario, si el efecto no ha recibido de su causa respectiva más que una modificacion del sér que ya él tuviese, entónces no depende de su causa sino con relacion al acto por el cual fué modificado, y de aquí que pueda muy bien continuar existiendo sin necesidad de accion de la causa modificadora. Es así que las criaturas son un efecto que ha recibido de Dios, su causa, todo el sér que tiene; luego no pueden seguir existiendo sino á condicion de que con el acto mismo que Dios quiso darles el sér, quiera darles tambien el durar. Por el contrario, las criaturas, no recibiendo del poder finito de otras criaturas sino meras modificaciones del sér que ya ellas tienen, pueden muy bien conservar independientemente de esa su causa finita la forma que de ella hayan recibido al ser modificadas.

II. Para trazar su segundo argumento ha necesitado Galluppi atribuir gratuitamente á los filósofos cristianos el absurdo de que el decir que las criaturas dependen necesariamente de Dios en el durar como dependen en el sér, equivale á enseñar que en las mismas criaturas exista una fuerza intrínseca que las haga tender á la nada. No: lo que con aquella doctrina quieren decir los filósofos cristianos es que siendo tan contingente la duracion como el sér de las criaturas, por razon de esta su contingencia misma necesitan, para durar, del mismo acto divino que necesitan para sér (1).

III. Si con el segundo argumento que dejamos refutado peca de ligereza Galluppi, con el tercero comete una irreverencia, involuntaria sin duda, pero siempre muy censurable en un filósofo cristiano. Decir que la doctrina de la conservacion positiva y directa conduce al panteismo y al fatalismo, es causar una ofensa tan grave como injusta á todos los Santos Padres, á todos los Doctores de la Edad Media y á todos los filósofos católicos, que unánimemente han profesado aquella doctrina. Y ¿todo porqué? por haber aceptado inconsideradamente las absurdas acusaciones de Crousaz y de Bayle contra la filosofia católica, y por haber tergiversado en consecuencia deplorablemente el sentido recto, natural, racional y legitimo de la frase en que se dice ser *la conservacion una creacion continuada*. Con esta frase no se quiere expresar ni se expresa, como supone Galluppi, la ridicula y ab-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *De Pot. Dei*, q. V, a. 1 ad 13; y q. V, a. 1.

surda idea de que las criaturas se estén zambullendo continuamente en la nada, y que de allí las esté sacando Dios continuamente; ó en otros términos, que continuamente estén recibiendo de Dios el sér que continuamente estén perdiendo ellas; lo que se quiere expresar, y lo que se expresa con la dicha frase es que para durar, necesitan las criaturas de la misma accion divina, de la misma fuerza vivificante que les dió el sér. Con esta doctrina, no es cierto, como supone Galluppi por no haberla entendido, que se niegue en manera alguna la sustancialidad de las cosas, negada por los upanteistas, ni la libertad del hombre, negada por los fatalistas: no se niega la sustancialidad de las cosas por cuanto no se les niega la subsistencia, bien que se la considere puesta bajo la accion conservadora de Dios. Así como las cosas, con ser creadas por Dios, no sólo no pierden su sustancialidad, sino que cabalmente entónces la reciben de la accion creadora de Dios, cuyo término no es otro sino dar el sér á meras sustancias junto con las propiedades naturales de cada una; así tambien las criaturas, con ser conservadas por Dios, no sólo no pierden la subsistencia que de Dios recibieran al ser creadas, sino que cabalmente aseguran su duracion. Tampoco la doctrina cristiana sobre este punto niega la libertad del hombre, pues de que yo no pueda existir un instante ni obrar cosa alguna si Dios no me mantiené la existencia y la facultad de obrar, no se sigue en manera alguna que esa incesante accion de mi Dios que me conserva el sér y el obrar, me quite la libertad.

CAPÍTULO V.

OMNIPRESENCIA DE DIOS.

ARTÍCULO ÚNICO.

Existencia y naturaleza de este atributo divino.

1. De ser Dios creador y conservador de todas las cosas, dedúcese claramente aquella verdad que los cristianos profesamos desde nuestra edad primera aprendiendo á decir que Dios *está en todas partes*. Este atributo divino constituye lo que llamamos la *omnipresencia* de Dios, y se diferencia del que denominamos *inmensidad*, en que éste implica en Dios la perfeccion de hallarse

presente al sér infinito, mientras aquel otro no expresa sino el poder que Dios tiene de hallarse en todos los séres creados. La *inmensidad*, pues, es un atributo absoluto, que no tiene otro término sino Dios mismo y Dios solo, por cuanto sólo Dios es infinito *in actu*, mientras que la *omnipresencia* es un atributo relativo, por cuanto tiene como término las cosas creadas ó capaces de serlo.

De tres maneras entendemos que está Dios en las cosas, á saber: 1.º por su *accion* (1), es decir, en cuanto está obrando en sus efectos; 2.º por su *presencia*, en cuanto todo lo tiene á su vista; 3.º por su *esencia*, en cuanto se halla segun su esencia en las cosas que le están presentes, bien que no mezcle su esencia con la de las cosas que le están presentes. Expongamos con brevedad las pruebas de cada cual de estas enunciaciones.

I. Dios está presente en las cosas por *su accion*. Prueba. Dios es causa creadora y conservadora de todas las cosas: es así que tanto la creacion como la conservacion, que es una creacion continuada, no solamente son accion, sino que son el *máximum* de lo que obrar cabe, pues no se concibe operacion superior á la de producir integro el sér; luego Dios está en las cosas por su accion (2).

II. Dios está en las cosas por *presencia*. En efecto, todo está presente á la vista de Dios, en cuanto produciendo Dios las cosas, no por necesidad de naturaleza sino por libérrima accion, á todas las comprende idealmente en su divino concepto, y en cuanto las preconoce, las crea y las conserva. Por consiguiente, en cuanto Dios es causa creadora y conservadora de todas las cosas, no puede ménos de tenerlas todas presentes siempre á sí propio, y aún más de lo que ellas lo están á sí mismas (3).

III. Dios está en todas las cosas por *esencia*. Aunque este modo con que Dios está en las cosas sea superior á nuestra imaginacion (la cual como avezada á representarse cosas materiales, no acierta á percibir las sino por medio de un fantasma material,) hállase irrefragablemente comprobado por la razon. Prueba. Co-

(1) Ó séase, como dice nuestro Catecismo de Doctrina cristiana, *por potencia*. (Nota del traductor.)

(2) CONS. SAN AGUSTIN, *Serm.* 102, c. 28; y SAN ANSELMO, *Monol.* c. XIII-XX, y SANTO TOMÁS, I, q. VIII, a. 1.

(3) SAN AGUSTIN, *Epist.* LXXVII.

mo quiera que todo acto divino, *entitativamente* considerado, sea idéntico á la divina esencia, claro y manifiesto es que allí donde está la acción de Dios, no puede ménos de hallarse también su esencia: y es así que, como lo hemos visto ántes, Dios está en las cosas por *su acción*; luego lo está igualmente por su *esencia* (1).

2. Los racionalistas, y entre ellos, por no citar á otros, Hau-reau (2) y Rémusat (3), motejan de panteística esta doctrina, porque para que Dios, dicen ellos, estuviese en las cosas *por esencia*, sería preciso que fuesen idénticas la esencia de las cosas y la de Dios. Á esto añade Galluppi que tampoco cabe admitir la presencia sustancial de Dios en las cosas, porque para esto, dice él, habría que admitir el absurdo de un espacio infinito, como único que podría contener la esencia infinita de Dios. Pero todas estas objeciones son vanas y destituidas de fundamento racional. En primer lugar, de que Dios esté por esencia en sus criaturas, no se sigue que su esencia divina deba confundirse con la de ellas; á la manera, por ejemplo, que de hallarse el alma sustancialmente unida con el cuerpo, no se sigue que el alma sea de la misma esencia que la materia. La razón explicativa de hallarse Dios sustancialmente presente en las cosas, consiste en ser uno mismo en Dios la acción y la sustancia: pues bien, así como la esencia de Dios no se confunde con la de las criaturas, sólo porque éstas sean término de la acción divina, tampoco por la propia razón, se confunde la acción de Dios con su divina esencia (4).

En segundo lugar, es falso que con afirmar la presencia sustancial de Dios en sus criaturas, se haga necesario, como dice Galluppi, admitir un espacio infinito y vacío; porque la omnipotencia divina dice relación á las cosas creadas, y de consiguiente, donde ellas están, allí les está presente Dios, y donde ellas no están, Dios tampoco. Por otra parte, bien que la acción creadora de Dios sea infinita en sí, no lo es respecto del término de ella, pues que el mundo no es infinito, sino finito. Ahora bien, así como no repugna que la acción infinita de Dios tenga un término finito, así tampoco repugna que Dios esté con su infinita esencia en un espacio finito. El error de Galluppi procede de ha-

(1) CONS. SAN ANSELMO, *De Incarnat.*, c. 4, y SANTO TOMÁS, q. VIII, a. 3.

(2) *De la phil. schol.*, t. I, c. IX, p. 218-519.

(3) *Saint Anselme de Cantorbery*, lib. 2, c. 3, p. 202 ed. cit.

(4) Véase á SANTO TOMÁS, I, q. VIII, a. 3 ad. 2.

ber confundido la *inmensidad* con la *omnipresencia* de Dios, y de aquí que lógicamente haya supuesto como necesario para la presencia sustancial de Dios un término infinito, es decir el espacio sin límites, pues efectivamente el concepto de la inmensidad de Dios envuelve el de la aptitud que Dios tiene de hallarse en los infinitos mundos posibles á su infinita accion creadora, y de consiguiente la inmensidad no sólo es infinita en sí por cuanto en Dios está el sér infinito, sino que tambien lo es con relacion á los infinitos mundos que pudieran existir. Pero el concepto de la *omnipresencia* de Dios no sólo expresa esta absoluta aptitud que Dios tiene de hallarse en infinitos mundos posibles, sino que expresa ademas esta misma aptitud con relacion al mundo ya creado. De aquí que considerada absolutamente en Dios la omnipresencia, no cabe concebirla agotada por el mundo actual á quien está Dios presente; y considerada con relacion á este propio mundo actual, no incluye necesidad alguna de que Dios produzca real y externamente todos los mundos que su divina accion puede producir. Conforme á esta doctrina es aquella fórmula filosófica de que Dios está en el espacio y fuera del espacio: en el espacio, por cuanto á todo está sustancialmente presente, y fuera del espacio, por cuanto el espacio no agota la inmensidad de Dios.

CAPÍTULO SEXTO.

DE LA PROVIDENCIA.

ARTÍCULO ÚNICO.

Existencia de este atributo.

1. Nada es para el hombre tan importante como saber que Dios se cura de él en este mundo. Á todos nos dice el deseo de nuestra alma que esto no puede ménos de ser verdad, y esta creencia constituye nuestra gloria y mayor consuelo. Este indefectible cuidado que Dios tiene de las cosas de los hombres, es lo que llamamos *Providencia*. Considerado este divino atributo en su *principio*, es decir, en Dios, podemos definirle: *la razon suprema y recta de ordenar á su propio fin todas las cosas*; considerado ese mismo atributo en sus *efectos*, podemos definirle: *la actuacion del designio concebido por Dios en el crear al mundo, mediante la*

debida correspondencia de los medios al fin (1). Así como *próvido* llamamos al soberano que sabe ordenar cada cosa á su fin propio, y todas al fin de la sociedad civil y política; y así como *próvidas* llamamos las soberanas disposiciones en que efectivamente se ordenan con sabiduría los medios á sus fines propios; así también llamamos *Providencia* no sólo á la suprema razón y sabiduría infinita de Dios, que todo lo dispone adecuadamente al fin respectivo, sino también á la recta disposición misma con que vemos ordenarse cada cosa á la ejecución del fin universal de lo creado. Varia explicación han dado los filósofos á este orden patente: los unos, no remontándose á la causa de este proceso regular y simétrico de las cosas del mundo, hánle tenido por efecto necesario y fatal de la naturaleza misma de las cosas, é independiente de toda intervención divina; otros, concediendo á Dios el atributo de la Providencia, supónenle sin embargo inerte y sin eficacia alguna en el universal proceso de las cosas. Que al primero de estos grupos perteneciesen los Epicúreos, nada tiene de extraño, pues que suponiendo ellos producido el mundo por una agregación fortuita de los átomos, lógicamente habían de desconocer todo género de orden providencial; pero lo que ya se nos ofrece tan extraño como alictivo es ver á un hombre de la talla de Aristóteles describirnos con tan admirable exactitud el ordenamiento de los seres del mundo, y no elevarse un instante á la suprema causa de ese orden universal. Efectivamente el Dios que Aristóteles nos da en el libro XII de su *Metafísica*, ni conoce el mundo ni para nada se cura de él, sino que á manera de rey solitario, retraído en lo más apartado de su alcázar, no solamente no gobierna aquel mundo que sin cesar gira en derredor prosiguiendo su final destino, sino que ni aun piensa en él siquiera (2). Este Dios aristotélico no es más ni ménos que aquel otro de los *Deistas*, para los cuales la vida entera del universo se mueve al impulso de una ciega fatalidad inherente á las cosas mismas, apellidada por ellos con el vago nombre de *naturaleza*.

(1) «...in gubernatione duo sunt consideranda: scilicet ratio gubernantis, quæ est ipsa providentia, et executio.»—SANTO TOMÁS, I, q. III, a. 6.

(2) CONS. JULES SIMON, *Etudes sur la Théodicée de Platon et d'Arist.* p. 87, Paris 1840, y *De Deo Aristotelis diatribe philosophica*, pass. Paris 1839.

Caducado el *Deísmo* en algunos de sus puntos secundarios, pero restaurado en sustancia por virtud y obra de estos grandes enemigos de la humana razon llamados *racionalistas*, volvieron á tomar vez en la region filosófica los principios que aquel sistema profesa respecto de la Providencia reguladora de las cosas humanas. Para los racionalistas, generalmente hablando, el mundo no es sino una obra imperfecta, pero de una imperfeccion que se va corrigiendo á si misma por actividad propia y espontánea, en cuya virtud sin otro concurso divino más que, si acaso, la creacion primitiva, va caminando incesantemente hácia el bien, venciendo continuamente resistencias, y así poco á poco prosiguiendo un ideal de perfeccion que... que no podrá alcanzar nunca. ¡Tal es la absurdísima teoría de aquellos racionalistas, á quienes de resultas de atribuir la vida física y moral, la actividad toda entera de hombres y cosas á una especie de trama universal y progresiva, se da nombre de *progresistas*.

Pero los tales progresistas, al negar toda providencia de Dios en el curso de los séres, no se han curado, porque la cosa no era posible, de apoyarse sino en terreno muy resbaladizo. Admitir en efecto, por una parte, que libremente Dios produzca y mantenga el sér del mundo, y negarle luego todo género de atencion á estos efectos creados y conservados por la accion divina, era ciertamente una contradiccion demasiado notoria para no pensar en salvarla. Con este propósito, cortóse por lo sano negando á Dios libertad en el producir los séres del mundo; y como hechos de molde para el caso, los panteístas alemanes tuvieron el antojo de llamar *Providencia* á las leyes fatales en cuya virtud lo *Absoluto* va destilando de si los *fenómenos* del universo. Verdad es que no se les debia palma de inventores en esta subversion del sentido comun y del lenguaje, pues ya los Estóicos habian llamado providencia al *Hado* (1). Ciertamente, consistiendo la Divina Pro-

(1) CRISIPO, segun el testimonio de AULO GELIO, (*Noctes attice*, lib. VI, c. 2) definia la Providencia: «æternam fati legem et indeclinabilem fati seriem et catenam volventem semetipsam, seseque implicantem per æternos consequentiæ ordines, ex quibus apta connexaque est.»—Sobre esta definicion véase á CRIST. TOMASIO, *De exustione mundi stoica*, Dissert. XIII, p. 166 y sigg., Lipsiæ 1672; LAERCIO, lib. VII, segm. 149; PLUTARCO, *De placit. phil.*, lib. I, c. 27; y BRUCHERO, *De Providentia stoica*, *Miscel. Hist., phil. litt. crit.*, p. 147-154, Aug. Vindel. 1748.

videncia en aquella sábia ordenacion de medios al fin propio, implica libertad de Dios en el producir el mundo, pues no cabe suponer fin alguno en la operacion de un agente que obre sin libertad: ahora bien, como quiera que los panteístas tengan á Dios por destituido de toda conciencia de sí propio, y por consiguiente, de toda libertad para producir *ad extra*, de aquí que lógicamente no admitan género alguno de Providencia, si ya no es que abusando de este nombre para ver de paliar las conclusiones de su sistema tan repugnantes al comun sentir del género humano, quieran llamar *Providencia* las leyes fatales conforme á que se desenvuelve lo Absoluto bajo la forma de séres, ó mejor dicho, fenómenos del universo. Tal es, ni más ni ménos, la falsa noción de Providencia que se desprende del sistema antiguo de los Estóicos y del moderno de Spínosa y de Hegel.

2. Podemos excusarnos de refutar aquí los principios sistemáticos en cuya virtud todos estos filósofos han negado la Providencia, pues que ya en los tratados precedentes dejamos desempeñada esta tarea, y trataremos únicamente ahora de mostrar cómo el mundo es un espejo donde claramente vemos la accion de una causa providencial, y cómo el atributo de la Providencia es una propiedad imprescindible de la naturaleza misma de Dios considerado como causa del mundo, y una consecuencia ineludible de los demas atributos divinos. De esta manera dejaremos demostrada la Providencia de Dios *a priori* y *a posteriori*; es decir, 1.º por la idea que de Dios tenemos como causa del mundo, y 2.º por el mundo mismo considerado como efecto de Dios.

3. *Argumento a priori*. Es, en primer lugar, indudable que por el mero hecho de obrar Dios libérrimamente, y no por necesidad de naturaleza, como supone la absurda impiedad panteística, ha debido proponerse algun fin en crear el universo, pues de todo agente inteligente y libre es propio el obrar con algun fin. En segundo lugar, es no ménos indudable que este fin no puede ser otro sino Dios mismo, ó mejor dicho, la manifestacion de su Bondad. En tercer lugar, es igualmente claro que Dios no habria podido realizar este su fin sino á condicion de ser ordenador del universo creado por su Omnipotencia, pues lo que propia y verdaderamente constituye la bondad y perfeccion de las cosas, es el órden que resplandezca en ellas. Es así que el órden presupone designio providencial, pues quien dice *órden*, dice encaminamiento de las cosas á un fin, y que el acto determinante de este ordenado

movimiento de las cosas es lo que se denomina Providencia; luego, una vez admitido que Dios sea causa del mundo, forzosamente se concluye que es tambien Providencia (1).

La propia conclusion deduciremos si despues de considerar á Dios como causa del mundo, consideramos los atributos divinos. Entre los principales que nuestra mente no puede ménos de concebir en Dios, uno de ellos es la Bondad: mejor dicho, nuestra mente no puede ménos de ver en Dios la Bondad esencial, como no puede ménos de ver en Dios el sér por esencia. Ahora bien, una causa inteligente y buena no puede ménos de curarse de conservar al efecto por ella producido la eficacia propia: ¿de qué arquitecto hábil y honrado, por ejemplo, cabe pensar que abandone á merced del acaso el edificio trazado por él con tanto afán, sin curarse nada de sí, despues de construido, sirve para el fin con que le trazó? Y si esto debe pensarse de un artífice humano ¿cabe en lo racional que habiéndose propuesto Dios la manifestacion de su gloria en la creacion del mundo, no se cure de encaminalle con su accion soberana al cumplimiento de ese fin supremo? ¿De dónde habia de venir á Dios inaccion semejante? ¿De falta de poder? Pero si le tuvo para crear el mundo y para designarle un fin ¿cómo ha de faltarle para que el mundo cumpla este designio? Pues ¿qué es más, crear ó dirigir á un fin lo creado? ¿Me dirás que Dios no quiere? Pero si quiso crear el mundo y destinarlo á un fin, no puede ménos de querer los medios adecuados, pues el supuesto contrario es absurdo. ¿Y qué otra cosa es ordenar sábiamente los medios al fin, sino cabalmente lo que se llama *Providencia*? ¿Me dirás, por último, que Dios no sabe ejercer esa providencia? ¿Y entonces, qué es para tí la Sabiduria Infinita de Dios? (2). Conque, si no cabe suponer que Dios deje de ser pródigo, ni por falta de poder, ni por falta de voluntad, ni por falta de inteligencia, concluyamos que es ineludible, ó negar á Dios como el ateo, ó falsificarle como el panteísta, ó desnaturalizarle como el deísta, ó reconocer como el cristiano que el Sumo Poder, la Suma Bondad, y la Suma Sabiduria de Dios implican necesariamente la Suma Providencia.

4. *Argumento a posteriori*. Prueba elocuente nos da tambien

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. III, c. 64.

(2) Véase á CICERON, *De Nat. Deor.*, lib. I, c. 2; SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide*, lib. II, c. 29; SAN AMBROSIO, *De Off.*, lib. IV, c. 13; TEODORETO, *De Providentia*, lib. II, passim; y LACTANCIO, *De ira Dei*, c. IV-IX.

de que existe una Providencia divina el espectáculo mismo de los seres del mundo, el orden que en ellos se advierte, la unidad del fin último á que se los ve ordenados. Dejo aquí á los Apologistas demostrar esta verdad considerando menudamente la estructura del cuerpo humano, la propagacion y conservacion de las especies, el movimiento incesante de las celestes esferas, y otras partes en fin de la vida del universo: yo me limitaré á considerar el orden en general, pues indudablemente, de esta sola consideracion nace el más sólido y eficaz argumento para probar cómo hay una Providencia.

El espectáculo del universo, como ya lo dejamos demostrado en la *Cosmologia*, nos ofrece un cúmulo de cosas esencialmente diversas entre sí, pero regidas todas por leyes constantes, y conspirando todas con sus respectivos especiales fines, entre sí conexos y subordinados, al cumplimiento de un fin único, supremo y universal. Ahora bien, ante esta accion reciproca de fenómenos naturales, ante esta misma subordinacion de fines especiales á un fin único y supremo, no cabe formar sino tres hipótesis, á saber: ó toda esa variedad ordenada de seres y de operaciones respectivas es efecto de la *necesidad*, ó lo es del *acaso*, ó lo es de una *razon* que la rige unificándola y enderezándola armónicamente á un supremo término comun. No hay otra hipótesis posible. Pues bien, digo en primer lugar, que ese orden no puede ser efecto de *necesidad* alguna *absoluta*; porque las leyes que vemos regir al universo, tienen todas carácter de *contingentes* como le tiene el universo mismo; es decir, de todas ellas concebimos perfectamente como posible que fuesen diversas de lo que son. No puede ser tampoco efecto del *acaso*, porque el acaso no habria podido dictar leyes constantes é invariables. Luego es efecto de una *razon ordenadora*. No cabe duda en que, ademas de aquellas causas inteligentes que por virtud propia tienden al cumplimiento de un fin, existen en el mundo otras causas destituidas de conocimiento, las cuales sin embargo tienden tambien á un determinado fin, y le cumplen mientras á su accion no se opone algun obstáculo: es así que las cosas destituidas de conocimiento no pueden tender á fin alguno sino dirigidas por una causa inteligente, como la flecha, por ejemplo, no tiende al blanco sino porque allí la dirige el arquero; luego fuerza es decir que Dios dá á las cosas, junto con el ser, su término propio y su tendencia respectiva. Y es así que este encaminamiento de las cosas á su término propio cons-

tituye cabalmente lo que llamamos *Providencia*; luego, á ménos de admitir efecto sin causa, fuerza es atribuir á un designio providencial esa universal tendencia de las causas naturales. Agréguese á esto que el órden que admiramos en el universo, es resultante de cosas no sólo entre sí distintas, sino aun opuestas, y que sin embargo conspiran á un mismo fin, formando un todo maravillosamente concertado. ¿Quién duda, por ejemplo, que son no solamente varias sino aun opuestas entre sí las propiedades respectivas de la tierra, del fuego y del agua, como lo es su naturaleza respectiva? Y sin embargo, cada cual de esas cosas está subordinada á las demas, y la una sirve de conservacion á la otra. Ahora bien ¿cómo seria posible que cosas entre sí opuestas se adunasen en el órden, si Dios no les hubiese dado esta unidad de fin? Las cosas de naturaleza diversa tienen naturalmente diversa intencion; por consiguiente, cuando quiera que en ellas se vea unidad de fin, esta unidad no puede ser sino efecto de una intencion única: es así que las cosas del mundo son de naturaleza diversa; luego nó podrian concordar, como verdaderamente concuerdan, en un fin único, si no existiese un Sér diverso del mundo, que á ese único fin las enderezase. Pues este Sér diverso del mundo, que dirige las cosas á un mismo y único fin, no puede ser otro sino Dios, como ya lo hemos demostrado contra Kant. Y si Dios es quien así dirige las cosas, no sólo entre sí varias, sino aun opuestas, á un fin único é idéntico, Dios es Providencia, pues Providencia no es cabalmente sino dirigir las cosas á su fin propio (1). Y no me digas que nosotros conocemos apenas una pequeñísima parte del mundo, y por consiguiente que no podemos saber si la parte que no vemos está igualmente ordenada; pues esa pequeña parte que conocemos, basta para persuadirnos de la existencia de una soberana mente ordenadora, y la idea que de esta mente formamos, nos fuerza á concluir lógicamente que aun en los efectos de ella escondidos á nuestra vista, reina el mismo órden.

5. En llegando aquí, se nos ofrece la grave objecion que en todos tiempos se ha movido contra la Providencia divina, á saber, *la existencia del mal*, y la supuesta imposibilidad de conciliar este hecho con los atributos de Dios. Vamos, pues, á examinar esta objecion siempre antigua y siempre nueva, anunciando

(1) CONS. SAN AGUSTIN, *De Gen. ad litt.*, lib. V, c. 22, y SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.* lib. III, c. 64.

desde ahora mismo el error fundamental de que procede, y que no es otro sino haber formado un concepto falso de la naturaleza y del origen del mal. Restaurando, pues, nosotros, la sana y verdadera teoría acerca de este punto, habremos resuelto esa grave objeción.

6. Desde los primitivos tiempos de la filosofía viene ya te- niéndose por árdua esta investigación sobre la naturaleza y origen del mal: prueba de ello sería, cuando otra no hubiese, la discrepancia de opiniones entre los más ilustres filósofos acerca de este importante asunto, tan importante como que ningun otro se liga más estrechamente con el gran problema que versa sobre el total destino terreno y ultraterreno de la especie humana. No es, pues, extraño que á tan capital negocio hayan convertido siempre su atención los filósofos de todo lugar y tiempo. Recorred sino cualquiera de las innumerables y caprichosas divagaciones especulativas que con el presuntuoso nombre de *Filosofía de la Historia* han salido á luz de un siglo acá, en Francia y Alemania principalmente, y veréis que todas comienzan ó ensayando alguna solución de ese problema, ó dándole ya por resuelto. Y por cierto que las tales teorías, infestadas en su mayor parte de un espíritu adverso al cristianismo, han parado al fin en aumentar el catálogo de los triunfos de la religión católica, mostrando hasta qué punto sus mal aconsejados autores, desde el instante que, para mayor bien de la humanidad, como ellos dicen, han querido separar de todo elemento religioso la filosofía, han puesto al desnudo la impotencia absoluta de semejante filosofía *secularizada* para resolver este trascendental problema sobre el origen y naturaleza del mal. Dejando, pues, nosotros á un lado el examinar ese monton de teorías por lo comun gratuitas y absurdas, tomemos la antorcha de la filosofía cristiana, y veremos cuán facilmente, á la luz con que todo lo ilumina, se concilia el hecho de la existencia del mal en el mundo con la Providencia de Dios.

7. Limitados son por su naturaleza misma los seres del mundo, pues *la limitacion es ley esencial de todo sér creado*. Por su limitacion misma estos seres no pueden poseer perfeccion absoluta, bien que en cada uno de ellos quepa mayor ó menor grado de bondad. El obrar de cada cual de ellos es correspondiente y proporcionado á su naturaleza privativa, pues que la naturaleza de cada sér nace en efecto de la de sus operaciones propias; y como quiera que cada especie de operacion presuponga ley especial res-

pectiva, de aquí que, según sea la mayor ó menor perfeccion de un sér, así también sea mayor ó menor la perfeccion de sus leyes propias y de sus propias operaciones. Pero tratándose de seres por naturaleza limitados, el averiguar cuáles sean el grado y el modo en que su perfeccion esté limitada, equivale á investigar cuáles sean el grado y modo en que participen de aquella bondad que en el Sér Infinito no tiene, propiamente hablando, ni grado ni modo porque es absoluta; ó en otros términos, equivale á investigar cuáles sean el grado y el modo en que les falte bondad, ó sease en que estén privados de bien. Pues esta *privacion de bien*, mirada por su aspecto más genérico, es lo que se denomina *mal*. Así mirada esta privacion de bien por su aspecto más genérico, púdesela considerar, ora en las operaciones propias del sér finito, ora en su naturaleza misma: considerada en la naturaleza del sér finito, es decir, en cuanto es carencia de aquella perfeccion absoluta que sólo compete al Sér Infinito, llámasela por algunos filósofos *mal metafísico*; pero ésta es una denominacion impropia, pues la carencia de perfeccion absoluta en los seres finitos, no puede llamarse *defecto*, sino que es aquella *condicion natural* que expresamos con la verdad siguiente, á saber: *lo finito no es lo Infinito*. Si, pues, propiamente hablando, no existe el *mal* en la *naturaleza* de los seres finitos, habrá que buscarle en sus *operaciones*. Ahora bien, el acto de un agente puede ser considerado, ó en sí mismo, ó en el modo con que tiende á su término propio. Considerado en sí mismo, todo acto es bueno, porque todo acto es en sí una entidad, y toda entidad lleva en sí misma un rayo de bondad; ó en otros términos, lo que *es*, por el mero hecho de *ser* y en cuanto *es*, es bueno. Por eso, lo finito no deja de ser bueno porque tenga límite, pues el límite, propio de todo sér finito, no es en sí, ya lo hemos dicho, *un mal*, sino una exigencia de su naturaleza, que es limitada en sí misma y en sus operaciones. Considerado el acto, no en sí mismo, sino con relacion al modo en que tiende á su natural término propio, puede ó no alcanzar ese su término: cuando el agente con su operacion propia alcanza su natural término, adquiere por ende su perfeccion propia, pues la perfeccion propia de todo agente consiste en alcanzar su término natural; cuando el agente se desvia de este su natural término, queda por eso mismo *privado* de su perfeccion propia. Pues esta privacion de perfeccion en un sujeto ordenado para alcanzar la perfeccion que sea propia de su naturaleza,

es *el mal*. Si esta privacion recae sobre un agente que obre sin libertad de albedrío, llámase *mal físico*; si recae sobre un agente libre, se llama *mal moral*.

Por lo expuesto en las precedentes definiciones, se ve claramente que *el mal* consta de dos elementos, uno *positivo*, otro *negativo*: el positivo consiste en el acto mismo; el negativo consiste en que ese acto no haya alcanzado su término natural. El acto, pues, en sí mismo, no es *el mal*; pero es un acto *malo*, porque lleva en sí *el mal*; y le lleva por el hecho mismo de no haber tocado su meta, de no haber llenado su fin propio, á manera de gérmen que no fecundiza, ó de fruto que no madura.

8. Así definida la naturaleza del mal, vemos que, propiamente hablando, el mal carece de *causa*; pues la causa, como tal, es *principio de sér*, no de carencia de sér; y el mal no es en efecto ni *sustancia*, ni cualidad alguna positiva de sustancia, sino que es cabalmente falta, carencia de una cualidad. Además un acto es y llámase malo, no en cuanto es acto, sino en cuanto se desvia de su natural término; y así considerado, tampoco puede decirse que tiene causa, pues la causa es *principio de acción*, no de inercia ó séase de inacción respecto de su término natural. De aquí que cuando al separarse de su fin propio el hombre en cualquiera de sus actos, le llamamos *principio del mal*, queremos significar denominándole así, que, como sér libre que es, tiene obligación de obrar conforme á su fin propio, no que *haya dado existencia* al mal: *existencia*, propiamente, no ha dado sino á su acto; sólo que como este acto debía tener distinta dirección de la que él le ha dado, llámase *malo*, no porque lo sea *en su entidad*, es decir, considerado meramente como tal acto, sino porque no ha tendido á su término natural. La malicia, pues, de los actos morales no consiste en lo que tienen de *positivos*, sino en lo que tienen de *negativos*; es decir, en lo que no son y debían ser para ser morales (1).

9. Trazado ya este bosquejo breve de la naturaleza y origen del mal, procedamos á resolver las dificultades que fundadas en

(1) Sobre esta doctrina acerca del *mal*, conviene leer principalmente á SAN AGUSTIN, *Confess.*, II, c. XX; *Enchir.*, IX-XIII; *De libero arbitrio*, lib. III, c. V y VIII; *In Joann. tract.*, I, y SANTO TOMÁS, *De Pot. Dei*, *De Malo in communi* a. 1, 2-3 y sigg.

el hecho de la existencia del mal, se suele oponer contra la Providencia divina.

Y Fondo comun de todas estas objeciones es poner en contradiccion la existencia de los males que en el mundo vemos, con los atributos de Dios, señaladamente su Bondad, su Justicia y su Santidad. Oigamos estas objeciones:—¿Cómo es posible, se dice, que si Dios bueno, justo y santo se cura de las cosas del mundo, haya nada en el mundo que no sea bueno, justo y santo? ¿Cómo en cambio es tan evidente que el mundo está henchido de males? Si al orden físico miramos ¿porqué tanta molestia como padece el hombre? ¿porqué tanta enfermedad? ¿porqué la muerte? Y si miramos al orden moral ¿porqué tanta pasión desenfrenada? ¿porqué tanto odio, tanta sangre, tanta crueldad gratuita? ¿porqué en fin, tanta concupiscencia, tanta perversidad como hacen de nuestra naturaleza humana un misterio tan horrendo y tenebroso? ¿Cómo, si esta naturaleza humana es obra de Dios, Bondad por esencia, puede ser tan dañada? Y luego ¿qué justicia gobierna el mundo, ni qué Providencia le rige, cuando tan irritante desigualdad vemos en la repartición de bienes, tanta virtud oprimida, tanto vicio triunfante? Me dices que Dios no *causa* estos males sino que solamente los *permite*. ¿Y porqué no nos ha dado una voluntad que ame siempre el bien? ¿porqué no ha hecho el mundo de modo que fuese una morada de paz, de concordia y de amor, y no un hervidero de guerra, de disension y de odio? Me replicas que estos males son consecuencia de la culpa de nuestro primer padre: pues si Dios sabia que Adán iba á abusar de su libertad, y que su culpa iba á recaer con tremenda y perpétua pesadumbre sobre todo el género humano ¿porqué no le dió una libertad de que abusar no pudiera?—Así discurre la flaca, y por lo comun, pervertida razon del hombre.

10. Pero el creyente descubre en la existencia misma de estos males un venero inagotable de fe y de esperanza en la Providencia divina, y el filósofo cristiano halla innumerables argumentos para conciliar ese aparente desórden con los atributos de Dios. Ante todo, paremos mientes en que todo ese cúmulo de objeciones redúcese en sustancia á negar la Providencia divina, sólo porque no se aciérta á conciliarla con la existencia de los males. Pues bien, yo digo que la existencia de los males, léjos de probar cosa alguna contra la Providencia, por el contrario la presupone. ¿Qué es en resúmen *el mal*? Ya lo hemos dicho: *privacion de bien; alte-*

ración del orden. ¿Si? Pues entónces tenémós por de pronto que el mal no sería posible sin la existencia del *bien* y del *orden*: es así que el bien no puede ser efecto sino de una causa buena, y que el orden presupone providencia ordenadora; luego el mal que vemos en el mundo, léjos de ser fundamento para negar la Bondad y Providencia de Dios, es prueba de que existen. Por consecuencia, en vez de ser procedente decir con los espíritus flacos y pervertidos que, pues hay males en el mundo, no existe Dios ni Providencia divina, lo recto y procedente es decir: ¿existe en el mundo el mal? luego hay Dios, y hay Providencia (1). Reflexionemos, por añadidura, que los males del mundo están sujetos á leyes constantes, lo propio en el orden de las causas necesarias que en el de las causas libres: lo están en el orden de las causas necesarias, pues vemos que constantemente, por ejemplo, tras la herida está el dolor; y lo están en el orden de las causas libres, pues constantemente tambien, por ejemplo, vemos que tras el ódio está la guerra, tras la disipacion de la vida, el tédio. Pues ahora digo: leyes constantes presuponen orden: el orden presupone Providencia.

11. Pero con esto no damos sino respuestas indirectas, de las cuales no se deduce otra cosa sino que la existencia de los males en el mundo, no es fundamento racional para negar la Providencia de Dios. Ciertamente esto sólo debería bastar para sellar los lábios á los detractores de la Providencia divina; pero queremos y podemos ademas dejar demostrado que ni la existencia de los males del mundo se opone á la Bondad de Dios, ni la distribucion, aparentemente injusta, de los bienes temporales se opone á la Divina Justicia.

12. *La existencia del mal moral no se opone á la Bondad de Dios.* El testimonio de la historia, y nuestra propia experiencia nos muestran á una que tal como existe de hecho la libertad en el hombre, está amenguada y corrompida: de aquí las pasiones desordenadas, de aquí las flaquezas y crímenes y todo el cúmulo de hechos inmorales que constituyen el desorden moral. Ahora bien ¿de qué procede esta adulteracion de la libertad humana, origen inmediato de los males morales? Problema es éste que la filosofía no sabe resolver, viendo por un lado que la libertad del hombre es efecto de Dios, y no pudiendo, por otro lado, ménos

(1) Cons. SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, lib. III, c. 71.

de pensar sino qué de las manos de Dios haya salido recta y buena. Y no sirve decir que el concepto mismo de libertad incluye el de poder indiferentemente propenso á bien ó mal obrar; no se diga esto, porque en primer lugar, es falso que el concepto puro de libertad implique propension al mal, pues semejante propension, léjos de ser de esencia de la libertad, no es sino *defecto*; y en segundo lugar, aunque el concepto nudo de libertad incluyese el de semejante indiferencia al bien ó al mal, siempre habria que indagar la razon de tan grave defecto, y explicar el porqué siendo de suyo la libertad indiferentemente propensa al mal ó al bien, sucede que de hecho se inclina más comunmente al mal. No sirve, pues, la filosofía para explicar por sí sola la causa de los males morales (1).

13. Pero esto, que por sí sola no puede la razon hacer, puédelo con auxilio de la historia y de la Revelacion. Una y otra en efecto nos suministran un dato con el cual se hace ya explicable la presente degradacion de la libertad humana; ese dato no es otro sino la primera culpa que el primer hombre, cabeza de todo el linaje humano, cometió violando el precepto divino; culpa de la cual fué pena, en ese primer reo y en toda su descendencia, este doloroso antagonismo que cada cual de nosotros lleva y siente en sí entre sus sentidos y su razon, entre sus pasiones y su libre albedrío. Tremenda verdad, por cierto, que todas las religiones, y señaladamente las más antiguas, y como tales, más próximas á la cuna del género humano, nos atestiguan con sus tradiciones, con sus cultos, con sus sistemas filosóficos, con sus monumentos mismos. El *Genesis*, libro que ademas de inspirado por Dios, es, aun humanamente considerado, el libro de los orígenes de las cosas,

(1) ORÍGENES, (*Cont. Celsum*, lib. IV, n. 65,) dice terminantemente que la filosofía sin la Revelacion no alcanza á explicar la naturaleza ni el origen del mal; y SAN AGUSTÍN, (*De Civ. Dei*, lib. XXII, c. 24; *Cont. Jul. Pelag.* III, c. 3, n. 9 y c. 18, n. 35; *Op. Imp. Cont. Jul.*, lib. I, c. 25, 11, 111, 202 y en otros pasajes) da como razon de esta impotencia de la filosofía el que sin el hecho de la culpa de Adán, atestiguado por la Revelacion, no es posible explicar el origen de los males que padece el género humano. La propia impotencia de la filosofía para resolver este problema ha sido confesada por los mismos filósofos modernos, de entre los cuales bastará citar á RIAMBOURG, *Oeuv. phil.*, vol. I, p. 312 y sig., ed. cit.; BERTINI, *Idea di una filosofia della vita*, t. I, p. 233, ed. cit., y MARTINET, *Solution des grands problèmes*, vol. I, Paris.

nos refiere ese hecho primitivo, dándonosle sellado como dogma fundamental de la religion cristiana. Pues ese hecho primitivo, fundamento de nuestra religion, lo es tambien de la sana filosofia para explicar la actual depravacion del libre albedrío.—¿Cómo? Por la ley de la generacion.—Heredamos de nuestros padres la culpa, y con la culpa, la pena. Quien dudare de esta verdad, que dudar no cabe como propuesta que es por Dios, consulte á la naturaleza, y ella le dirá que no sólo la condicion física del generante, sino tambien la condicion moral influye en la condicion del engendrado, por cuanto la generacion no es un acto meramente corporal, sino mucho más principalmente obra de la virtud y de la fuerza del alma. De aquí que habiendo quedado el primer hombre y la primera mujer en pos de la culpa con voluntad ¡ay! hartó enflaquecida para domeñar y regularizar sus propensiones naturales, sus desgraciados hijos, aun despues de justificados aquellos nuestros progenitores por la divina misericordia, llevemos en perpétua herencia su mísero reato.

Ahora bien; con sólo referir á este principio, histórico y racional á despecho de sus misteriosas oscuridades mismas, la causa de la presente degradacion del libre albedrío en el hombre, queda ya conciliada la existencia de los males morales con la Bondad de Dios. En efecto, una vez admitido que la existencia de los males morales tiene por causa la depravacion actual de la libertad en el hombre; visto luego que esta depravacion no es, no, un efecto causado por acto positivo de Dios, sino trasmitido, mediante la ley de la generacion, del primer hombre á su descendencia, conclúyese lógicamente que causa de los males morales no es Dios, sino el hombre que sigue abusando de la libertad que Dios le otorgó recta, y que él ha desnaturalizado por su culpa. Y no siendo Dios causa de los males morales, ¿cómo ponerlos á cargo de la divina Bondad?

14. ¿Me dices que Dios pudo impedir que el primer hombre pecase?—Ciertamente, lo pudo.—Me replicas que entónces ¿por qué no lo hizo?—No sé responderte, porque no me es dado penetrar en los arcanos designios de Dios. Pero el que, mirada por este aspecto la materia, sea inaccesible á la humana razon hallar el modo de conciliar la existencia de los males morales con la Providencia Divina, no amengua un ápice la posibilidad de esta conciliacion. Use la razon humana de todos sus derechos en el vasto campo abierto á sus legítimas especulaciones; pero sepa

detenerse con reverente prudencia ante el impenetrable límite del misterio que Dios quiso negar á la finita comprension de la criatura. Sé que el hombre es libre, y sé que padece; sé que Dios le ama y que es Justo; sé que lo uno y lo otro es verdad, y que entre verdad y verdad no hay contradiccion posible. Con sólo esto, aun sin las razones especiales que dejo dadas y las que aun me restan dar, bástame para aceptar como verdad científica que no solamente es sino que no puede ménos de ser conciliable la existencia del mal moral en el mundo con la Providencia de Dios.

15. *La distribucion de los bienes temporales no se opone á la Justicia de Dios.* Tal es el axioma con que respondo al argumento contra la Providencia divina, fundado en la supuesta imposibilidad de conciliar con la Justicia de Dios la distribucion, aparentemente injusta, de los bienes temporales. Es evidente la arbitrariedad de ese supuesto. No hay, en efecto, violacion de justicia sino donde se dañe al derecho de otro: por consiguiente, para que en la distribucion de bienes y males del mundo hubiese injusticia de parte de Dios, seria necesario presuponer en el hombre algun derecho que saliese perjudicado. ¿Y qué derecho cabe presuponer en el hombre contra el Soberano Sér, de quien todo lo ha recibido? No llamamos injusto á un hombre porque nos niegue lo que sea suyo, sino porque ponga usurpadora mano en lo que sea nuestro: si pues nada poseemos por nosotros mismos ¿con qué derecho nos quejaremos de Dios y le acusaremos de injusticia, sólo porque no quiera darnos lo que suyo es? Y por otra parte ¿quién nos ha dado competencia para juzgar de la justicia ó de la injusticia con que se hallan distribuidos en el mundo los bienes y los males? ¿Por ventura, no seria preciso para esto conocer íntegramente el conjunto de todos los séres y de todas las relaciones con que entre sí estén ligados? ¿Y no es esto imposible á nuestra mente limitada? ¿Cuántas veces no nos sucede tener como injustos multitud de sucesos que habiamos reputado tales por desconocer sus circunstancias, y que al fin, mejor conocidos luego, se nos muestran de todo punto conformes á justicia? Además, con derecho á no ser afligido por males temporales, no podriamos nunca suponer sino al hombre justo, pues esos males temporales no son otra cosa sino penas temporales. ¿Y quién de nosotros sin temeridad y mentira osará tenerse por justo? Últimamente, débese tomar en cuenta que muchas veces, de nuestros males temporales somos causantes nosotros mismos, y que por lo comun, la inopia de

bienes temporales proviene de incuria nuestra, ó cuando ménos de nuestra pereza nativa, por cuanto en vez de imitar á Dios que trabajó seis dias y no descansó hasta el sétimo, solemos hacer del ocio ocupacion, y del trabajo pasatiempo.

FIN DEL SEGUNDO Y ÚLTIMO TOMO.

BIBLIOTECA POPULAR
VALLADOLID

Artículo V. Explicación como el entendimiento puede pasar del orden abstracto de las ideas y de los principios, al orden real. 17

CAPÍTULO CUARTO.
INDICE
DE LO REAL Y LO ESPIRITUAL.

Artículo VI. Ideas de lo finito y de lo infinito, y origen y naturaleza.

IDEALOGIA ESPECIAL.

Introducción.

CAPÍTULO PRIMERO.

DEL PROCESO DEL HUMANO CONOCER.

<i>Artículo I.</i> Que la primera operación del entendimiento no es el juicio.	4
<i>Artículo II.</i> Que el concepto del <i>ser</i> es el primitivo, lo propio en el orden cronológico que en el orden lógico del <i>conocer</i>	10
<i>Artículo III.</i> Sistema de Rosmini.	16
<i>Artículo IV.</i> Del principio de contradicción.	19
<i>Artículo V.</i> De las ideas elementales del <i>ser</i>	21
<i>Artículo VI.</i> De lo verdadero, de lo bueno, y de lo bello.	29

CAPÍTULO SEGUNDO.

DE LAS CATEGORÍAS IDEOLÓGICAS.

<i>Artículo I.</i> De la sustancia.	35
<i>Artículo II.</i> Del absurdo fenomenismo de Hume.	40
<i>Artículo III.</i> Del origen y principio de la idea de sustancia.	42
<i>Artículo IV.</i> De las nociones de causa y efecto.	45
<i>Artículo V.</i> De varias especies de causas.	54
<i>Artículo VI.</i> Del principio de causalidad, y de su valor.	57
<i>Artículo VII.</i> Del conocimiento de las causas eficientes y finales en su relación con las ciencias físicas.	61

CAPÍTULO TERCERO.

DE LOS PRINCIPIOS.

<i>Artículo I.</i> Del conocimiento de los primeros principios.	67
---	----

- Artículo II.* Explícase cómo el entendimiento puede pasar, del orden abstracto de las ideas y de los principios, al orden real. 71

CAPÍTULO CUARTO.

DE LO FINITO Y LO INFINITO.

- Artículo único.* Idea de lo finito y de lo infinito, y origen y naturaleza de la misma. 73

CRITEREOLOGIA.

Introducción.

CAPÍTULO PRIMERO.

DEL ESCEPTICISMO.

- Artículo I.* Índole de este sistema, y sus varias especies. 82
Artículo II. Refútase el escepticismo antiguo y moderno. 85

CAPÍTULO SEGUNDO.

VALUACIÓN DE LOS DIVERSOS MEDIOS DE CONOCER.

- Artículo I.* Veracidad de la conciencia. 92
Artículo II. Veracidad de los sentidos. 95
Artículo III. Veracidad de la inteligencia. 98
Artículo IV. Defiéndese contra Hume el principio de analogía. . . . 103

CAPÍTULO TERCERO.

DEL FUNDAMENTO SUPREMO DE LA CERTEZA.

- Artículo I.* Del sentimentalismo, y del sistema de Lamennais. . . . 109
Artículo II. Sistemas de los que han definido mal el principio intrínseco de la certeza, y verdadera doctrina acerca del particular. 113

CAPÍTULO CUARTO.

DEL CRITERIO EXTERNO DE LA CERTEZA.

- Artículo I.* Autoridad del testimonio humano. 123
Artículo II. Del consentimiento del comun de los hombres, y del de los doctos. 131

COSMOLOGIA.

Introduccion.

CAPÍTULO PRIMERO.

DE LA SUSTANCIA DE LOS CUERPOS.

<i>Artículo I.</i> Expónese tres sistemas acerca del particular.	145
<i>Artículo II.</i> Exámen crítico de los precitados sistemas.	154
<i>Artículo III.</i> De las propiedades de los cuerpos.	162
<i>Artículo IV.</i> Del Espacio y del Tiempo.	168

CAPÍTULO SEGUNDO.

DE LA VIDA VEJETATIVA.

<i>Artículo I.</i> Noción genuina de la vida.	187
<i>Artículo II.</i> Noción de la vida vejetativa.	193

CAPÍTULO TERCERO.

ARMONÍA DE LA CREACION.

<i>Artículo I.</i> Que el nexó cósmico resulta de la conjunción del dinámico y del teleológico.	202
<i>Artículo II.</i> Graduacion natural, ó séase escala de los séres.	209

CAPÍTULO CUARTO.

DEL MUNDO OBRA DE DIOS.

<i>Artículo I.</i> Sistemas acerca del origen del mundo.	221
<i>Artículo II.</i> Del fin á que está ordenado el mundo.	230
<i>Artículo III.</i> Sistema del Optimismo.	235

ANTROPOLOGIA.

Introduccion.

CAPÍTULO PRIMERO.

DE LA VIDA ANIMAL.

<i>Artículo I.</i> Necesidad de esta investigación para estudiar al hombre.	249
---	-----

<i>Artículo II.</i> Que la esencia de la animalidad consiste en la sensibilidad.	251
<i>Artículo III.</i> Del espiritualismo y del automatismo animal.	254
<i>Artículo IV.</i> Que uno mismo es el principio de quien proceden en el animal la vida vegetativa y la sensitiva.	262
<i>Artículo V.</i> Propiedades del principio sensitivo.	266

CAPÍTULO SEGUNDO.

DE LA VIDA INTELECTIVA.

<i>Artículo I.</i> Definición del hombre.	271
<i>Artículo II.</i> Unidad del principio vital en el hombre.	272

CAPÍTULO TERCERO.

DE LA UNION DEL ALMA CON EL CUERPO DEL HOMBRE.

<i>Artículo I.</i> Que la union del alma con el cuerpo del hombre se efectúa por unidad natural y personal.	279
<i>Artículo II.</i> Que el alma intelectiva es forma sustancial del cuerpo.	284
<i>Artículo III.</i> Sistemas acerca de la union entre el alma y el cuerpo.	286
<i>Artículo IV.</i> Del sitio del alma.	298

CAPÍTULO CUARTO.

DE LAS PROPIEDADES DEL ALMA HUMANA.

<i>Artículo I.</i> Que el alma humana es espiritual.	301
<i>Artículo II.</i> Que el alma del hombre es inmortal.	310
<i>Artículo III.</i> De la palingenesia, y de la metempsychosis.	319

CAPÍTULO QUINTO.

ORIGEN DEL ALMA HUMANA.

<i>Artículo único.</i> Que el alma humana es criatura de Dios.	327
--	-----

TEODICEA.

Introduccion.

CAPÍTULO PRIMERO.

DE DIOS, CONSIDERADO EN SÍ MISMO.

<i>Artículo I.</i> Dios y el Absoluto de Hegel.	334
<i>Artículo II.</i> Que en el concepto de Dios no se incluye el de su realidad	

	<u>Páginas.</u>
objetiva.	338
<i>Artículo III.</i> Pruebas de la existencia de Dios.	346
<i>Artículo IV.</i> Que Dios es uno.	355

CAPÍTULO SEGUNDO.

DE LOS ATRIBUTOS DE DIOS.

<i>Artículo I.</i> Del modo con que conocemos los atributos de Dios. . .	363
<i>Artículo II.</i> Que la <i>aseidad</i> es en Dios el atributo primitivo, de quien nosotros entendemos derivarse todos los demas.	368

CAPÍTULO TERCERO.

DE LOS ATRIBUTOS RELATIVOS DE DIOS.

<i>Artículo I.</i> Sistemas filosóficos acerca del origen del mundo.	372
<i>Artículo II.</i> Del Panteísmo, y su refutación.	373
<i>Artículo III.</i> Del Dualismo, y del sistema de la Creación.	379
<i>Artículo IV.</i> Que la explicación de Cousin acerca del dogma de la Creación, es absurda.	391

CAPÍTULO CUARTO.

DE LA CONSERVACION.

<i>Artículo I.</i> Que Dios es no sólo Creador, sino también Conservador del mundo.	396
<i>Artículo II.</i> Naturaleza de la conservación.	398

CAPÍTULO QUINTO.

OMNIPRESENCIA DE DIOS.

<i>Artículo único.</i> Existencia y naturaleza de este atributo divino. .	404
---	-----

CAPÍTULO SEXTO.

LA PROVIDENCIA.

<i>Artículo único.</i> Existencia de este atributo.	407
---	-----



Artículo

338	Artículo I. Del modo con que conocemos los atributos de Dios.
339	Artículo II. Que la esencia es en Dios el atributo primitivo de quien
355	Artículo IV. Que Dios es uno.

CAPITULO SEGUNDO

DE LOS ATRIBUTOS DE DIOS

338	Artículo I. Del modo con que conocemos los atributos de Dios.
339	Artículo II. Que la esencia es en Dios el atributo primitivo de quien
355	Artículo IV. Que Dios es uno.

CAPITULO TERCERO

DE LOS ATRIBUTOS RELATIVOS DE DIOS

372	Artículo V. Sistema filosófico acerca del origen del mundo.
373	Artículo W. Del Pantheismo y de la evolución.
373	Artículo III. Del Dualismo y de la Creación.
381	Artículo IV. Que la existencia humana acerca del origen de la Creación, es absurda.

CAPITULO CUARTO

DE LA CONSERVACION

398	Artículo I. Que Dios es no sólo Creador, sino también Conservador
398	del mundo.
398	Artículo IX. Naturaleza de la conservación.

CAPITULO QUINTO

DE LA OMNIPOTENCIA DE DIOS

404	Artículo único. Existencia y naturaleza de este atributo divino.
-----	--

CAPITULO SEXTO

LA PROVINCIA

407	Artículo único. Existencia de este atributo.
-----	--



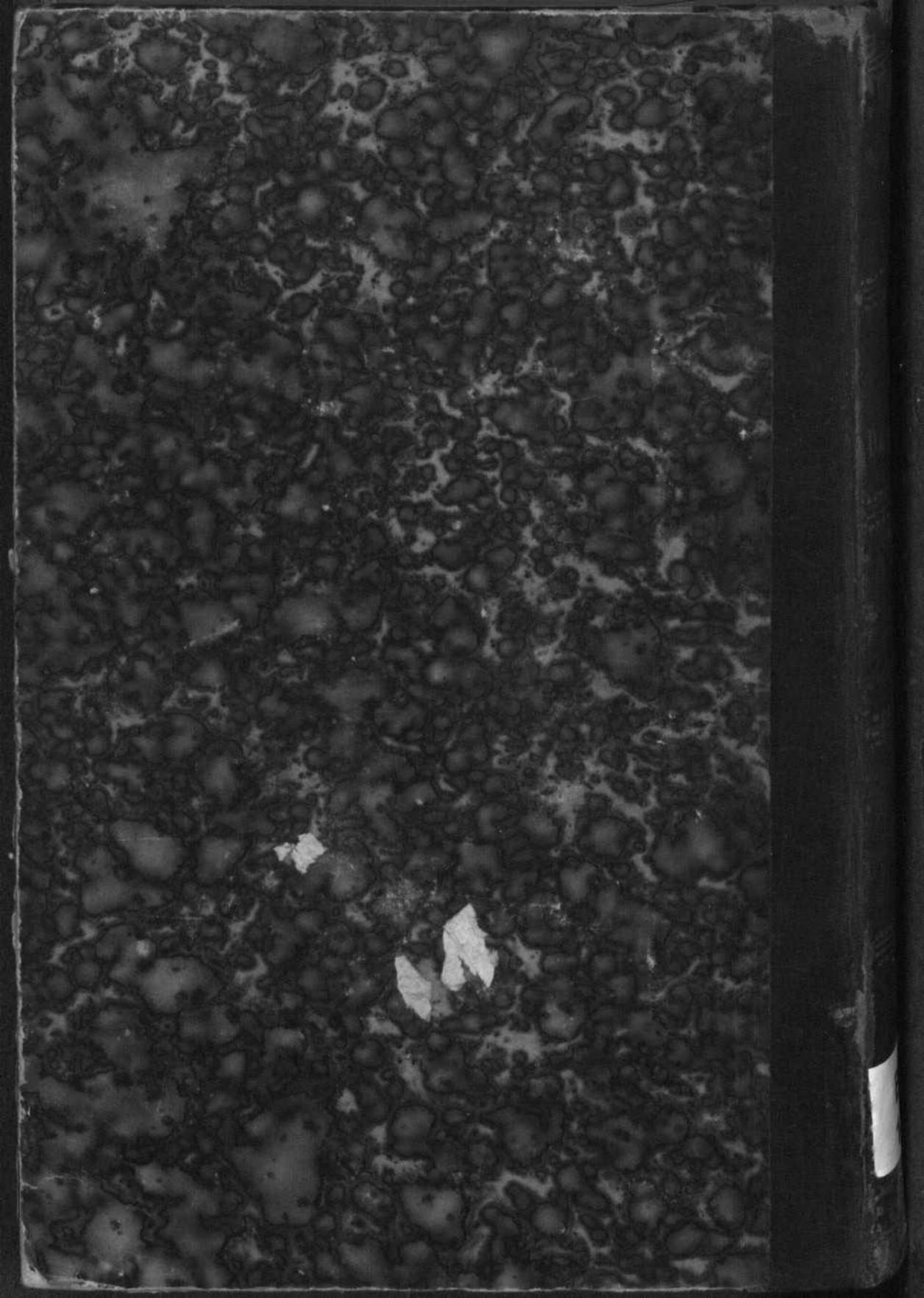


BIBLIOTECA PÚBLICA
VALLADOLID

Biblioteca Pública de Valladolid



72013288 BPA 1825 (V.2)



PRISCO

BIENENTOS

INDICACIÓN

BPA
1825