APUNTES

PARA UNA

METAFÍSICA ELEMENTAL

POR

Don Pedro María López y Martínez

DOCTOR EN FILOSOFÍA Y LETRAS
LICENCIADO EN DERECHO CIVIL Y CANÓNICO
EX INDIVIDUO DEL CUERPO FACULTATIVO DE ARCHIVEROS, BIBLIOTECARIOS
Y ANTICUARIOS
CATEDRÁTICO NUMERARIO DE DICHA ASIGNATURA
EN LA
UNIVERSIDAD LITERARIA DE VALENCIA

TOMO II

PSICOLOGÍA Y TEODICEA

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
VALENCIA
10. NOV. 1896
562 diario
ENTRADA

Biblioteca Universitaria
562
de Valencia

M.ª López
METAFÍSICA ELEMENTAL
Universitat de València
Biblioteca General

VALENCIA

Imprenta y Litografía de José Ortega
Calle de Ruzafa, número 47

40000436009
Bibl. General i Històrica

D-117
111

APUNTES

PARA UNA

METAFÍSICA ELEMENTAL

Pedro María Lopez y Martinez

Biblioteca Universitaria de Valencia

APUNTES

PARA UNA

METAFÍSICA ELEMENTAL

POR

Don Pedro María López y Martínez

DOCTOR EN FILOSOFÍA Y LETRAS
LICENCIADO EN DERECHO CIVIL Y CANÓNICO
EX INDIVIDUO DEL CUERPO FACULTATIVO DE ARCHIVEROS, BIBLIOTECARIOS
Y ANTICUARIOS
CATEDRÁTICO NUMERARIO DE DICHA ASIGNATURA
EN LA
UNIVERSIDAD LITERARIA DE VALENCIA

TOMO II

PSICOLOGÍA Y TEODICEA

VALENCIA

Imprenta y Litografía de José Ortega
Calle de Ruzafa, número 47

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA VALENCIA

Esta obra es propiedad del Autor, quien se reserva todos los derechos que le concede la ley.

Se considerará como clandestino todo ejemplar que no vaya numerado y rubricado por el Autor.

Núm. 3

R. 85.180

LIBRO TERCERO

PSICOLOGÍA

PRELIMINARES

I. **Razón del estudio de la Psicología en este lugar.**—Habiendo desenvuelto en el primer tomo, con la brevedad que permite una obra elemental, las cuestiones que atañen á la Metafísica general y á la Cosmología, el orden metódico que nos hemos impuesto exige que pasemos á examinar los problemas que á la ciencia Metafísica importa averiguar del ser hombre, que es el sujeto de toda ciencia humana; y si bien es cierto que el hombre es un ser que forma parte del mundo, y que en este sentido la ciencia que le estudie debe considerarse como una rama de la Cosmología, esto no obsta para que en realidad, considerado bajo el punto de vista de que el hombre es además de *cuerpo espíritu*, pueda también considerársele como parte de la Pneumatología, y que por tanto, deba estudiársele en una ciencia especial que por su importancia y trabajos hechos en la misma sea hoy independiente y de más interés, si cabe, que la misma Cosmología, puesto que en tanto puede tener el hombre la evidencia de que conoce la verdad en cuanto se conoce á sí mismo y conoce la legitimidad de sus fuentes de conocimiento. Y esta ciencia por la que el hombre se conoce á sí mismo y que hoy consideramos ya como formada, no es otra que la *Antropología*.

II. **Significados de la palabra antropología.**—La pala-

bra *antropología* viene desde la antigüedad empleándose con el significado de estudio ó tratado del hombre, significado literal que procede de la etimología de la tal palabra, puesto que se compone de las dos griegas anthropos (ανθρπος) hombre y logos (λογος) tratado. En efecto; Aristóteles la emplea ya con este significado cuando llama *antropólogos* á los que disertan ó estudian al hombre. Magnus Hundt la emplea también en este sentido, y por primera vez en el título de una de sus obras en el año 1501. Posteriormente la vemos empleada como sinónima de «descripción del alma», de «descripción del alma y el cuerpo y de las leyes que presiden esta unión».

III. **Definición de la Antropología.**—La diferencia que desde luego se nota en el significado dado á la palabra antropología nos indica ya que no todos los autores han definido á la Antropología de la misma suerte; así, encontramos que Diderot y D'Alembert la definieron en el 1772, diciendo que era el «Tratado sobre el hombre»; que Kant escribía en el 1788 una obra de Psicología, á la que titulaba «Ensayo sobre la Antropología»; que W. Edwards decía en el 1839, que la «Antropología es el conocimiento del hombre bajo las relaciones de lo físico y de lo moral». Obsérvase, no obstante, en estas definiciones que todas convienen en un punto, esto es, en que la Antropología estudia al hombre, variando sólo en los límites que la conceden, límites que no pueden menos de variar lo accidental de la definición.

Nosotros, que no podemos estudiar dentro de la Metafísica todo el objeto de esta ciencia, porque entonces nos saldríamos de los límites del objeto metafísico, y sí únicamente aquella parte de la misma que, por su estudio prescisivo de la materia entra dentro de nuestra asignatura, la definiremos sin cuidarnos de sus límites, y en este sentido diremos que entendemos por Antropología «la ciencia que tiene por objeto el estudio del compuesto humano llamado hombre».

IV. **Definición esencial del hombre.**—¿Pero qué es el hombre? El hombre, en su acepción más general y teniendo en cuenta su esencia metafísica, «es un animal racional». Ahora bien: si lo consideramos en su esencia física podemos definirlo «un ser viviente compuesto de alma racional y cuerpo».

V. **División de la Antropología.**—Teniendo, pues, en cuenta esta última definición, podemos dividir el objeto de la An-

tropología en cuerpo y alma, y por consiguiente en las dos ciencias que estudien ambos objetos; así, pues, la dividiremos en *Somatología* ó ciencia del cuerpo, y Psicología ó ciencia del alma.

La *Somatología*, llamada así del griego *soma, somatos*, cuerpo, y *logos*, tratado, puede á su vez estudiar el cuerpo vivo ó en función, y el cuerpo como tal organismo, prescindiendo de si está ó no vivo, y de aquí que se pueda subdividir en *Fisiología* y *Anatomía*, siendo la primera aquella ciencia que tiene por objeto el estudio de las funciones orgánicas del cuerpo humano, y la segunda la que examina ó considera al cuerpo humano como un organismo cuyas partes deben analizarse.

VI. **¿Qué ciencia de las derivadas de la Antropología podemos estudiar aquí?**—Al metafísico, dada la abstracción del objeto de su ciencia, no incumbe hacer un estudio directo del cuerpo en sus detalles, y por consiguiente, examinar una por una las piezas del organismo humano ni sus funciones orgánicas, puesto que lo único que puede estudiar, que son las leyes generales y principios constitutivos esenciales del mismo y de los demás cuerpos, lo hace ya en la Cosmología.

Sólo le compete estudiar el alma racional, la cual, como espíritu y esencia substancial del hombre, cae dentro de la Metafísica y dentro de su grado de abstracción en el estudio de las cuestiones.

VII. **Etimología de la palabra Psicología.**—M. Littré nos dice en su Diccionario que Wolff fué el primero que denominó á la ciencia que investiga el conocimiento del alma humana con el nombre de *psicología;* pero según afirma el Dr. Donadíu, el que primero la empleó fué el obscuro Glocenius, que en 1590 escribió un tratado del alma bajo el título de Psicología.

La palabra *psicología* se deriva de las dos griegas psyje (1) (ψυχή) que literalmente significa *alito, espíritu* y alma, y de *logos,* tratado; de aquí la definición etimológica que se suele dar de la Psicología cuando se dice que es la «ciencia del alma».

Frecuentemente los autores españoles de Psicología nos han dicho que la palabra psicología se derivaba de la griega *psike* ó *psiche* que significaba mariposa, y que por antonomasia se la

(1) Transcripción castellana con arreglo al Diccionario de la Academia.

daba el de alma. Tal parecer ha sido un error en el que indudablemente han incurrido nuestros compatriotas por tomar las etimologías de los tratados franceses y alemanes, porque en la lengua griega no existen las palabras *psiké* ni *psiche* que tengan el significado de *mariposa* ni tampoco el de alma. Decimos que este error proviene de que han tenido á la vista los tratados franceses ó alemanes, porque los primeros transcriben la palabra (ψυχή) griega de este modo *psyche*, y los segundos *psyke*. Luego que la palabra *alma* de donde se deriva realmente es de la sanscrita *ana* (respirar), que en griego es *anemos* (viento), y en latín *anima*.

VIII. **Elementos objetivo y subjetivo de la Psicología.** —Ya hemos dicho al dividir la Antropología, que así como la Somatología tenía por objeto el estudio del cuerpo, á la Psicología correspondía el estudio del alma humana; también hablando en la Cosmología del principio vital humano determinamos el objeto de la Psicología si bien no en su extensión; así, pues, concretando, diremos que el objeto psicológico es el alma ó principio vital racional con prescisión de toda corporeidad, investigado en su naturaleza y en sus relaciones con el cuerpo que anima.

Ahora bien: determinado el objeto de nuestro estudio, ¿cuál es el elemento subjetivo del mismo? Sabido ya por los Prolegómenos y por la división que hicimos de la Metafísica, que la Psicología es una parte ó rama de la misma, así como que la fuente de conocimiento, propia del conocimiento metafísico, es la razón humana, parece lo natural, pues, que el elemento subjetivo de esta definición sea el expresado por las palabras «rama especial de la Metafísica, que por medio de la razón investiga»; pero como hemos dicho que el objeto era el principio vital racional investigado en su naturaleza y relaciones con el cuerpo, y el conocimiento de aquélla no nos sea dado obtenerlo sin elevarnos primero de los hechos á las causas que los producen, de ahí que tengamos que añadir á la fuente de conocimiento propia de la Metafísica la de la *experiencia rectificada por la razón*.

IX. **Definición de la Psicología.** — Teniendo, pues, en cuenta el objeto y sujeto de la Psicología, podemos definirla como «aquella rama de la Metafísica que investiga la naturaleza del principio vital racional, su origen y destino y sus relaciones con

el cuerpo á que anima, y con el que constituye al ser hombre, mediante la fuente de conocimiento razón auxiliada de la experiencia». Definición que consideramos legítima, exacta y real, en cuanto consta de género próximo, cual es «rama de la Metafísica», y de diferencia específica al añadir «que investiga el *principio vital racional*», con cuyas palabras se distingue de las otras ciencias que estudian al hombre, como la Fisiología, Anatomía, etc., al mismo tiempo que comprensiva de los límites de la misma ciencia cuando agrega «en su naturaleza, origen y destino y en sus relaciones con el cuerpo á que anima», con lo cual también la distinguimos de la Lógica, que sólo estudia las leyes de una de las facultades del alma, como es la inteligencia; de la Teodicea, que sólo estudia las razones extrínsecas del espíritu infinito, y sobre todo de la Cosmología, que aun cuando comprende en cierto modo á la Psicología, estudia al mundo, ó lo general y permanente de los seres existentes en el mundo, mas no nuestro espíritu ni mucho menos su naturaleza.

X. **Relaciones de la Psicología con otras ciencias.**— Prescindiendo de las relaciones íntimas que guarda la ciencia psicológica con las que le dan origen, como son la Metafísica, Cosmología y Antropología, y con aquellas otras á que ella da origen, tales como la Estética, Lógica y Ética, es evidente que las tiene, y muy estrechas, con las particulares Anatomía y Fisiología, las cuales hemos visto derivarse de la Somatología, que paralelamente á la Psicología descendía de la Antropología. Efectivamente, el hombre en realidad no es ni el cuerpo solo ni el espíritu solo, si que más bien es, como hemos manifestado al definirle, la unión substancial del alma con el cuerpo; pues bien, tanto la Psicología como la Anatomía y Fisiología, tienen como objeto directo estudiar al hombre, y claro es que esta comunidad de objeto directo ha de producir conexiones también en el objeto propio ó específico; y así sucede que el psicólogo, cuando estudia el ejercicio de las facultades anímicas, no puede prescindir de tener en cuenta los datos anatómicos y fisiológicos, porque éstos nos dan el número, posición y modo de funcionar los órganos del cuerpo, datos que son preciosos para que la razón pueda distinguir cuál es la causa de la vida humana, cuál la naturaleza de las facultades y operaciones con que el alma vivifica al cuerpo.

Esto, no obstante, existen entre estas ciencias diferencias

bastante radicales para que no puedan confundirse ni invadir las unas el campo de las otras, como han hecho no pocos fisiólogos y anatómicos que, olvidando que su objeto era el estudio del *número, posición y modo de funcionar el organismo humano*, han querido fundar una ciencia *sui géneris* en la que lastimosamente pero con gran lógica, dado el principio de que partían y lo desconocido que les era el campo que invadían, confunden el alma con la materia bruta y acaban por no reconocer existencia al espíritu ó alma humana. No, no hay modo de confundirse, el objeto propio de la Psicología es el alma espiritual, tanto en sí misma como en sus relaciones con el cuerpo á que informa, excluyendo toda corporeidad y extensión; por el contrario, en la Anatomía y Fisiología todo cuanto se estudia presupone y se refiere necesariamente á la extensión y por tanto á la corporeidad. Y si no, compárense los hechos orgánicos de la *digestión, respiración* y *circulación* que se llaman *fisiológicos* por antonomasia, precisamente porque son los que más directamente caen bajo el estudio de la Fisiología, con aquellos otros que llamamos *placeres, dolores, pensamientos* y *voliciones* que estudia la Psicología, y dígasenos si no media un abismo entre unos y otros.

XI. **Importancia del estudio psicológico.**—La Psicología tiene una importancia excepcional para el hombre entre todas las ramas de la Metafísica, y más aún, entre todas las ciencias que el humano conocimiento ha formado. Nada hay, si bien se juzga, más interesante para el hombre, que conocerse á sí mismo. Su interés indudable tienen para el hombre todas aquellas ciencias que estudian lo exterior á nosotros, mas está fuera de duda que el conocimiento del hombre mismo ha de proporcionarnos ventajas directamente más positivas que todos esos conocimientos, por la sencilla razón de que sin este conocimiento no podemos llegar á la certeza de los conocimientos del mundo externo, cualidad sin la que los tales conocimientos no podrían entrar en el campo de la ciencia, que como sabemos se constituye por conocimientos verdaderos y ciertos. Y aunque no seamos de la opinión de Platón, que decía que el hombre es el alma, no podemos menos de reconocer la notoriedad de que el alma constituye la superior excelencia de nuestra naturaleza, y por consiguiente que la Psicología, que la estudia, interesa ante todo y sobre todo

al hombre, pues conociéndola conoce qué es, de donde viene, y tiene base para conocer á donde va ó cuál es su fin; y como quiera que todas las cosas que constituyen la ciencia humana han de tener alguna relación más ó menos remota con esos tres puntos de que ha sido es y será el hombre, no comprendiéndose una ciencia que tenga por fin satisfacer en último término necesidades finales humanas, claro está que bien merece este estudio que se le de un lugar preeminente en el campo científico y sobre todo en la Metafísica.

Santo Tomás decía: «todas las criaturas del mundo se hallan en cierto modo en el hombre» (1), pensamiento que responde al calificativo que con razón se ha dado al hombre de *micro-cosmos*, con lo cual abundaba el doctor de las escuelas en su excelencia de la psicología, excelencia que confirma un Sócrates con el célebre principio *nosce te ipsum, conócete á tí mismo;* San Agustín con el suyo *nove im me nove im te* (2); Cicerón cuando dice: «el que se conociere á sí mismo comprenderá desde luego que tiene en sí algo divino y que su ingenio es un destello de la Divinidad, y obrará y sentirá siempre como corresponde al gran beneficio que ha recibido de los dioses, y cuando se haya observado y reconocido enteramente á sí mismo, conocerá, como si viniera á nueva vida, cuantos medios tiene á su disposición para obtener y alcanzar la sabiduría» (3). Y por último, Ubaghs con las siguientes frases: «de todas las ciencias humanas, la ciencia del hombre es la más digna del hombre».

Pero si todo esto no bastase á indicarnos cuanto nos importan los estudios psicológicos, nos lo manifestará de un modo concluyente el hecho de que en el alma, que es su objeto, encontramos las facultades inteligencia y voluntad que nos distinguen y colocan sobre todos los demás seres del mundo sensible, pues sólo por ellas nos asemejamos á Dios de un modo imperfecto, y en nuestra mente brilla un destello divino que nos coloca en la cima de la escala zoológica y nos hace entrar en la de los espíritus.

XII. **La Psicología es una ciencia.**—¿Pero acaso la Psicología es ciencia porque hasta aquí venimos dándole ese califi-

(1) Theol. p. I, q. 91, a. I,
(2) Soliloq., lib. II, c. 1.
(3) De Legibus. I, 22,

cativo? Es evidente que sí, basta para tener prueba plena de ello considerar la grandeza de su objeto, y si esto no fuese suficiente nos lo probaría la razón de que donde quiera que hay un objeto real que se investiga y sobre el cual se obtienen conocimientos verdaderos, ciertos y evidentes, allí hay ciencia; y como positivamente acerca del principio vital racional, tenemos un conjunto de verdades ciertas que constituyen un todo sistemático, y por consiguiente los elementos de fondo y de forma de la ciencia psicológica, puesto que conocemos su origen, destino, naturaleza, facultades y operaciones y relaciones con el cuerpo, y todo en el orden sistemático que la misma cosa objeto de estos conocimientos presenta en su realidad, claro es que la Psicología es una ciencia.

XIII. **Método que debe seguirse en el estudio de la Psicología.**—Desde que la Psicología ha sido considerada hasta por los positivistas como una ciencia con vida propia, hase debatido con calor el método más propio de la misma, diciendo los positivistas que debe emplearse única y exclusivamente el método *experimental*, ó sea la inducción ó análisis; pero enfrente de éstos, los idealistas, exagerando tanto como aquéllos en el sentido opuesto, no admiten más que el método *racional* ó deductivo.

Sin que la filosofía moderna hiciese ver que no admitiendo otra fuente de conocimiento que la razón, no se conseguiría nunca conocer bien y por completo el objeto de la Psicología. Santo Tomás lo había ya hecho ver en el siglo XIII, poniendo en evidencia cuánto importaba tener en cuenta la observación de los hechos psicológicos para llegar al conocimiento del alma; pero no por eso dejaba de dar la importancia debida á la deducción racional ó sea á la síntesis.

Realmente, ni la síntesis, ni el análisis deben llamarse con propiedad métodos; ya lo tenemos consignado en los Prologómenos, el análisis y la síntesis, ó la inducción y la deducción, no son otra cosa que dos tendencias metódicas que se completan cuando van unidas y constituyen el verdadero método científico, que ha tomado el nombre particular de *compositivo* ó *constructivo*.

Nuestro modo natural mismo de conocer nos lleva en esta ciencia, como en ninguna otra, á tener en cuenta la observación de los hechos, para elevarnos al conocimiento de su causa y de

ésta á *deducir* racionalmente la naturaleza y atributos del alma, causa sustantiva de los tales hechos.

Prescindir de la síntesis ó deducción racional, como quieren los positivistas, sería sencillamente prescindir del conocimiento científico y limitarnos á acumular hechos y más hechos, psicológicos ó no, que eso no lo sabríamos, puesto que sin la razón no los podríamos distinguir unos de otros, es más, creemos que ni aún podríamos con ellos solos constituir la historia de las manifestaciones del alma humana si la razón no les daba orden y veía que por ella eran causados. Es, pues, indispensable seguir el método constructivo, y así lo haremos en el breve estudio que nos es permitido hacer de la Psicología.

XIV. **División de la Psicología con arreglo á bases fijas.**—Varias son las divisiones que se suelen hacer por los psicólogos de esta rama de la Metafísica, fundadas unas en los aspectos del objeto real que estudia, fundadas otras en el método; y de aquí las diferencias que se notan en los miembros de esas divisiones, por lo cual creemos que antes de dividir, si queremos obtener una división fundamental, lo primero que debemos hacer es fijarnos en el objeto de la Psicología y en el examinar si hay ó no partes reales, y si las hubiese, con arreglo á ellas dividir la ciencia, y entonces ésta será positivamente una división real con la cual no podrán menos de estar todos conformes.

El objeto que estudia la Psicología es, como sabemos, el principio vital racional, el cual, según tendremos ocasión de probar, no es divisible en partes físicas; luego por las partes físicas del objeto psicológico la Psicología es indivisible; mas en consideración á los aspectos bajo los que puede conocerle nuestra inteligencia, indudablemente que podemos hallar motivo para una división fundamental de la Psicología, puesto que podemos considerarle: 1.°, en sus operaciones ó manifestaciones; 2.°, en sí mismo ó sea en sus atributos y naturaleza; 3.°, en sus relaciones con el cuerpo á que informa, y 4.°, conocida su naturaleza, elevarnos á cuál debe ser su origen y cuál su destino. De aquí que, atendiendo al modo con que podemos llegar á conocer el objeto psicológico y lo que de él podemos conocer, se pueda dividir fundamentalmente la Psicología en cuatro partes. La primera, llamada dinamilogía, que estudia las operaciones humanas y sus causas próximas las facultades; la segunda, naturaleza del principio

vital; la tercera, concurso del cuerpo y el alma en la unidad del ser hombre, ó que tiene por objeto el examen de las relaciones entre alma y cuerpo, y la cuarta, origen y destino del alma humana ó principio vital racional.

Ahora bien: como del estudio que hagamos de las facultades y naturaleza del principio vital, así como también de sus relaciones con el cuerpo, podemos deducir los datos suficientes para resolver el problema psicológico del origen de las ideas, que tanta importancia tiene para solucionar gran número de problemas filosóficos, de aquí que admitamos una quinta parte llamada *Ideología*.

Los escolásticos, y sobre todo los tomistas de nuestros días, fijándose en las direcciones metódicas, el análisis y la síntesis, han dividido la Psicología en experimental y racional, división que tiene más de convencional que de real, puesto que es imposible de todo punto que se dé una Psicología en que se prescinda de la razón y se atiende exclusivamente á la observación, ó por el contrario, que se prescinda por completo de la observación y se atienda sólo á la razón, puesto que ó nos quedaríamos sin poder salir del fenómeno, ó nos idealizaríamos hasta el punto de obtener un estudio puramente abstracto sin fundamento alguno en la realidad, no constituyendo en ningún caso ciencia, la cual sólo se obtiene basándose el conocimiento científico en un objeto real percibido por las fuentes adecuadas.

XV. **Plan que debemos seguir en el estudio de la Psicología.**—Hemos dividido la Psicología en cuatro partes; ahora bien: ¿las vamos á estudiar por el orden enunciado? Tratándose de enseñar la Psicología, no de construirla, puesto que es trabajo que nos encontramos hecho, parece que no hay inconveniente en que desde luego empecemos exponiendo el análisis de las facultades anímicas con arreglo á las operaciones que realiza el hombre, dado que ese es el modo natural de nuestro conocer, que sigamos luego por la exposición de los atributos anímicos hasta ver cuál es la naturaleza del objeto psicológico, que investiguemos sus relaciones con el cuerpo, que averigüemos el origen y destino ultramundano del principio anímico y que concluyamos con la resolución del problema de la naturaleza y origen de las ideas. Así, pues, en conformidad á la división hecha de la Psicología y al método, distribuímos la materia del estu-

dio presente en cinco secciones, destinando á la primera trece capítulos, en los que se exponen, con la brevedad que nos exige la índole de esta obra, la clasificación de las facultades, toda la materia concerniente á la sensibilidad tanto externa como interna, las facultades afectivas en general y las sensitivas afectivas en particular; la inteligencia y sus modos de conocer, así como el problema del juicio, la conciencia y la memoria; las facultades apetitivas racionales, voluntad y libertad, y últimamente el hábito, que bajo el imperio de la voluntad influye en todas las facultades. En la segunda sección, consagrada al estudio de la naturaleza del principio vital racional, en seis capítulos se analizan los atributos esenciales del mismo y se define el alma humana. En la tercera sección, dedicada al estudio de las relaciones entre el cuerpo y el alma, en cinco capítulos se expone la naturaleza del cuerpo humano, las distintas teorías ideadas para explicar su unión con el alma, la naturaleza de la unión existente, los estados del alma humana y la unidad específica humana. En la cuarta sección únicamente estudiamos las cuestiones del origen y destino ultramundano del alma. Concluímos la Psicología con la sección quinta, en la que se examinan las diferentes teorías sobre el origen de las ideas y se expone la naturaleza de las mismas.

SECCIÓN PRIMERA

FACULTADES ANÍMICAS

CAPITULO I

Clasificación de las facultades

I. **¿Qué entendemos por facultad?**—Aun cuando se nos llame machacones, no tenemos inconveniente en comenzar explicando los sentidos en que suele usarse la palabra facultad, porque así evitamos, según nuestra costumbre, la confusión en el lenguaje y en las ideas.

El sentido general da el nombre de facultad, unas veces á la *potencia ó virtud para hacer alguna cosa*, otras á la *potestad* y *autoridad*, ó bien por antonomasia á la *voluntad libre*, no siendo extraño que se llamen facultades las licencias y despachos reales.

En otro orden de ideas tenemos que á las carreras universitarias se las llama facultades; y así, decimos: «las carreras facultativas son cinco». También á las aptitudes artísticas y á las fuerzas, tanto físicas como morales, se las suele llamar facultades.

¿Cuál de estos significados será el que tiene para nosotros la palabra facultad? Evidentemente que en la Metafísica no podemos emplear la palabra facultad con la vaguedad con que hemos visto se emplea generalmente; de ahí la necesidad en que nos

encontramos de determinar bien el sentido que á esta palabra le da el filósofo.

En el sentido filosófico es esta palabra correlativa á la de posibilidad, y la posibilidad no es otra cosa que la aptitud, capacidad ó fundamento de todos los estados y propiedades que en un ser pueden darse alguna vez, siendo la facultad la misma posibilidad, en cuanto que para el ser que la posee son unos estados más fáciles é inmediatos que otros, por lo que también se puede decir que es correlativa á la palabra potencia, que en el sentido filosófico expresa la misma posibilidad en cuanto causa de la posibilidad temporal ó que se realiza en estados, de donde nace el hecho de confundirse frecuentemente *facultad* y *potencia* y de emplearlas indistintamente en el mismo sentido.

Facultad, pues, no es otra cosa que «la aptitud ó capacidad de un ser por medio de la cual realiza ciertos y determinados actos de que es causa próxima», mientras que la potencia es «la misma aptitud ó capacidad en cuanto poder para realizar algo, pero sin tener en cuenta si lo realiza ó no».

II. **Facultades del principio vital racional.**—En el hombre se realizan operaciones, no solamente mecánicas ó debidas á las fuerzas físico-químicas, si que tambien, y en mayor escala, vitales, las cuales pone él, ya espontánea ya reflejamente, siendo éstas el fundamento que tenemos para colocarle entre los seres del tercer grado de vida que distinguimos en la Cosmología; pero estas operaciones que, como tales vitales, son inmanentes y perficientes de su ser, suponen una actitud ó posibilidad en él; mas no una posibilidad, por ejemplo, pasiva, no, sino que ha de ser precisamente activa, y por consiguiente una posibilidad que es *potente* y que no permanece estacionaria, sino que se ejerce y realiza poniendo operaciones; luego la potencia es facultad, y por eso se realiza con más facilidad en tales ó cuales estados que en otros distintos, ejecutando determinadas operaciones todas las cuales llevan el sello de la vitalidad humana; así, pues, no tienen razón los positivistas cuando se empeñan en negar el hecho evidente de la existencia de las facultades del principio vital racional, puesto que éste es el único principio vital humano comprobado por el testimonio de la conciencia.

III. **¿Las facultades se distinguen esencialmente del principio vital racional?**—Ahora bien: dado que el alma tiene

facultades, ¿éstas se distinguen esencialmente de ella ó son el alma misma? Las facultades se diferencian no sólo de la esencia del alma, si que también de sus actos. ¿Pero todos los filósofos están conformes con esta opinión? Los panteístas, en general, de la misma manera que identifican el alma humana con Dios, identifican el alma con sus facultades. Descartes confunde con frecuencia las facultades con el alma misma y aun con el acto, al decir que nuestra alma esencialmente piensa, ó reducir la esfera de su actividad al pensamiento, si bien más tarde suavizó esta teoría admitiendo la posibilidad de la existencia de facultades innatas al hablar del origen de las ideas. En efecto (según nos refiere Cousin en su *Histoire de la philosophie*, núm. 270), Descartes afirmaba que «la esencia del alma residía en el pensamiento» (cogitatione). Leibnitz, Wolff, Gerdil en su obra *Inmaterialité de l'ame;* Garnier en su *Traité de facultés de l'ame;* Battier en la *Psychologie*, y algunos otros, consideran que las facultades ó potencias del alma constituyen la esencia de la misma. Santo Tomás, y con él el P. Cigliara, San Severino y el Cardenal González, no sólo han admitido la distinción de las facultades de los actos, si que afirman ser realmente distintas del alma.

¿Cuál de estas teorías es la verdadera? Nosotros admitimos ser la evidente la sostenida por Santo Tomás. He aquí las razones para este asenso intelectual nuestro: el alma es el principio vital sustantivo activo del ser hombre, á él corresponde, por tanto, estar en acto permanente vital; más claro, al alma corresponde constituir al hombre en tal ser vital, pero el hombre es constantemente hasta que muere ser viviente; luego el alma permanentemente está en acto vital, porque la vida envuelve esencialmente el concepto de acto, de perfección actual, y por lo mismo es inseparable del alma racional, hasta el punto de que no puede existir en el cuerpo sin que se dé la unión substancial de alma y cuerpo. ¿Y qué sucede con las operaciones que atribuímos á las facultades?; ¿están siempre en acto?, es decir, ¿están siempre realizándose?, no, puesto que se dan á continuación unas de otras en el tiempo, habiendo instantes en que empiezan é instantes en que acaban; además, es de sentido íntimo que una facultad, no obstante ser permanente, no siempre se está ejerciendo, no siempre está en acto, pues ni siempre estamos

presentes á nosotros mismos como conscientes, ni en todo momento estamos en acto de pensamiento, ni de sentimiento, ni de volición; de aquí que, como el alma siempre está en acto considerada en su esencia, y las facultades no siempre estén en acto, aunque sí en potencia, si hemos de ser lógicos reconozcamos una distinción real entre el alma y sus facultades. Argumentación es esta que creemos invencible y que ya propuso Santo Tomás (1).

Siendo la esencia del alma un sólo principio, una substancia simple é inmaterial, como tendremos ocasión de probar, no puede ser en modo alguno principio inmediato ó próximo de todas y cada una de las diversas operaciones vitales que pone el hombre, sino que precisa tenga facultades ó fuerzas que sean la causa próxima de esa diversidad de acciones; tanto más, cuanto que las operaciones vitales no sólo son diversas, si que además son opuestas muchas veces, como sucede entre el sentimiento y el pensamiento; así pues, parece más conforme á razón admitir que las potencias son la causa próxima y real de las operaciones, y el alma la causa primordial fundamental, pero remota, de las dichas operaciones, porque ella es en acto viviente.

Nótase experimentalmente que existe entre las potencias ó facultades del alma verdadera dependencia real y subordinación, hasta el punto que una facultad mueve á otra y determina sus funciones, como acontece con las pasiones, que suelen ser determinadas y modificadas por una voluntad enérgica, así como muchos actos de la facultad locomotriz son determinados por la misma voluntad, y las percepciones sensibles determinan las funciones del entendimiento; más siendo así que, como dice Santo Tomás, donde hay identidad no cabe subordinación ni dependencia real, es evidente que las facultades y el alma se distinguen realmente. De aquí se deduce también que las facultades se distinguen esencialmente entre sí, porque si realmente unas se pudieran reducir á otras, no se podría decir, ni que entre ellas había dependencia ni que había recíproca influencia. Igualmente se deduce de este razonamiento, que ya que el alma no es el principio próximo ó *quo*, como le llamaban los escolásticos, es el principio remoto ó *quod* de las operaciones, porque es la causa de la

(1) Suma Theol., 1.ª p., q. 77, art. I, pág. 614, traducción de D. Hilario Abad, Madrid 1880.

cual emanan originariamente todas las operaciones vitales; pues si así no fuera, no se explicaría esta mutua influencia y dependencia, hasta el punto de que no se realiza una operación cualquiera, vital espiritual en que no se ponga todo el sello del espíritu.

IV. **Las facultades se distinguen de sus operaciones.** —Pero no sólo se distingue realmente el alma de sus potencias, si que además se distinguen éstas de sus operaciones propias; en efecto, la conciencia individual y la experiencia externa nos dicen de consuno, que las operaciones vitales son *sucesivas*, es decir, que en el mismo orden no son puestas como *coexistentes*, sino unas después de otras ó sucesivas, y así, para que una se ponga precisa que haya terminado la anterior, por lo cual se prueba que no son un acto continuo, sino sucesivo: pero las potencias no las adquirimos en el instante *A* para perderlas en el *B*, ni las perdemos en éste para adquirirlas en el *D*, sino que son permanentes; luego son cosas esencialmente distintas *acto* y *facultad*.

V. **Clasificaciones que se han hecho de las facultades.** —Todos los filósofos que admiten estar dotada el alma de propiedades ó facultades mediante las que pone sus actos y se manifiesta á sus semejantes, convienen en dividirlas. ¿Existen bases reales de división? desde luego afirmamos que sí; ¿pero todos han convenido en cuáles sean éstas? No, y he aquí porque se da el caso de una verdadera confusión en este terreno entre los filósofos.

Si recorremos brevemente el campo filosófico, encontramos que Pitágoras admitía dos facultades, una de ellas era el *sentido* ó *ánimo*, que decía era común al bruto y que residía en el corazón; otra peculiar al hombre, la *mente* ó *razón*. Sócrates, Platón y Descartes eran partidarios de la división de las facultades humanas en facultad del *sentido* y facultad de la *razón;* Platón admite además la *opinión* y el *pensamiento* como intermediarias entre las otras dos. Plotino admite la *sensibilidad*, la *opinión*, la *razón* y la *inteligencia*. Locke reduce todas las facultades á la *sensación* y *reflexión*. Condillac, que como el anterior confunde con la sensación á la razón, reduce los fenómenos intelectuales á la atención, comparación, juicio, raciocinio, memoria é imaginación; y los de la voluntad, al placer, dolor, deseo, preferencia y voluntad, diciendo que la sensación da lugar á fenómenos

representativos y afectivos, perteneciendo los primeros á la inteligencia y los segundos á la voluntad. Kant divide las facultades en *sensibilidad, entendimiento, razón* y *voluntad.* El escocés Thomas Reid, sólo admite el entendimiento y la voluntad. Stuar Mill, reduce á la asociación de las sensaciones las facultades ó sea la imaginación, reflexión y razón. Gunther dice que sólo pueden admitirse como facultades la *razón consciente* y la *voluntad libre* en cuanto pertenecientes al espíritu, así como los sentidos, imaginación, memoria y entendimiento como facultades del alma natural que se une hipostáticamente al espíritu. Malebranche dice que no tenemos más facultades cognoscitivas que el entendimiento y la voluntad; que el juicio y el raciocinio pertenecen á la voluntad. Cousin, sensibilidad, entendimiento y voluntad, comprendiendo en la última alguna vez la atención, comparación y deducción. El ecléctico Damiron las divide en dos grandes grupos, *primarias* y *secundarias:* son primarias la *actividad, unidad* é *identidad:* son secundarias la *inteligencia, sensibilidad* y *libertad.* Jouffroy igualmente ecléctico, siguiendo los pasos de Thomas Reid, admite seis facultades primarias: la *personal* ó *voluntad,* las *inclinaciones primitivas,* la *motriz,* las *expresivas* ó *lenguaje,* la *sensibilidad* y las *intelectivas.* Por último, los positivistas no admiten facultad ó poder distinto de la materia: pero como los hechos ó fenómenos pueden reducirse á tres clases ó series generales, los dividen en *vegetativos, sensitivos* y *sociales.*

Aristóteles y después Santo Tomás, admitieron cinco especies generales de facultades, por ser cinco los objetos obtenidos por medio de las facultades, y cinco los géneros de operaciones. Los escolásticos han seguido esta clasificación salvas rarísimas excepciones. Las facultades admitidas por éstos, son: la *vegetativa, sensitiva, intelectiva, apetitiva* y *locomotriz* (1), que luego subdividen en otras varias, como son: en la vegetativa, la *nutritiva* y *generatriz;* en la sensitiva los cinco *sentidos externos,* y el *sentido común, estimativa, memoria sensible* y la *fantasía,* que llaman sensibilidad interna; y en la intelectiva admiten el *entendimiento agente* y el *posible;* en la apetitiva, el apetito *sensitivo* y el *intelectivo,* y en la locomotriz una sola fuerza *locomotriz.*

(1) V. S. Tomás Sum. Theol. p. I, q. 77, a. 3; y De anima, libro II.

Los autores no sólo han clasificado las facultades del principio vital racional teniendo en cuenta los hechos psicológicos, si que también teniendo en cuenta los modos con que llevan á cabo sus operaciones; así, tenemos: 1.°, que en consideración á la causa que las mueve se las ha llamado *activas* y *pasivas*, según que inmediatamente pongan ellas mismas la acción ó la reciban; 2.°, que en consideración á la tendencia que manifiesta la facultad con respecto al objeto se las ha denominado *aprehensivas* y *expansivas*, según que tiendan á hacerse presentes al objeto para conocerlo y sentirlo, ó según tiendan á su posesión para intimar con él, como la voluntad.

VI. **Bases para una verdadera clasificación de las facultades del principio vital racional.**—Nótase en las clasificaciones que acabamos de citar, el poco acuerdo que existe entre los autores, sin duda alguna, porque cada cual hace su clasificación tomando un punto de vista distinto. Nuestro modo de conocer los seres vivientes consiste en ir de las operaciones á las facultades, y de éstas á los principios vitales que las dan unidad, y nos hacen referirlas á un solo ser. El hombre, según experiencia propia de cada uno de nosotros, vive desarrollando su cuerpo mediante todo ese conjunto de funciones que llamamos nutritivas, y conservando la especie mediante aquellas otras que llamamos generatrices, constituyendo unas y otras las funciones *vegetativas* y que nos son comunes con los seres vegetales, todas las cuales tienen el carácter de ser fatales lo mismo en la ejecución que en los medios de realizarlas; de ahí que no podamos menos de reconocer una facultad *vegetativa* en el hombre. ¿Las funciones vitales humanas no se elevan más allá de las vegetativas? Si; en el hombre la experiencia nos testifica que se dan los hechos de sentimiento, de placer y dolor, estados bien marcados que nos revela nuestra conciencia con harta frecuencia; luego en el hombre se debe dar una facultad *sensible*, como dijimos se daba en los demás seres del reino animal.

El hombre no termina con esto los hechos ú operaciones radicalmente distintas, si que además, y siguiendo siempre el testimonio de la experiencia, nos encontramos con hechos, como el conocimiento consciente y el pensamiento, que suponen una relación entre dos términos, referente y referido, y de los cuales, uno, por lo menos, la ha de ver para afirmarla ó negarla; luego

he aquí un nuevo grupo de operaciones infinitamente superior á los anteriores, y que si nó lo hemos de suponer sin causa inmediata nos dice que el hombre tiene una nueva facultad llamada *entendimiento;* pero el hombre que por el entendimiento ha conocido, tiende á intimar con el objeto que ha conocido ó lo rechaza despreciando su posesión, y he aquí un nuevo género de hechos que si bien suponen el conocimiento no son éste mismo, y he aquí también la necesidad de otra facultad que es la que se suele llamar *voluntad.* El sentimiento, en los seres, produce generalmente en ellos una operación que se llama movimiento de atracción ó repulsión, y de aquí la necesidad de una facultad *locomotriz* que es auxiliar de la sensibilidad en los animales, de la sensibilidad, entendimiento y voluntad en el hombre, y cuya realidad se comprueba con la experiencia como las anteriores. ¿Nos dice la experiencia que existan otros géneros de hechos humanos? No; luego no hay tampoco necesidad de más facultades que las enumeradas, nos dice la razón. ¿Puede haber menor número de facultades? Tampoco, nos dice la misma razón; porque ni los hechos sensibles son reductibles á los vegetativos, ni los cognoscitivos á los vegetativos y sensibles, ni los volitivos, (á los cuales distingue el carácter de *libres*) á los sensibles y vegetativos, que son fatales, ni tampoco á los locomotrices, que son imperados, materiales, y necesitan *un espacio*, así como éstos no se pueden confundir con ninguno de los otros géneros, siquiera sean necesarios y aun causados á consecuencia de aquéllos.

Existen, pues, bases de clasificación de las facultades, y éstas no son otras que los géneros de operaciones que realiza el hombre como tal ser vital; por consiguiente, coincidiendo con la tradición aristotélico-escolástica, reconocemos como facultades del principio vital racional ó alma humana cinco facultades, llamadas *vegetativa, locomotriz, sensibilidad, inteligencia* y *voluntad,* de todas las cuales, dado el carácter de esta obra, no podemos hablar, deteniéndonos tan sólo en las tres últimas, cuyo análisis haremos en los capítulos sucesivos.

Ahora bien; si consideramos estas cinco facultades con arreglo á la necesidad que tengan ó no de órganos para realizar sus operaciones, las podemos dividir en *orgánicas* é *inorgánicas,* y colocaríamos entre las primeras á la vegetativa, locomotriz y sensible, y entre las segundas á la cognoscitiva y volitiva; pero

como á primera vista se ve, éstas no son bases fijas de división, porque para conocer el mundo exterior necesitamos el auxilio de los sentidos, y sin embargo, entre los sentidos y la facultad cognoscitiva hay un abismo insondable.

CAPITULO II

La sensibilidad en general

I. **Razón del plan.**—Correspondiendo propiamente á la Fisiología el estudio de las facultades vegetativa y locomotriz, empezaremos á examinar aquí las facultades anímicas restantes, considerando en primer término la sensitiva, que es la que en el orden del tiempo se desarrolla primero y la que puede auxiliarnos en el conocimiento de las demás facultades. Así, pues, discútase por los autores cuanto se quiera cuál deba ser el orden con que las facultades ó potencias han de estudiarse, para nosotros esta cuestión no tiene importancia, puesto que si es verdad que de la inteligencia nos hemos de servir para conocer á la sensibilidad, y parece á primera vista que debiéramos comenzar por ella el estudio, también lo es que el conocimiento humano empieza á despertarse por el ejercicio de la facultad sensible, y que por tanto, es más fácil ir del estudio de ésta á aquélla; porque siendo la facultad cognoscitiva (que la conozcamos ó no científicamente) la que nos sirve lo mismo para conocer la sensibilidad que para conocerse á sí misma, resulta de aquí que, en resumen, nos tenemos también que valer de la inteligencia para conocer á la inteligencia, sin conocer científicamente á la inteligencia.

II. **Cuestiones que vamos á estudiar aquí.**—Por razón de método, fácil de comprender, precisa, ante todo, que fijemos qué es lo que vamos á estudiar y en qué orden lo hemos de hacer. Aquí vamos á estudiar la sensibilidad, pero no en general; únicamente estudiaremos la sensibilidad como facultad del alma humana. Ahora bien: por el sólo enunciado de la materia, se nos presentan las siguientes cuestiones: ¿qué entendemos por sensibilidad?, ¿quién siente?, ¿qué es lo que siente el que siente?

III. **Significados de las palabras sensibilidad y sentir.**

—Para todo hombre dice algo la palabra sensibilidad, y más todavía la palabra sentir; pero es evidente que si cada uno se preguntase ¿qué es sensibilidad?, ¿qué es sentir?, el hombre, en general, no sabría contestarse de un modo categórico; de aquí, que aun cuando pertenezcan estas palabras al uso corriente, sin embargo no todos estén conformes al explicar la idea que expresan, y que tengamos que acudir, como siempre, al terreno científico, en el cual la palabra sentir significa padecer, sufrir alguna acción, sea cualquiera la causa y sea la modificación sufrida agradable ó desagradable. Pero ¿quién siente?; porque padecer y recibir modificaciones, todos los seres, aun los inorgánicos materiales, las sufren, pues no las sienten mas que los seres que al modificarse se modifican agradable ó desagradablemente. Este es el común asentimiento de la humanidad; es decir, que únicamente se dice que siente, el que se afecta agradable ó desagradablemente, conviniendo también todos en llamarle por esto *ser sensible*, ó sea ser susceptible de ser modificado agradable ó desagradablemente; y de aquí también que al fundamento, aptitud ó capacidad de ser en estos seres unos estados sensibles más fáciles é inmediatos que otros, se llame facultad de la sensibilidad, así como al poder para modificarse como tal, potencia de la sensibilidad.

La palabra sensibilidad, refiriéndonos exclusivamente al hombre, puede tomarse en dos sentidos, lato el uno, estricto el otro. Tomamos en el sentido lato la palabra sensibilidad, siempre que nos referimos á cualquiera de las modificaciones agradables ó desagradables en que solemos encontrarnos como sujetos pasivos afectados por una impresión material ó un hecho psicológico cualquiera. La empleamos en el sentido estricto, cuando nos referimos exclusivamente á las afecciones resultantes de las impresiones que sufren los sentidos de los objetos materiales y singulares. En efecto, la experiencia externa nos dice que el hombre se afecta, es modificado agradable ó desagradablemente por las impresiones que sufren los sentidos á su contacto con el mundo material. La conciencia también nos dice que el hombre se afecta agradable ó desagradablemente por los hechos voluntarios que pone, por los conocimientos que adquiere y aun por los hechos puestos por las facultades vegetativa y locomotriz de que nos damos cuenta. Así, pues, si hemos de considerar como sensibles

todos los fenómenos que afecten agradable ó desagradablemente al sujeto sensible hombre, precisa que, tomada esta palabra en su sentido general, no sólo admitamos una sensibilidad *física*, si que también una *afectiva intelectual* y *moral*, con arreglo á los fenómenos que produce esa afección en el alma.

IV. **Concepto de la facultad sensible.**—Habida cuenta de cuanto dejamos dicho en el presente capítulo, y sobre todo del carácter vago é indefinido que tienen los hechos sensibles, de los que nos tenemos que valer para expresar qué se debe entender por facultad sensible del alma humana, se comprenderá, sin trabajo alguno, que no podamos determinarla dentro de un género próximo y una última diferencia, y por tanto, que no podamos dar una verdadera definición de la misma, y que nos contentemos con dar una noción ó concepto descriptivo, si bien procurando indicar los rasgos más salientes que la distingan de lo que ella no sea. De modo, pues, que según esto, la sensibilidad humana no es otra cosa que «la facultad ó potencia del principio vital racional por virtud de la cual éste experimenta modificaciones agradables ó dolorosas, producidas bien por las impresiones de los objetos físicos en los órganos del cuerpo humano, bien por el conocimiento reflejo de los hechos intelectuales y volitivos, percibiendo, al mismo tiempo que las impresiones físicas, el dato representativo de los objetos materiales que después ve la inteligencia».

V. **División general de la sensibilidad.**—Los autores, al querer dividir la sensibilidad con objeto de hacer más fácil su estudio, no obstante haberla caracterizado bien, generalmente no han acertado á hacer una buena división, sin duda porque sólo han tomado en cuenta el conjunto de circunstancias y de medios en que se desenvuelve: ¡como si todo lo que se necesita para que se ejerza fuese la verdadera sensibilidad! Las divisiones más importantes que de la sensibilidad pueden hacerse y que estén apoyadas en una base real, son dos: primera, la que se apoya en las causas que producen la modificación agradable ó dolorosa del principio vital racional, y según la cual se divide en sensibilidad *física*, que es producida por una impresión orgánica, y en sensibilidad *afectiva* ó *sentimiento*, producida por estados puramente psicológicos ó inmateriales, como son los cognoscitivos y volitivos; segunda, la que se apoya en el efecto pro-

ducido por la modificación sensible, esto es, en la naturaleza de la modificación sentida ó padecida, y con arreglo á ella se divide en sensibilidad del *placer* y sensibilidad del *dolor*, y también en sensibilidad puramente *afectiva* y sensibilidad *afectivo-cognoscitiva*, según que el fenómeno sensible produzca sólo placer ó dolor, ó que dé por resultado al mismo tiempo la *percepción* de un objeto ó dato cognoscitivo.

¿Pero nosotros vamos á examinar aquí la sensibilidad humana en el sentido lato en que la hemos considerado al dar su concepto y dividido? Esto es, ¿vamos á estudiar la sensibilidad *física* y la llamada por antonomasia *sentimiento*? No: nosotros sólo desenvolveremos en este capítulo la sensibilidad tomada en su sentido estricto, esto es, la sensibilidad física, considerando en la misma, no el hecho singular y concreto, sino elevando la cuestión al terreno puramente científico, y por tanto, considerando las causas, razones y modos de su existencia.

VI. **Noción y división de la sensibilidad física.**—La sensibilidad física es aquella facultad orgánica del principio vital racional por la que éste se pone en relación con el mundo exterior y con la naturaleza del cuerpo á que informa y vivifica, modificándose agradable ó desagradablemente y percibiendo el dato representativo que después interpreta la facultad cognoscitiva, según sea la impresión orgánica.

La sensibilidad física, pues, necesita de órganos para ejercerse, y en consideración á los órganos que toman parte en el ejercicio de esta potencia, así podemos dividir la sensibilidad tomada en el sentido estricto en que lo hacemos aquí, en *externa* é *interna*, según se *ejerzan* los órganos llamados sentidos externos ó los llamados sentidos internos, pudiendo una y otra considerarse también divididas en simplemente *afectiva* ó en *afectivo-cognoscitiva*, según dé por resultado una simple afección ó juntamente un dato representativo.

VII. **Modo de ejercerse la facultad sensible.**—La facultad sensible física se ejerce mediante los órganos llamados sentidos, los cuales son aparatos adecuados para transmitir á los centros las impresiones efectuadas en ellos por las cualidades de los objetos materiales de la naturaleza externa y de la propia naturaleza.

VIII. **Objeto general de la facultad sensible.**—Hablando

como aquí hablamos de la sensibilidad física, el objeto general de la misma, ya se la considere como externa, ya se la considere como interna, no puede ser otro que las cosas materiales bajo el aspecto singular y concreto con que se pueden poner en relación de presencia y contacto con los órganos de los sentidos, ó más brevemente, lo singular y concreto de las cosas materiales.

IX. **Utilidad del conocimiento de la facultad sensible.**— El hombre no se da aislado: todo en él concurre á probar que necesariamente ha de comunicarse con sus semejantes si ha de vivir; mas esta comunicación no puede darse sin la sensibilidad. El hombre vive en íntima y constante relación con sus semejantes; luego tiene esta sensibilidad y le es indispensable cultivarla para la más perfecta comunicación, puesto que unos y otros revelamos lo que somos mediante nuestra naturaleza orgánica, y entre nuestra naturaleza orgánica y la de nuestros semejantes, está la naturaleza, eso que ahora se llama el medio ambiente. Además, el hombre no sólo vive influído por los demás é influyendo sobre sus semejantes, si que también vive en relación con los restantes seres, y quizá no sólo con los que vemos, tocamos y palpamos, si que también con otros muchos de que no nos damos cuenta; necesita, pues, como organismo corpóreo, de facultades sensibles para ponerse en relación con los demás cuerpos, sin lo cual evidente es que sería imposible su vida física, sin contar con que, dado nuestro modo de conocer, no podrían ponerse en ejercicio las facultades intelectuales sin el ejercicio de las sensitivas. Así, pues, importa mucho conocer las facultades sensibles, siendo utilísimo, por tanto, el trabajo que aquí empleamos, tanto más tratándose de potencias que, como la sensibilidad externa é interna, nos llevan al conocimiento del mundo y de nuestra naturaleza corpórea.

CAPITULO III

La sensibilidad externa

I. **Razón del plan.**—Los objetos materiales y sensibles singulares son el objeto propio y adecuado de la sensibilidad física, que es la que nosotros vamos á estudiar. El hombre como tal

hombre, es decir, en cuanto cuerpo y alma, es sujeto pasivo de la misma. En este objeto sensible, sin necesidad de prolijo estudio, nótase un orden de fenómenos puramente corpóreo y tangible, con sus modificaciones y propiedades accidentales, que á todas horas la observación y la experiencia nos dicen ser percibido por ciertos órganos ó instrumentos orgánicos del ser sensible, que por comunicar con el exterior y recibir directamente las impresiones del objeto, así como por ser los transmisores de estas impresiones denomínanse *sentidos externos;* mas igualmente se nota otro orden, que pudiéramos llamar más espiritual, compuesto por los hechos singulares y concretos determinados en virtud de ciertos órganos internos, que aun cuando no tan conocidos como los anteriores, sin embargo, no cabe dudar de su existencia; de aquí la división consignada en externa é interna.

II. **Objeto de la sensibilidad externa.**—Ahora bien: *¿cuál es el objeto formal de la sensibilidad externa?* El objeto formal de una ciencia ó de una parte cualquiera de ésta, no es otra cosa que el mismo objeto propio, pero considerado bajo tal ó cual razón; así, pues, el objeto formal de la sensibilidad externa, es aquello que por cada sentido puede ser percibido; cuyo objeto se llama *propio (sensibile proprium),* cuando sólo es percibido por un sentido particular, como el color y el sabor. Se denomina *común (sensibile commune),* cuando es ó puede ser percibido por más de un sentido particular, como la extensión, la figura, el movimiento.

III. **Definición de la sensibilidad externa.**- Sabido cual es el objeto y sujeto de la sensibilidad externa, podemos definirla diciendo que es la facultad ó potencia por virtud de la cual el principio vital racional se modifica agradable ó desagradablemente, obtiene el dato representativo del mundo material y singular al unirse á la naturaleza exterior mediante los sentidos externos.

Según esta definición, dos cosas debemos estudiar para conocer bien la sensibilidad externa: 1.ª, los aparatos mediante los cuales se realiza, 2.ª, la naturaleza de la operación que realizamos por la sensibilidad externa, esto es, de la sensación; luego la cuestión de la sensibilidad externa la dividimos en dos partes que estudiaremos en los dos artículos siguientes.

ARTÍCULO I

SENTIDOS EXTERNOS

I. **¿A qué damos el nombre de sentidos, en general, y á qué el de externos?**—Pero aquí hemos hablado diferentes veces de sentidos externos é internos. ¿Qué entendemos por sentidos? Sentidos, en general, son aquellos aparatos fisiológicos que sirven para poner al ser sensible en relación, no sólo con el mundo material que le rodea, si que también con su ser corpóreo. De modo, pues, que sentidos externos serán los que comuniquen directamente, por llegar á la periferia corpórea, con las cosas singulares y sensibles que rodean á la naturaleza humana.

II. **Enumeración de los sentidos externos.**—Los colores, sonidos, extensiones, durezas y la temperatura, olores y sabores, son grupos de impresiones que nos es dado percibir, sin que podamos reducirlos á menor número por ser objetos formales *propios* de órganos particulares; de aquí la necesidad de admitir por lo menos cinco aparatos orgánicos externos, de cada uno de los cuales es objeto formal una de las clases de impresiones indicadas. Así, vemos que los colores de los cuerpos son percibidos siempre que haya rayos de luz que presenten la imagen de los mismos á los ojos ó sentido de la *vista;* los sonidos, cuando haya aire que en esferas concéntricas vaya agitando sus moléculas hasta tocar al *oído* sensible; la dureza, cuando haya contacto continuo con el *tacto* sensible; los sabores, cuando las partículas del cuerpo sápido lleguen á las ramificaciones últimas del nervio *gustual;* los olores, cuando las emanaciones del cuerpo oloroso se ponen en contacto con la membrana mucosa que recubre los filamentos periféricos de los nervios *olfatorios*. Y no sólo esto: necesítase, también, para que sea recibida la impresión como condición *sine qua non*, que estos órganos no estén *enfermos* ó *atrofiados*, porque si sucedíese lo primero no habría receptibilidad exacta, esto es, sería impropia, como suele acontecer á los présbitas, miopes, acromáticos, daltónicos, sordos, etc.; y si aconteciese lo segundo, entonces la receptibilidad sería nula, y como si la impresión no se hubiese realizado.

Cada uno de estos sentidos tiene su órgano terminal y función fisiológica correspondiente, que conviene conozcamos, siquiera sea con la brevedad con que aquí podemos tratar todas las cuestiones.

III. **Sentidos del tacto; descripción de su órgano terminal.** - El sentido del tacto se manifiesta en todas las partes sensibles del cuerpo; por tanto, puede ser interior y exterior. Ahora bien: su órgano más general y caracterizado es la piel, la cual consta de tres capas: una exterior llamada *epidermis*, constituída por una membrana continua y densa, que á su vez se forma por células soldadas que contienen la substancia córnea y sólida é insensible á la impresión, llamada de Bernstein. Después encontramos, yendo de fuera á dentro, la *capa mucosa*, que la componen multitud de celdillas microscópicas que encajan en los huecos de la capa más interna llamada *dermis*, la cual es la tercera parte de este sentido, y presenta en su superficie gran cantidad de protuberancias y abultamientos cilíndricos ó cónicos llamados *papilas sensitivas* ó corpúsculos tactiles de Meissner.

El órgano del sentido del tacto se extiende por todo el cuerpo y más especialmente por la palma de la mano, yemas de los dedos, fosas nasales, y punta de la lengua, labios, y plantas de los pies, por residir en las partes de la piel que recubren estos órganos mayor número de papilas sensibles, las cuales comunican con las extremidades de las fibrillas del nervio tactil, que son numerosísimas en los indicados sitios y que disminuyen en el tronco del cuerpo, sobre todo en la espalda.

IV. **Función del órgano terminal en las sensaciones tactiles.**—La sensación tactil se caracteriza por precisar con bastante exactitud el lugar de la piel en que se verifica la impresión de los objetos singulares y sensibles del mundo externo, auxiliándose de la presión (mayor ó menor, según la parte de la piel y el objeto) para que pueda llegar hasta el *yo* la presencia del objeto distinto del organismo. Este carácter de las sensaciones tactiles es debido á la función propia del órgano terminal de este sentido, que ciertamente no es otra que la de impresionarse al contacto con los objetos sensibles, por la cual el sujeto sensible puede referir á las distintas partes de la periferia los contactos con los objetos del mundo externo, y si es inteligente no sólo sentirse como cuerpo, si que además tener el punto de

partida para el conocimiento de todo lo exterior; datos que puede dar el sentido del tacto gracias á la distribución de las fibrillas y terminaciones de las mismas en las papilas alojadas en la dermis, así como también, porque la irritación, comunicada por la impresión á la fibrilla, discurre por ella aislada á pesar de entrelazarse con otras en el haz común.

V. **El sentido del gusto; descripción de su aparato terminal.**—El sentido del gusto tiene su órgano terminal en la lengua, y sobre todo en la punta, bordes y parte media de su faz dorsal, no como vulgarmente se cree en el paladar.

En la cara superior de la mucosa lingual ó membrana que recubre la lengua se encuentran unas papilas que por su forma pueden dividirse en tres clases: 1.ª, la de las *filiformes*, muy comunes en la parte anterior de la lengua, las cuales sirven especialmente para el tacto; 2.ª, las *fungiformes* ó de forma cónica, que existen en los lados, y con especialidad en el dorso de la parte central, las cuales sirven para recibir la impresión del gusto, y 3.ª, las *caliciformes*, situadas en la parte posterior á la entrada de la faringe, y en las que se verifica la impresión particular del sabor, ó mejor, donde se localiza el sabor.

Estas papilas enlazan con los filetes terminales de los nervios *gloso faríngeo*, que se ramifica en la base de la lengua, y *lingual* ó quinto par de los tactiles, que avanza hasta la parte anterior ó punta de la lengua.

VI. **Función del órgano terminal en las sensaciones gustuales.**—Para que el aparato terminal del gusto realice su función propia, precisa que el cuerpo sápido sea colocado en la lengua, y que si no basta con la presión que ejerce su propio peso, se aproxime al paladar con el fin de que se aumenten los contactos con las papilas fungiformes, el cual se facilita más y más, si es sólido, con la masticación é insalivación; cumplida esta condición, la parte central de la lengua se impresiona de tal modo que su irritabilidad nos transmite el dato de lo *dulce* ó *amargo*, que son las sensaciones típicas del gusto.

Las impresiones más especiales de este órgano, según los últimos análisis hechos, son los del gusto que hemos citado, y que se anticipan á las del sabor para prevenir al sujeto cuáles son las substancias que debe aceptar ó rechazar como alimento.

En la lengua también se realizan impresiones tactiles que

participan en alto grado de eso que ahora se ha dado en llamar sensibilidad química, las cuales llevan al sujeto datos para distinguir ciertas substancias peligrosas, como las cáusticas y corrosivas, que destruyen el organismo cuando se les pone en contacto con él; substancias que producen en la lengua una impresión *ardiente* ó de quemadura, y las cuales suelen impresionar á las papilas *filiformes*, por muy diluídas que se encuentren, hasta el punto de que una gota de ácido nítrico diluída en un vaso de á medio cuartillo se distingue perfectamente, así como una parte de quinina se nota en treinta y tres mil de agua; por consiguiente, la función del órgano del gusto se puede también decir que es eminentemente preventiva, sobre todo para los seres sensibles que teniéndola son guiados por el instinto.

Por último, las impresiones que tienen lugar en la parte posterior de la lengua y á la entrada de la faringe, tienen por objeto apercibir al ser sensible, con las sensaciones sápidas á que dan lugar, de la digestibilidad de los alimentos, puesto que los estados del estómago influyen sobre las sensaciones sápidas y no sobre las gustuales propiamente dichas; así, se observa que después del mareo podemos apreciar los amargos, ácidos, alcalinos y acres, y en cambio los manjares más exquisitos no producen ningún sabor en la boca, así como también el sabor de repugnancia y asco producido por las substancias más sabrosas cuando se sacia uno ó está enfermo.

VII. **Sentido del olfato; descripción de su aparato terminal.**—El sentido del olfato es el centinela avanzado, colocado á la entrada de las vías respiratorias, y adelantándose un poco sobre la entrada de las digestivas nos hace posible apreciar los olores de los cuerpos, cuyas partículas, desprendidas por descomposición, percusión ó presión, llegan hasta él mediante el aire.

El aparato terminal del sentido del olfato está alojado en las dos fosas nasales, las cuales se hallan separadas por el tabique membranoso, vertical y óseo, llamado hueso *vomer*, en su parte superior, y por las conchas de la nariz, de naturaleza cartilaginosa, que terminan en dos aberturas anteriores y dos posteriores las que van á parar sobre el velo del paladar.

Estas fosas están revestidas por la membrana vascular, húmeda y delgada, llamada por Schneider *pituitaria*. En esta mem-

brana se encuentran las células olfativas que estudió Max Schultze; las cuales se apoyan en las terminaciones del nervio olfatorio que, pasando por los numerosos agujeros que perforan el hueso etmoides, arranca de una protuberancia de la masa cerebral colocada en la extremidad frontal de la región orbital. En la membrana pituitaria se notan, por último, varias interrupciones, por las cuales las glándulas segregan un líquido viscoso que mantiene constantemente húmeda su superficie, y aun disuelve las partículas de los cuerpos que van en suspensión del aire que respiramos.

VIII. **Función del aparato terminal del sentido del olfato.**—El aparato que acabamos de describir tiene por función especial excitarse y transmitir esta excitación á los filetes del nervio olfatorio por el contacto de las partículas olorosas de los cuerpos, siendo sus impresiones típicas: primera, la *fragancia*, la cual es causa de una sensación deliciosa y de la clase de las llamadas refinadas, y segunda, la *fetidez*, que produce verdadero desagrado, y que en su expresión física guarda puntos de contacto con la impresión de lo amargo, localizándose en los senos nasales y contrayendo á la nariz de un modo particular.

Todas las demás impresiones olfativas son compuestas y van acompañadas de las tactiles, y pueden clasificarse en *balsámicas*, *nauseabundas*, *virulentas* y *frescas*, las cuales se asemejan á la impresión que produce en nuestra frente la brisa.

El sentido del olfato, pues, nos da, además de la emoción sensible, datos, si bien vagos, para determinar la existencia del mundo externo; llega en algunos animales, que carecen de la facultad de discernir, á ser tan delicado, que les localiza con bastante exactitud donde se hallan los cuerpos olorosos, como sucede en los animales carnívoros; así vemos que el perro, por caminos no recorridos con su amo, vuelve á la casa donde éste habita.

IX. **El sentido del oído; descripción de su órgano terminal.**—El sentido auditivo nos da las percepciones de los sonidos y sus modificaciones, que producen los cuerpos vibrantes en el medio ambiente por el choque ó contacto con otros.

El aparato del sentido auditivo, por virtud del cual nos ponemos en relación con el sonido y sus modificaciones, y que es capaz de ser impresionado por él, es uno de los más complicados

y en el que más y más se comprueba el orden admirable que reina en la naturaleza humana. Preséntase á nuestra consideración doble, y cada uno de estos aparatos como tripartito, ó sea que en él pueden considerarse el *oído externo*, el *medio* y el *interno*. El oído externo compónese del *pabellón de la oreja* y del *conducto auditivo*, que va á terminar en la membrana timpánica que lo cierra por completo. El pabellón de la oreja es una membrana ternillosa menos en su parte inferior que es carnosa y forma el llamado lóbulo de la oreja. Este pabellón forma ciertas circunvoluciones ó depresiones concéntricas en su parte anterior, que dan lugar á la llamada *concha auditiva* ó entrada al conducto auditivo, el cual viene á tener de cuatro á cinco centímetros de largo, pero que no llega á uno de ancho, y el que se halla revestido de una membrana que segrega una substancia viscosa llamada *cerumen*, que tamiza el aire ú onda sonora recogida por la concha auditiva, evitando así los constipados y aún choques de cuerpos extraños con la membrana del tambor.

Constituyen el oído medio la caja timpánica de un lado y la trompa de Eustaquio de otro. En la caja encuentra el análisis, en primer término, una cavidad que presenta una abertura en la pared externa, que está herméticamente cerrada por una membrana tensa llamada *timpánica*, ó del tambor, por tener la forma parecida á este instrumento; en segundo, dos aberturas llamadas *ventana oval* y *redonda;* en tercero, encuéntrase una cadena de huesecillos compuesta del *martillo*, articulado por el mango en la membrana timpánica mediante un músculo estrecho y largo que sirve para atemperar la tensión de la membrana, del *yunque*, del *lenticular* y del *estribo*, en el que se inserta el músculo de este nombre; este último hueso está alojado en la *ventana oval*, tapizada con su membrana correspondiente que se pone en vibración cuando el estribo. Igualmente la ventana redonda, colocada en la parte inferior, está cerrada por una membrana delicada que comunica con el vestíbulo.

La *trompa de Eustaquio* es un conducto largo que pone en comunicación la caja del tambor con la parte posterior de las fosas nasales á fin de renovar el aire de su cavidad.

La tercera parte, llamada oído interno, es la más importante y complicada, así como la más sensible, y por tanto donde propiamente se verifica la impresión auditiva. Está alojada entre

los huesos temporales, y se notan en este oído el *vestíbulo*, *conductos semicirculares* y el *caracol;* de aquí que se le haya llamado, por su complicación, *laberinto*. Las dos ventanas que hemos llamado oval y redonda, abren sobre el *vestíbulo*, cavidad bastante capaz que da paso, de un lado, á los conductos semicirculares por cinco aberturas, y de otro, al caracol por la abertura llamada vestibular ó de la base del mismo. Los conductos semicirculares son tres en forma de herradura, dos horizontales y uno perpendicular; cada uno comunica con el vestíbulo por un orificio en cada extremo, menos el tercero que desemboca en él mediante un solo conducto. El caracol está formado por una espiral ósea y dos membranas que se unen en el borde de la espiral, constituyendo un conducto triangular que se cierra en el vértice y abre por su base en el vestíbulo; llámase éste *escala media*, y la que se abre en la ventana redonda *escala timpánica*. El vestíbulo y los conductos semicirculares se hallan revestidos interiormente por la membrana *laberíntica*, entre la cual y el hueso se halla el líquido llamado *perilinfa;* dentro de la membrana, en las dichas cavidades, se halla la *endolinfa*, líquido que contiene el *polvo auditivo*, llamándose ambos líquidos *linfa de Cotumni*. Nótase, además, en el conducto semicircular vertical, que en la especie de cresta que forma, llamada *cresta acústica*, que por toda ella corre una especie de vellosidad considerada como el término de los filetes del nervio acústico. En el caracol encuéntranse las llamadas *fibras de Corti*, que son pequeñísimas varillas (en número de tres á cuatro mil) curvas, situadas en las membranas de las rampas que se unen dos á dos, formando un *arco de Corti*, con una colocación muy parecida al teclado de un piano, y que son las que indudablemente se comunican con el nervio acústico.

X. **Función del aparato terminal del oído.**—La función principal del órgano descrito consiste en recibir las ondulaciones producidas en el medio ambiente por las vibraciones sonoras de los cuerpos, transformándolas y adecuándolas á producir la irritación conveniente del nervio auditivo que lleva la impresión al centro nervioso, tomando parte en función tan delicada, á no dudar, cada una de las partes descritas, así como cada una de las piezas de las mismas; y aun cuando todavía, no obstante lo mucho que la Fisiología ha hecho para averiguar la parte que

cada una toma en la función, todo parece indicar que el oído interno con los líquidos que le bañan, polvo auditivo y fibrillas ó arcos de Corti, ha de ser el que se impresione en cada una de estas piezas, de tal modo que dé el dato para que la inteligencia discierna las cualidades de los sonidos y de los ruidos, y pueda distinguir en los primeros el *tono, timbre* é *intensidad,* así como también contribuir á dar el dato de la regularidad ó periodicidad con que entre silencio y silencio se produce la vibración sonora, y por donde es posible la producción de una ciencia y un arte musical.

Pero la función del oído no se limita á dar la impresión de lo dicho para la sensación sonora, si que además da datos á la inteligencia para localizar los objetos, y sobre todo distinguirlos de nuestro cuerpo; así es, que para la localización es un auxiliar del tacto, y aun lo es por el volumen, pues por la amplitud de la onda sonora la inteligencia puede inducir el grandor de la masa que le ha producido.

XI. **Sentido de la vista: descripción de su aparato terminal.**—El aparato visual se halla compuesto, igualmente que el sentido del oído, de dos aparatos idénticos que se llaman globos oculares y que se alojan en las partes anteriores y superiores de la cara en unas cavidades llamadas órbitas. Cada uno de éstos órganos consta de un aparato perfecto de reflexión ó de dióptrica, membranas accesorias, retina y partes anejas ó auxiliares, y su objeto es hacer llegar en condiciones los rayos luminosos hasta el término externo del nervio óptico para que se verifique la impresión sensible visual.

El aparato de dióptrica está formado por una membrana convexa llamada *córnea transparente*, de un tejido consistente, blanco y trasluciente; del *humor acuoso,* líquido transparente colocado entre la *córnea* y el *iris;* del *cristalino*, compuesto de una membrana finísima que le envuelve, la *cápsula* del cristalino, y de un cuerpo lenticular biconvexo, éste se aloja inmediatamente después del iris y se suspende en sus bordes por el *ligamento suspensorio* que se extiende hasta la coroides del *humor vítreo,* substancia gelatiniforme envuelta en una membrana llamada *saco hialoides*. Así, pues, forman el ojo una serie de tres lentes, la 1.ª, córnea, acuosa convexa-concava; la 2.ª, el cristalino, biconvexa, y la 3.ª, el cuerpo vítreo, concavo-convexa, inmediatamente anterior á la retina.

Las membranas accesorias que con las anteriores lentes constituyen el globo ocular y que mantienen y modifican la visualidad, son: 1.ª, la *esclerótica*, membrana blanca y opaca que enlaza con el casquete esférico de la *córnea transparente*, fibrosa y muy extensa; 2.ª, la coroides que recubre á la *córnea opaca*, de un color negro subido, vascular colocada debajo de la esclerótica, con una abertura anterior y multitud de repliegues llamados *procesos ciliares* y el *músculo ciliar*. Entre el humor acuoso y el cristalino existe un tabique vertical dependiente de la coroides en el sitio donde se une la córnea con la esclerótica llamado *iris*, de naturaleza muscular; compuesta de multitud de fibras contráctiles, radiadas y concéntricas, ofreciendo en su centro un agujero llamado *pupila* ó *niña del ojo*, correspondiente al centro del cristalino y humor acuoso; esta abertura puede dilatarse y contraerse por la acción de las fibras musculares.

La retina está situada en la parte interior de la coroides formada por la expansión de las fibras del nervio óptico en su parte más interna, hasta llegar á su parte más exterior, ó sea más profunda para nosotros, que se compone de una multitud de cuerpecillos, unos cónicos y otros en forma de varilla, ó sea la membrana de los *conos* y *bastoncitos*, y la de *Jacob*, estos cuerpecillos se hallan colocados en forma vertical los unos al lado de los otros con respecto al plano de la retina. La retina tiene una testura igual en toda ella excepto en dos pequeñas partes, la una es el centro mismo de la retina, donde se nota una ligera depresión circular de color amarillo, llamada la *mancha láctea* ó *amarilla*, la otra es la que se halla hacia el lado nasal del globo y á cierta distancia de la anterior, en la que se distingue un espacio de apariencia perfectamente radiada, y que es el lugar por donde entra el nervio óptico llamado *punto ciego*, en cuyo tejido no se descubren varillas ni conos, así como aumentan en la mancha láctea, que es en donde con más precisión se pinta la imagen por los rayos luminosos que no habiéndose reflejado atravesaron la serie de las tres lentes.

Como partes auxiliares tenemos seis *músculos motores*, dos rectos y dos oblicuos, perfectamente situados y contrabalanceados para mover el globo ocular en la dirección de los rayos luminosos. La *órbita*, que aloja al globo ocular consistentemente; las *cejas*, que le protejen de la caída de cuerpos extraños y evitan

muchas veces las dispersiones lumínicas; los *párpados*, formados por la membrana interior *conjuntiva*, que igualmente sirve para proteger ó para dar paso á mayor ó menor cantidad de luz; las *pestañas*, que tamizan el aire, y por último, el *aparato lagrimal*, constituído por varias glándulas que tienen siempre húmeda y transparente la córnea.

XII. **Función del aparato terminal del sentido de la vista.**—El objeto principal del órgano descrito es servir de medio para que la luz se ponga en comunicación con la expansión terminal del nervio óptico, que según las últimas investigaciones parece que arranca de la corteza del lóbulo occipital; por esta razón se puede decir que las impresiones propias que como á tal sentido le corresponden, son: la *luminosa*, como la que produce la luz solar difusa que es muy agradable, y la de los *colores*, que aumenta extraordinariamente el papel que desempeña este sentido en la vida de relación, suponiéndose que los conos y bastoncitos de Jacob son los que ejercen la función de recibir las impresiones distintas de los colores para transmitirlas á los millares de fibrillas en que termina el nervio óptico (250.000 según Helmholtz); también pueden distinguirse en este sentido las impresiones particulares del *lustre* y del *mate* que ya no son puramente luminosas.

Realmente, el aparato visual es el que nos da más datos para discernir acerca de la cualidad de los cuerpos, y por consiguiente, el que extiende más que ningún otro la esfera de relación del ser sensible é inteligible, y el que, cual el sentido del oido, si bien más marcadamente, nos indica con sus impresiones binoculares y sensación única resultante, que el fisiólogo será siempre impotente para explicar esta función vital si prescinde de un principio anímico inmaterial.

XIII. **Ligera explicación del sistema nervioso humano.** — Ahora bien: hasta aquí no hemos hecho otra cosa que hablar de los aparatos terminales, describiéndoles y exponiendo su función, y por consiguiente, diciendo que sirven para que se realice la impresión de lo material sensible que rodea al cuerpo humano; pero es de experiencia también, como hemos tenido buen cuidado de indicar, que con cada uno de estos aparatos hay comunicación con un nervio, el cual comunica con su centro, que igualmente los fisiólogos reconocen existe; de modo, que si en cada uno de los

aparatos especiales se verifica una impresión y ésta es allí realizada, es comunicada como la noticia por el alambre eléctrico á su centro mediante los cordones-nervios; así, pues, parece ser que conviene estudiar, con la brevedad que aquí podemos hacerlo, el sistema nervioso para ver este medio de unión de las impresiones sensibles con el impulsor del fenómeno motriz que sigue á toda impresión sentida.

El sistema nervioso en el hombre, si aquí lo pudiésemos estudiar con el detenimiento que la Fisiología, veríamos que ofrece en su estructura una continuidad casi perfecta entre el órgano periférico en que se localizan las impresiones sensibles y el centro en el que se empieza realmente la reacción motriz que sigue á la impresión.

Nótanse en el complicadísimo cuanto admirable sistema nervioso del hombre, masas centrales de materia nerviosa y cordones. Las masas centrales, que son el encéfalo y la médula espinal, compónense de células que dan á estas partes un color predominante gris. Los cordones nerviosos, que se ramifican por todo el cuerpo y que van á parar á la periferia y á todas las partes internas terminales corpóreas, tienen una estructura fibrosa cuyo color es blanco. De los cordones á los centros vese que la unión se verifica entre célula y fibra por una especie de célula que tiene prolongaciones ó protuberancias que acaban en su extremo por ser cilíndricas y contener en la parte que se une con el cordón nervioso hasta médula como éste, lo que indica que sirven de unión entre el cordón nervioso y el centro. En estos centros también se nota, sobre todo en la médula espinal, que unas células se unen á otras por fibras conmisurales, calculándose que las células posteriores de la médula son *sensitivas* y las anteriores *motrices*. Pero no se comunican sólo los cordones nerviosos con la médula, si que la médula se comunica yendo de célula á célula mediante la fibra conmisular, con la médula *ablongada*, de aquí al *cerebelo* y de aquí al *puente de variolo* por fibras transversales, de éste á los dos *pedúnculos* que contienen sobre ellos una masa de materia nerviosa con cuatro prominencias nerviosas, llamadas *tubérculos cuadrigéminos*, que van á terminar en las grandes masas *tálamos ópticos* de materia nerviosa, de donde parten fibras numerosas á otra masa nerviosa que se halla contigua, llamada *cuerpos extriados*, que es el

cuerpo intermedio por donde los tálamos ópticos se comunican con la substancia blanca de los *hemisferios*, último centro que viene á englobar todas las mencionadas como partes del *encéfalo*.

En lo que más se han fijado los fisiólogos para afirmar que los cordones nerviosos son sólo transmisores, además de las repetidas experiencias hechas, ha sido en que presentan en cada fibra tres partes: 1.ª, una membrana exterior sumamente tenue que forma un tubo, cuyo centro ocupa un filamento sólido que tiene la forma de una cinta y que se llama *eje cilíndrico*; entre la membrana tubular y el eje hay una substancia que lo baña por completo y que se llama *médula nerviosa*, y todas estas partes están á su vez protegidas por otro tubo denso y elástico que se llama *neurilema*, el cual encierra el haz de fibras que propiamente constituye el cordón nervioso que arranca de los centros, y que se divide y subdivide antes de llegar á las superficies terminales, donde se llegan á ramificar muchos de estos ejes. En todo cordón nervioso nótase que hay, por lo menos, dos fibras; una que va de los órganos á los centros, que se llama nervio *sensible*, y otra que viene de los centros á los músculos y que se llama *motriz*.

Como la experiencia ha demostrado que estos nervios son necesarios para que nos demos cuenta de las impresiones que tienen lugar en el cuerpo del ser sensitivo á consecuencia de sus relaciones con el mundo material, puesto que si desaparecen por enfermedad ó accidente no tiene lugar la sensación, cosa que vemos cuando se hace uso de las substancias anestésicas que atacan á las masas nerviosas, no tenemos más remedio que considerar á los nervios como intermediarios ó conductores de las impresiones periféricas é internas que las llevan á los centros, de donde parte la reacción ó movimiento motriz; de aquí, pues, que se haya dicho que los aparatos de los sentidos sean aparatos terminales, y la célula ó conjunto de ellas subordinadas, en donde se verifica la reacción, que es la estación central, mientras que el eje nervioso, la fibra, que es el hilo intermedio ó telegráfico que enlaza las estaciones de la red.

XIV. **Modo de verificarse la comunicación entre el aparato terminal y el centro nervioso.**—De modo, pues, que según indican los datos anatómicos y fisiológicos, la comunica-

ción del ser hombre con la naturaleza sensible, se realiza produciendo ésta, por contacto mediato ó inmediato, una impresión sobre el órgano terminal que cuando se trata del mundo externo es cualquiera de los sentidos descritos, la cual impresión es transmitida por el cordón nervioso hasta el centro ó la célula central donde empieza la reacción ó movimiento motriz que sigue á esta primera impresión.

XV. **Relativa importancia de los sentidos descritos.**—Los sentidos, no obstante que nos dan cada uno de ellos relaciones específicas y todos ó varios de ellos relaciones comunes con el mundo externo, sin embargo, no puede menos de observarse que la esfera de acción es diferente en importancia, puesto que si es cierto que en cuanto á lo que se refiere á la modificación agradable ó desagradable del sujeto sensitivo cada uno tiene su importancia específica, y lo mismo lo puede afectar respecto al orden del conocimiento ó sea al auxilio que de hecho prestan á la obra del conocimiento humano, no cabe duda que la esfera de unos es tan amplia que casi linda con lo inteligible, mientras que la de otros es casi nula. Así se ve que la esfera de percepción experimental del sentido de la vista, es la más amplia é instructiva, por la mayor extensión de su objeto *propio* ó *formal* y la mayor claridad de sus percepciones, puesto que si en sí mismo considerado nos hace como penetrar de algún modo cuanto *vemos*, aplicada á la lectura, hasta nos sirve para penetrar en el conocimiento por el orden puro inteligible. Siguen á la vista el oido y el tacto: el primero no sólo con sus percepciones sonoras, si que también aplicándolo á la lectura, y el tacto también lo es, sobre todo, desde que han adquirido los sordo-mudos y ciegos los medios de educar este sentido para comunicarse por él, en parte, las relaciones que los demás hombres se comunican por el oído y vista.

Vienen, en último lugar, el gusto y olfato, cuyas esferas perceptibles experimentales son tan reducidas, que sólo se refieren á las cualidades del sabor y olor, y aun de éstas, sólo de los limitadísimos objetos que pueden hacer llegar su acción por contacto á la lengua y fosas nasales, siendo casi nulos los datos representativos que para instruirnos nos dan.

XVI. **Existen otros sentidos externos además de los descritos.**—Surge en este lugar la cuestión de si existen ó no

otros sentidos externos que los descritos, cuestión que ofrece dos aspectos: uno, ¿son posibles?, y otro, ¿existen realmente? Desde luego que considerada en el primer aspecto es indefinida, no admite restricción alguna, porque en verdad, la cuestión de la posibilidad de los sentidos no admite más límites que la de todas las cosas consideradas en general; y así, no vemos inconveniente en admitir sentidos que perciban las impresiones habituales de los alimentos al tocar en las paredes del aparato gástrico; que perciban la presión de la sangre en el aparato circulatorio, y aun, si se quiere, sentidos para percibir esas afecciones generales y vagas que se llaman *mal estar* y *bien estar*, *buen humor* y *mal humor*, y las *gratas* é *ingratas*, por las cuales á primera vista un individuo nos es simpático ó antipático; mas si bien se mira, casi todas estas sensaciones son el resultado de la concomitancia de varias impresiones realizadas en los sentidos especificados (1).

Considerada la cuestión en el segundo sentido, ni la experiencia externa é interna ni aun la razón nos dan motivo para afirmar que existan otros sentidos externos que los cinco explicados; y en realidad no podía suceder de otro modo, pues el mundo que nos rodea y que puede impresionar á los sentidos, no se da más que como materia y fuerza; y como tal, es percibido por el tacto en sus tres grados: tacto propiamente dicho, olor y sabor, con lo cual nos manifiesta su objetivación, representándose ó haciéndose representar por el sonido y la luz, cualidades que son percibidas por el oído y la vista, con lo cual es subjetivo ese mundo ó es comunicado á nuestro principio vital; ¿qué ley nos queda que nos pruebe la existencia de otros sentidos? En realidad ninguna.

XVII. **Realidad objetiva de las cualidades de los cuerpos percibidas por los sentidos.**—¿Pero son reales las cualidades que el sujeto sensitivo atribuye á los cuerpos por haberlas aprehendido mediante los sentidos impresionados por los cuerpos? Las cualidades primarias de los cuerpos que aprehendemos

(1) Otros sentidos han sido admitidos, tales como el de la *Orientación*, localizándole en los conductos semicirculares del oído del hombre y de los animales superiores; v. gr.: el de las aves que emigran en la estación fría; y al cual atribuyen la función de originar la noción de espacio; el *muscular*, que, según los que le admiten, nos da las impresiones del peso y del volumen; y el de la *temperatura*, que nos da el dato sensible de la mayor ó menor temperatura.

por medio de los sentidos y que modifican al sujeto, son reales y efectivas en los cuerpos y no puras modificaciones del sujeto que siente. Que esto es verdad se demuestra sencillamente con observar que si fuese cierto que las cualidades que referimos á lo sensible y singular eran sólo modificaciones subjetivas, podríamos modificarlas á nuestra voluntad, como acontece con las puramente subjetivas ó que no referimos á los cuerpos, pues sabido es que las cambiamos de agradables en desagradables y viceversa, como sucede cuando, por ejemplo, tenemos la imagen puramente subjetiva de un paisaje que la vamos modificando á nuestro antojo hasta el punto de transformarla por completo, mientras que las causadas por objetos externos, materiales y singulares nos afectan en un sentido dado, según la causa ó concausas que la han producido; así tenemos que, si yo tengo delante de mi vista la pluma con que escribo, la veo de tal ó cual color, conforme á la propiedad que su materia tenga de modificar la luz, y mientras los rayos que refleja se pinten en la retina no dejaré de verla con tal color; si la separo del eje visual no la veré, pero si la vuelvo á poner, necesariamente la volveré á ver siempre que atienda.

También tenemos otra prueba igualmente experimental y racional de que las cualidades responden á algo objetivo y real fuera del sujeto, y es la diferencia que existe entre los fenómenos sensibles puramente subjetivos y los que atribuímos á los cuerpos. En efecto, los primeros son inconexos y discontinuos; los segundos, por el contrario, son continuos y sometidos á condiciones *sine qua non;* así, una sensación visual subjetiva se realiza haya ó no luz, mientras que la visual objetiva, si desaparece la luz se hace imposible la visión; en un paisaje subjetivo yo puedo ver una cosa sola sin todo lo que le rodea; en un objetivo no tengo otro remedio que seguir la continuidad de lo continuo real, hasta llegar á donde se acaben los rayos reflejados. Si aplicamos el dedo á un botón eléctrico oiremos una campana; si la cualidad sensible percibida fuese mera modificación subjetiva, siempre que apretáramos el botón debía sonar la campana, porque ésta prescinde de las circunstancias intermediarias, y no se representa mas que el botón y la campana; pero yo llego, oprimo el botón y tengo la sensación de haberlo hecho, y sin embargo no oigo la campana, ¿por qué?, porque las circunstancias intermedias

han faltado y no hay continuidad entre la presión del botón y el martillo que golpea la campana.

Los sentidos, con las cualidades sensibles que aprehenden de los cuerpos, no sólo nos dan el conocimiento de éstas, si que también perciben los cuerpos mismos, no físicamente como ellos son en sí, sino al modo que puede aprehenderlos el conocimiento.

La naturaleza se nos impone de tal modo, que en vano ciertos filósofos han querido despojarnos de ella. En cuanto cuerpos, somos campo abierto á la comunicación constante con la naturaleza exterior, y por consiguiente, siempre que ésta se verifique en las condiciones que exigen las leyes de nuestra naturaleza corpórea y de la exterior que nos envuelve, habrá exacta comunicación; ó mejor, exacta representación de esa naturaleza exterior mediante los sentidos externos en nuestro principio vital racional.

XVIII. **Utilidad de los sentidos externos.**—Es, pues, incalculable la utilidad de los sentidos externos, puesto que no solamente nos ponen en relación de sentimiento y unión con lo que no somos nosotros en este mundo, si que además porque nos prestan el importante é indispensable auxilio de proporcionarnos los datos para conocer el mundo sensible. En una palabra, sin los sentidos externos sería imposible la sensación de lo singular y material, y sin ésta la vida de comunicación con los seres sensibles y singulares.

ARTÍCULO II

LA SENSACIÓN

I. **¿Á qué se da el nombre de sensación?**—La palabra sensación, tomada en un sentido etimológico, trae su origen de las latinas *sensuum actio*, que literalmente significan *acción de los sentidos;* de suerte, que en atención á la etimología, sensación es toda acción de los sentidos. Considerada esta palabra en un sentido general, significa tan pronto toda impresión sufrida por los sentidos, como toda modificación agradable ó desagradable experimentada por el alma humana.

En el terreno filosófico, sin embargo, para unos es «la *afección* que experimentamos á consecuencia de una impresión orgánica»; para otros «la modificación agradable ó desagrable sen-

tida por el *yo* á consecuencia de una impresión orgánica. Otros dicen que es «la percepción, mediante los sentidos, en cuanto simple afección del alma». Por último, no deja de ser muy general confundir la sensación como afección con la percepción cognoscitiva de algún objeto.

Nosotros, partiendo del doble aspecto cognoscitivo y afectivo que hemos dicho podía considerarse en la sensibilidad física, diremos que sensación es «el acto de modificarse agradable ó desagradablemente y de percibir el *yo*, mediante la acción de los sentidos, las cualidades sensibles de los objetos corpóreos singulares é individuales.

II. **¿Qué presupone la sensación.**—Si analizamos el fenómeno sensitivo encontramos que éste es *mixto*, como lo es la sensibilidad física. En efecto; el fenómeno sensación tiene por sujeto el *compuesto humano*, que es el que siente: de modo, que concurren á su producción el *cuerpo* y el *alma*, aun cuando ésta tenga su primitiva razón de ser y constituya su principal fundamento como tal principio vital. La prueba es clara: en toda sensación se notan tres clases de hechos igualmente necesarios para los efectos de su realización: 1.°, un hecho físico, ó sea un objeto exterior y material, colocado de modo que produzca impresión en alguno de nuestros órganos; 2.°, hechos fisiológicos que se suceden rápidamente en el aparato orgánico, como la transmisión de la impresión mediante los nervios, y la recepción ó *conmoción* del cerebro que se traduce en un movimiento que se comunica á la periferia, y 3.°, un hecho *psicológico*, es decir, la sensación propiamente dicha que se produce en el alma, y que consiste en una modificación agradable ó desagradable de ésta.

De aquí se deduce, que en realidad de verdad toda sensación presupone la impresión de algún objeto sobre los órganos sensibles que hemos llamado sentidos. Así, pues, son condiciones precisas para que se realice la sensación: 1.°, una impresión de un objeto material sobre los órganos de los sentidos; 2.°, transmisión de la impresión al cerebro y reacción de éste sobre el órgano impresionado; 3.°, aplicación de la actividad del alma á la impresión transmitida al cerebro, y 4.° y último, que los órganos que intervienen estén sanos y que la impresión se haya verificado en condiciones convenientes. La tercera condición consti-

tuye para nosotros la condición característica de la sensación, pues es de experiencia, que dados todos los demás requisitos y no aplicada á ella la atención del alma, la impresión pasa desapercibida, y por consiguiente la sensación no se realiza; no queremos decir con esto que las otras no sean necesarias, pero muchas veces, aun cuando sean sensaciones puramente subjetivas, éstas se realizan sin necesidad de impresión, transmisión y recepción; por eso en estos casos se las llama puras afecciones ó modificaciones del alma.

III. **Distinción entre sensación é impresión.**—Distínguese la *impresión* de la *sensación* propiamente dicha, puesto que la primera no es más que el momento inicial, una de las condiciones indispensables para que se realice la segunda cuando dice relación á un objeto real. La impresión dice relación á un cuerpo que obra sobre el aparato terminal sensitivo, y la sensación implica transmisión ó comunicación de esa impresión al centro nervioso, y de aquí al alma, afectándola é instruyéndola. Ya sé yo que muchos emplean la palabra *impresión*, no en el sentido material que directamente tiene, si que indiferentemente también la emplean en el sentido de afección espiritual: así, vulgarmente suele decirse que hay noticias que producen *impresiones indelebles* en el alma; pero esto no deja de ser una inexactitud de lenguaje que da lugar, como siempre acontece, á lamentables errores, sobre todo en ciencias como la presente, en la cual no pocas veces la desacertada solución de un problema depende únicamente de no haber hecho al tiempo de plantearlo la distinción debida en las palabras empleadas, como sucede en las palabras subrayadas, pues sólo metafóricamente son admisibles, dado que en lo espiritual no cabe que se impriman huellas materiales.

IV. **Naturaleza de la sensación.**—Hasta aquí hemos expuesto cuanto la experiencia, de consuno con la razón, nos ha dicho acerca del fenómeno sensible sensación; pero hasta aquí en realidad el problema queda intacto, pues aún cabe preguntar, ¿cuál es la naturaleza íntima de la sensación? Si nos fijamos en lo que dicen positivistas y materialistas, veremos que éstos la explican haciéndola consistir, ó bien en el movimiento vibratorio que en los nervios produce la impresión de un objeto, ó bien en la impresión sensorial que no puede ser descompuesta y que no presen-

ta más que una cualidad y una intensidad (1). El movimiento vibratorio será producido por la impresión de un objeto en el aparato periférico, directa ó mediatamente, y necesario para la transmisión á los centros nerviosos; convenido: pero no se nos negará que en los cadáveres puede producirse también la impresión y el movimiento vibratorio: ¿por qué no hay sensación? Otros suelen contentarse con decir que la sensación consiste en el estado afectivo en que la dicha impresión coloca al alma; mas esto no es resolver la cuestión, puesto que la impresión habrá producido este ó el otro estado en el alma; pero ¿cómo lo ha producido? La Física tiene medios para explicar algunos de los movimientos que pueden observarse en las sensaciones, como son los de la contractilidad muscular, equivalentes á la elasticidad; sin embargo, no puede explicar la naturaleza íntima de la sensación. ¿De qué manera la impresión orgánica, que ha llegado por transmisión hasta el cerebro, produce el fenómeno de la sensación en el alma? ¿Cómo se ha salvado el límite entre la substancia material (cuerpo), y la espiritual (alma), y cómo á su vez el alma ha hecho partícipe al cuerpo de su modificación produciendo en él un movimiento voluntario? Cuestiones son estas aún no explicadas satisfactoriamente, ni creemos se puedan explicar jamás por la Fisiología y menos por la Química, pues como ha dicho con razón un anatómico: «ante las fibras del cerebro somos como los cocheros de alquiler, que conocen las calles y las casas, pero ignoran lo que pasa en el interior de éstas» (2).

«La Fisiología experimental encuentra hilos conductores que sirvan de guías y no se limita ya á determinar en los órganos el sitio preciso de sus funciones, sino que intenta analizar las propiedades de la materia viva, para deducir la explicación de los fenómenos psíquicos ó intelectuales. ¿Llegará á explicarlos? De ese modo opina Claudio Bernard, rechazando con todas sus fuerzas que la verdad científica pueda fraccionarse. «¿Cómo se comprenderá, dice, que le sea dado al fisiólogo explicar los fenómenos que se efectúan ó realizan en todos nuestros órganos exceptuando una parte de los que pasan en el cerebro? Semejantes distinciones no pueden existir en los fenómenos de la vida. Indudablemente, esos fenómenos presentan diferentes grados de com-

(1) Exner. R. Ph. de la F. et de l'Etranger. Enero 1896, pág. 91.
(2) Ribot, Psicología inglesa.

plexidad; pero todos son accesibles ó inaccesibles con igual título á nuestras investigaciones, y por maravillosas que nos parezcan las manifestaciones metafísicas de que el cerebro es asiento, no podrá constituir una excepción entre todos los órganos de nuestra economía». «Respetando ese razonamiento al parecer bien fundado, declararé, sin embargo, que no me llegan á convencer, debiendo por tanto insistir en aquel veredicto inglés, por tan respetable hecho vulgar, *ignoramus;* y reconociendo nuestra inteligencia limitada me siento inclinado á apuntar este otro: *et ignorabimus*». Así se expresaba en 1883 Saliniz, catedrático de Medicina de Barcelona (1), contra la audacia de las consecuencias sacadas por los fisiólogos de hechos no bien comprobados.

En verdad, hoy por hoy la naturaleza intrínseca de la sensación no nos es conocida; pero, sin embargo de ello, conocemos lo suficiente para explicar sus condiciones y aun para sospechar que se realiza en virtud de la connivencia de lo físico con lo espiritual, ó sea en cuanto el alma es el principio único vital del hombre mediante el *influjo* físico ó concomitante entre espíritu y cuerpo. Ahora bien: en cuanto al conocimiento sensible que se verifica interpretando la sensación, parece que se realiza mediante una vista ó relación de presencia entre sujeto y objeto por la representación sensible, puesto que el sujeto no entra en el objeto, ni el objeto en el sujeto. De aquí ha nacido la cuestión de las especies sensibles que en otro lugar estudiaremos detenidamente.

V. **Relaciones y diferencias entre las sensaciones y las funciones intelectuales.**—La sensación, como percepción de las cualidades reales de los objetos, cuyo principio es el alma, conviene con las funciones cognoscitivas intelectuales en lo que ambas tienen de perceptivas cognoscitivas; pero las sensaciones se distinguen radicalmente de las funciones intelectuales: 1.°, en el objeto, puesto que lo percibido por las sensaciones es un objeto siempre material y singular, en tanto que el obtenido por las intelectuales se extiende muchas veces á cosas puramente inteligibles, ó espirituales y universales, y, sobre todo, porque aun cuando lo percibido sea una cosa material y singularizada, la percepción intelectual se efectúa prescindiendo de las notas

(1) Discurso inaugural del curso académico de 1883 á 1884, pág. 24 y 25.

de la materialidad y de la singularidad; 2.°, en que las primeras han menester del concurso de órganos corpóreos, pues no se realizan sin el concurso de los órganos que hemos descrito, si se trata de las sensaciones hasta hoy conocidas por su localización, ó de otras que aún no son bien conocidas; mientras que las intelectuales pueden realizarse, y se realizan efectivamente, sin el concurso de órganos determinados ni con dependencia y subordinación á ellos. En efecto; con la vista no puedo ver más que un triángulo, mejor, la superficie cerrada por tres líneas que se cortan, mientras que con el entendimiento, concibo, no un triángulo que veo trazado, sino la esencia de ese, y por tanto, de cuantos triángulos se puedan trazar y de los que no se puedan trazar, y 3.°, en que las funciones sensibles son propiamente en sí mismas lo que son, sin que de sí nos digan lo que son, á no ser la modificación ó estado de alegría ó placer que ponen nuevo en el alma, mientras que la percepción intelectual que se aplica á la interpretación de la sensación, es la que nos instruye acerca de la objetividad de toda sensación, ó sea del objeto ó ser á que responde ó que le ha causado.

CAPITULO IV

Sensibilidad interna

I. **¿A qué damos el nombre de sensibilidad interna?**— En externa é interna dividimos la sensibilidad cuando hablamos de la misma en general. Hemos visto cómo la impresión orgánica, verificada en el sentido externo correspondiente, ha sido transmitida por el nervio respectivo y en virtud de la irritabilidad en él producida por la impresión, á los centros nerviosos; y se nos ocurre preguntar: ¿cada nervio comunica directamente á través de las células con el principio vital del ser sensitivo, ó todos comunican con un órgano céntrico al modo que acontece en las estaciones centrales telegráficas?

Las distintas teorías de los fisiólogos sobre la inervación, dicen estar conformes en que los nervios todos del cuerpo forman un sistema perfecto del que parece ser centro el cerebro, de

donde á modo de red telegráfica se extiende por todo el cuerpo, hasta su superficie, la masa nerviosa. Pero ¿el centro es una sola célula nerviosa ó varias de ellas constituyendo un núcleo?: ¿cuál es ésta, ó cuáles son éstas? He aquí como ya, al querer averiguar estas cuestiones, nos encontramos dentro de la sensibilidad interna, que no es otra que «la misma sensibilidad física en cuanto servida por sentidos internos»; de donde se desprende que el objeto propio de esta sensibilidad son las mismas sensaciones externas de que hablamos en el capítulo anterior, causadas en nosotros por la impresión de los objetos exteriores, ó por las lesiones de nuestro propio cuerpo.

II. **Sentidos internos; su enumeración.**— Sentidos internos son aquellos aparatos fisiológicos, aún no bien conocidos, que sirven al ser sensible para ponerle en relación de comunicación con la sensación externa é interna y especificación de las mismas.

Puesto que una observación constante nos dice que verificadas las impresiones en la periferia sensible, puede acontecer, ó que nos demos cuenta de ellas, ó que pasen desapercibidas; si es lo primero, han existido para nosotros y dan por resultado una sensación afectiva y casi siempre perceptiva; si es lo segundo, es como si no hubieran sucedido, pues no hay recepción en el principio vital de la impresión. Lo primero indica que, aun cuando hayan sido producidas las impresiones en diferentes órganos, se atribuyen á un solo sujeto sensible; lo segundo, cuando acontece, no por enfermedad ó atrofia de los sentidos, sino por falta de atención en el sujeto sensible, tal como acontece con las heridas recibidas en los ardores de la batalla; prueba una vez más que es uno el principio sensitivo en el individuo de quien se dicen las sensaciones. Esta unidad de receptor último sensitivo, nos indica que podemos contestar á las preguntas que dejábamos no más que enunciadas en el párrafo anterior, que tanto las distintas y simultáneas impresiones, como las sucesivas que en el ser sensitivo pueden verificarse, son transmitidas por los nervios sensitivos de los sentidos externos hasta un órgano (material, por consiguiente) central y común á todos los nervios sensitivos, y de donde arrancan á su vez los nervios motrices hasta los músculos que producen el movimiento reactivo, y he aquí ya un sentido interno.

Los sentidos internos, según la opinión generalmente admitida, son: el *sensorio común, la estimativa natural* ó *virtud cogitativa* y la *imaginación.*

ARTÍCULO I

EL SENSORIO COMÚN

I. **Definición y objeto del sensorio común.**— Acabamos de ver experimentalmente que yendo de los sentidos externos á la explicación de la sensación, fenómeno psíquico, llegaba un punto en el cual aparecía la necesidad de un sentido interno, lo que se comprueba más sólidamente por ciertas sensaciones, que no obstante ser producidas por impresiones causadas en distintos sentidos externos, dan, sin embargo, la misma sensación específicamente considerada; del mismo modo que se comprueba por otras, que siendo también de la misma especie, pero verificándose en el mismo tiempo y órgano, son percibidas con la distinción suficiente para no confundirlas con sus iguales; ejemplo: metiendo al mismo tiempo una mano en un vaso que contenga agua á 40 grados, y otra en otro vaso que contenga agua á cero grados, notaremos al mismo tiempo las sensaciones del calor y el frío; por el contrario, si procuramos que el agua de ambos vasos esté á la misma temperatura, sólo experimentaremos una temperatura, pero indudablemente dos sensaciones que despiertan en el alma el mismo estado afectivo. De suerte, que es un hecho que en el sujeto sensitivo hombre hay una aptitud para distinguir las distintas impresiones sensibles que sufren los órganos de los sentidos. Esta aptitud se verifica ó realiza mediante un órgano, sobre el cual deben operar en su transmisión todas las impresiones sensibles que dan lugar á la sensación, y se le llama generalmente órgano del *sensorio común.* Ahora bien: ¿qué es el sensorio común?, el sensorio común no es otra cosa que «aquella potencia sensible mediante la cual el sujeto sensitivo recibe simultáneamente las impresiones causadas en los sentidos externos por las cualidades de los objetos materiales, pudiendo distinguirlas unas de otras, sean de distinta ó idéntica especie».

Según esta definición, sacada de lo que hace el sensorio co-

mún, su verdadero objeto consiste en dar el dato individual de las impresiones que después se comunican al principio vital y que lo afectan produciéndose la sensación. El sensorio común, pues, nos pone en relación de comunicación con los sentidos externos, y éstos por su parte nos relacionan directamente con el mundo externo material y singular, sin que por esto queramos decir, en modo alguno, que la operación de clasificar la realiza el sensorio común, sino que da el dato determinado para que la inteligencia vea la distinción y especifique.

II. **Demostración de que el sensorio común existe en el hombre y en los animales.**—Que el sensorio común existe en el hombre se prueba: primero, con el testimonio de la conciencia, la cual nos dice que percibimos á la vez varias sensaciones y que las percibimos distinguidas, como sucede, por ejemplo, al que está leyendo, que ve simultáneamente el color de la tinta, el del papel, la temperatura del libro y su suavidad y dureza, y como cada una de estas sensaciones las obtiene por un sentido externo distinto, y cada uno de éstos no nos da más que la impresión peculiar suya, cuando ocurre como en este caso que se perciben dos órdenes de sensaciones dobles (uno el blanco del papel y el negro de la tinta, otro la temperatura y la suavidad del papel), es evidente que esto se realiza por virtud de converger las cuatro impresiones simultáneas en un sentido interno que las comunica al alma, de modo que esta pueda ver la diferenciación entre ellas, y por sólo los sentidos externos que realizan la transmisión de todas sus impresiones de un modo idéntico. En cuanto á que el sensorio común existe en los animales irracionales, la experiencia comprueba su existencia en las especies superiores. Por otra parte, la razón también lo comprueba, pues tratándose de una potencia orgánica no hay inconveniente en que se halle en las bestias, y además es de necesidad, porque admitida la sensibilidad del bruto, racionalmente no se puede admitir que éstos tengan sensaciones sin un *sensorio común* mediante el cual su principio vital obtenga distinguidas sus sensaciones.

III. **Diferencia entre el sensorio común y el sentido común.**—El sensorio común no debe confundirse con el *sentido común*, como vulgarmente se le llama al *consentimiento común*, puesto que éste no es otra cosa que el acuerdo ó consentimiento del género humano sobre alguna verdad, por la evidencia in-

trínseca ó extrínseca que le acompaña, y cuyo asenso es propio de la inteligencia y no de la sensibilidad. Igualmente debe evitarse el confundirle con el mal llamado *sentido íntimo*, pues éste no es otro que la propia conciencia, la cual pertenece al orden espiritual, mientras que el sensorio común es orgánico y material; por tanto, pertenece al orden sensible.

IV. **Órgano propio del sensorio común.**—Siendo el objeto propio del sentido común sensible, es decir, las impresiones externas, y su fin separarlas, percibirlas con su diferenciación individual, hay que suponer tiene un órgano propio que parece lo más razonable esté colocado en la parte del cerebro á que concurren ó convergen todos los nervios sensitivos, no siendo hasta hoy posible señalar á punto fijo cuál sea el conjunto de células cerebrales ó célula que le constituya, por la insuperable dificultad de examinar un cerebro funcionando vitalmente y mucho menos la naturaleza íntima del funcionamiento celular gris y blanco.

ARTICULO II

LA ESTIMATIVA NATURAL

I. **¿A qué damos el nombre de estimativa natural?**—La paloma huye al azor, el cordero al lobo, el animal herbívoro entre mil hierbas que encuentra en la pradera come sólo la que es útil á su nutrición; no de otra manera el hombre, sin saber por qué, separa la cabeza espontáneamente de una piedra que pasando próxima agita el aire que le rodea, evitando así el golpe que le va á herir, quizá con más oportunidad que pudiera haberlo hecho con maduro juicio y previsión. Este modo de obrar propio de los seres sensitivos, es debido á la potencia sensible llamada por los filósofos *estimativa natural*, que es «aquella potencia orgánica mediante la cual el principio vital de los seres sensibles aprecia espontáneamente lo útil y dañoso de los objetos materiales y sensibles singulares percibidos por las sensaciones».

II. **Seres en que se da y nombres que toma.**—En efecto; el Hacedor, que ha cuidado que la florecilla de los campos vista sus galas, y la violeta, protegida por anchas hojas, perfume la atmósfera, no ha dejado que el animal irracional, que tiene

necesidad de alimentos para nutrirse y conservarse en la existencia individual y específicamente, encuentre en esa satisfacción natural el peligro de su existencia, y ya que en sus secretos inexcrutables no determinó darles inteligencia, dióles cuanto habían menester á la conservación de su naturaleza orgánica, mediante esa potencia llamada *indicativa naturalis* ó juicio natural espontáneo apreciativo de lo útil ó dañoso de las cosas sensibles. Mas no sólo fué próvido el Hacedor con los animales, si que también con el hombre, que no obstante estar dotado del don maravilloso del conocimiento, la inteligencia no siempre es centinela á la espectativa de los daños que amenazan de continuo la conservación de los individuos que la poseen, y esas ocasiones previólas Aquél á cuya previsión no escapa el movimiento de la hoja, y le dotó pródigamente de ese instinto ó juicio espontáneo que hemos visto en el bruto, si bien subordinándolo á la suprema dirección de la inteligencia como todo lo que es en el hombre operación vital. De modo, pues, que la estimativa natural existe evidentemente en el hombre, y en el animal irracional, según hemos visto nos comprueba la experiencia; ahora bien: en el hombre toma el nombre de *cogitativa*, y en el animal el de *instinto preservativo* ó propiamente estimativa.

III. **¿A qué orden corresponde la estimativa?** – La estimativa formula, en verdad, una afirmación de una relación instintiva, pero sus elementos son singulares y materiales sensibles, y la afirmación no es el resultado de una comparación, sino de una intuición sensible. Esta potencia no pasa del orden sensible, porque se ejecuta sobre objetos materiales y sólo en lo que tienen de útiles ó perjudiciales para la vida física, sin que se dé cuenta de ello el sujeto sensitivo; no es realmente su apreciación el resultado de un juicio.

IV. **¿En qué consiste propiamente?** – La estimativa, para nosotros, no consiste en otra cosa que en una intuición sensible directa de lo nocivo ó útil que hay en los objetos con respecto al sujeto sensitivo, á la cual sigue espontáneamente y sin comparación alguna el acto de aversión y alejamiento determinado por el conato de conservación de la vida, que es natural é inmanente en todo ser animado (1). Es más, ni el hombre mismo cuando

1) Campillo, Metafísica, 2.ª edición, pág. 329.

obra por la cogitativa tiene conciencia de la intuición sensible ni sabe en qué consiste.

V. **Distíngase esta potencia sensible del sensorio común.**—No han faltado filósofos que confundan á la estimativa natural con el sensorio común, no obstante ser cosas tan diversas, pues con sólo tener en cuenta que la segunda tiene por objeto la percepción distinta de las varias sensaciones simultáneas, y la primera el percibir en intuición sensible lo que el objeto tiene de malo ó de bueno para el sujeto, se comprende ya que para que se realice la estimativa se necesita que antes se ejerza la potencia sensorio común, y que por tanto no ha lugar á confusión, pues hay entre el sensorio común y la estimativa relación de causa á efecto.

ARTÍCULO III

LA IMAGINACIÓN

I. **Significado de la palabra imaginación.**—La palabra *imaginación* se deriva de las latinas *imago* y *accium*, que significan literalmente *hacer imágenes (facere imagenes, imaginum confectio)*; y ¿qué es imagen en nuestra lengua? Representación ó imitación material de un objeto cualquiera, como una estatua ó una pintura; reproducción de las formas de un objeto en un espejo; también, por último, damos este nombre á la representación de un objeto en nuestra mente. Ahora bien: retóricamente hablando, imagen significa la imitación precisa y exacta de un objeto cualquiera, mientras que en filosofía se suele llamar imaginación á la función que *asimila, reproduce* y *crea* imágenes, y el de imagen á los productos de la imaginación, esto es, á lo asimilado, reproducido y creado por el ser que tiene esta función.

Realmente, por lo que hace al hombre, y apoyándonos en los datos de la experiencia íntima, podemos decir que existe una potencia ó poder por medio del cual el hombre se pinta interiormente y á modo de asimilación los objetos materiales que ve fuera de él, reproduce otros que vió y da color y figura como en el espacio á las ideaciones ó concepciones intelectuales, que es á lo que en general llaman imaginación creadora; pero si bien se

analiza este hecho, se observará que en él no hay otra cosa que reproducción de formas aplicadas á las combinaciones racionales.

II. **Definición de la imaginación.**—En vista de lo expuesto, definimos la imaginación, tomada en su sentido más general, como «aquella potencia por virtud de la cual los seres que la poseen se representan y reproducen sensiblemente en su interior las cosas materiales tal como las han percibido, asimilando estas formas (en los seres conscientes) á lo ideado ó concebido por la facultad superior entendimiento».

Decimos que se *representan* y *reproducen en su interior*, porque la imaginación no sólo representa la imagen del objeto sentido y percibido en el momento en que es sentido, si que además reproduce espontánea ó voluntariamente las imágenes representadas cuando fueron percibidos los objetos, por lo que también puede decirse que conserva las imágenes, es decir, que es como una memoria de las imágenes; pero en realidad, lo que sucede es que *reproduce*, siendo hecho propio de la memoria el de conservarlas cuando nos hemos dado cuenta de ellas mediante la conciencia.

III. **Nombres que ha recibido la imaginación.**—La imaginación ha recibido distintos nombres, según las funciones que se le han atribuído; así, vemos que se la ha llamado *fantasía*, cuando no hace otra cosa que representar en el interior del ser imaginativo la imagen singular y determinada del objeto sentido ó experimentado; el de *representación*, porque siempre es imitación de algo *exterior*, siquiera no sea exacta; el de *intuición* ó *sentido interior*, en virtud de que los que tal la llaman, entienden que las imágenes que forma son debidas á la percepcion sensible total y directa de los objetos singulares; el de *memoria imaginativa*, por la razón apuntada en el párrafo anterior de que reproduce imágenes ya formadas; el de *concepción*, por lo que respecta al hombre en cuanto que es muy general atribuir impropiamente á esta facultad la concepción de las obras artísticas; el de *creación*, en cuanto que la imaginación humana no sólo nos representa interiormente las imágenes de los objetos sentidos, si que además da cuerpo y color á otros que, como tales unidades ó todos, no han sido sentidos ó percibidos, y por último, el de *idea* ó *forma*, en cuanto se suelen tomar las imágenes que forma como tipos ideales para las obras artísticas.

IV. **¿En qué seres se da la imaginación?**—La imaginación, en el sentido general que la hemos definido, no cabe dudar que se encuentra lo mismo en el hombre que en los animales, sobre todo en aquellos que por su más completa organización realizan hechos ó fenómenos que de un modo indubitable nos indican experimentalmente que la poseen.

Que el hombre tiene imaginación no cabe dudarlo, sino habiendo perdido la conciencia individual que á cada cual le testifica la existencia en él de la imaginación. Que los animales la tienen, se prueba por el hecho práctico del perro que ladra cuando duerme. En efecto; por lo que respecta al hombre, la experiencia interna nos revela que podemos representarnos y percibir de nuevo los objetos sensibles que alguna vez hemos percibido con los sentidos externos, aun cuando no se hallen presentes en el instante del tiempo actual; la misma nos demuestra, con igual verdad, ó si cabe, con mayor certeza, que nos representamos ó percibimos de nuevo los fenómenos sensitivos internos, como el dolor, la alegría, etc., experimentados en tal ó cual ocasión, en tal ó cual estado de nuestra alma En cuanto á los animales irracionales, lo demuestran multitud de hechos que realizan y que sólo pueden llevarse á cabo teniendo imágenes ó ciertas representaciones en su imaginación. Es más; la memoria de que tanto se habla en los animales, no es otra cosa que la imaginación reproductora de que están dotados, esto es, reproducen imágenes; no recuerdan conocimientos é ideas como el hombre.

V. **Actos de la imaginación.**—Dejando á un lado la imaginación de los irracionales, y ateniéndonos exclusivamente á la del hombre, cuyo principio vital racional es el que compete estudiar á la Psicología metafísica, vemos que la imaginación no se reduce á esa función reproductora de las imágenes percibidas, si que más bien en él es *activo-pasiva*, y no exclusivamente *pasiva*, como en el bruto, hasta el punto de que en ella podemos distinguir los siguientes tres modos de representación ó actos: el *asimilativo*, el *reproductivo* y el *creador*. En efecto; vemos que el hombre unas veces da cuerpo á los objetos que no le tienen para percibirlos él y darlos á conocer de un modo más concluyente á sus semejantes, no haciendo aquí en realidad otra cosa que, valiéndose de la *asimilación*, individualizar en nuestro in-

terior lo pensado dibujándolo con dimensiones en el espacio y dándole colorido; otras veces sólo se representa las imágenes de los objetos vistos ó producidos por asimilación, y otras, por último, no se contenta con reproducir é imitar, si que además, siguiendo las combinaciones *ad libitum* del genio, las reviste con los elementos que la realidad le ha suministrado, y forma con ellos tipos completamente nuevos; y de aquí el nombre de creadora que propiamente debiera darse á la inteligencia, pues ella no hace más que ir vistiendo con materiales viejos *(nihil novum sub sole)*, y parte por parte, lo que va ideando y combinando el entendimiento genio.

VI. **¿La imaginación sale del orden sensible?**—Al llegar á este punto y ver como la imaginación humana no sólo se manifiesta como representativa y reproductora, si que además como asimilativa, surge la cuestión formulada en la pregunta: ¿la imaginación pertenece al orden sensible ó al inteligible? El filósofo católico Sr. Gutiérrez, nuestro compatriota, la considera como *facultad intelectual*, según se ve en la definición que da de la misma en su obra *Curso completo de Filosofía elemental*, tom. I, pág. 267. Los krausistas, que tanto han alardeado de espiritualismo, por lo mismo quizá han afirmado que la imaginación es una facultad del espíritu; ó mejor, un grado particular de aplicación de la facultad fundamental de pensar, tal como se puede ver en Ahrens (1).

La naturaleza íntima de la imaginación, nosotros no tenemos otro medio de conocerla que conociendo sus manifestaciones, ó sea yendo del efecto á la causa. Ahora, si bien se examinan los productos de la imaginación, se notará que todos los fenómenos imaginativos son singulares, concretos y determinados hasta el punto de no poderlos concebir sino con extensión, límites y aun colorido, pues á medida que le vamos quitando estos caracteres á la imagen producida por la potencia en cuestión, va haciéndose vaga é indeterminada hasta desvanecerse por completo cuando le quitamos el carácter de la extensión; y como todos estos caracteres indican ya que las imágenes no son más que especies sensibles, efectos que no sobrepujan la esfera sensible, claro es que no vemos motivo alguno para afirmar que

1) Curs. de Psicología, trad. por Lizarraga. tom. II, pág. 110.

sea una facultad intelectual, sino más bien para asegurar que es sensible. Pero hay todavía otra razón más en apoyo de que debe ser una facultad sensible, y es la que ya observó nuestro insigne Balmes, que si fuese la imaginación una facultad intelectual, la representación imaginativa tendría los mismos caracteres de la idea, y sin embargo no sucede así; comparemos, por ejemplo, la *idea* de hombre con la *representaeión* de hombre, y observaremos que mientras la primera es general (hombre, humanidad), la segunda es particular, singular y concreta, es decir, que no podemos formar la imagen del hombre en general, de la humanidad, porque siempre aparecerán en la imaginación multitud de hombres de diferente tamaño, con éste ó el otro colorido, con aquélla ó la otra cara, mas nunca el tipo *representativo* de la idea general de humanidad; y si esto sucede en la imaginación de un individuo, ¿qué no sucederá comparando las representaciones de todas las imaginaciones respecto á esta idea general? Resulta, pues, que la imaginación no sale como tal fuera del orden sensible.

Pero se nos objetará: ¿cómo la imaginación que combina, que crea, ha de ser sensible si esto sólo puede hacerse por el entendimiento? Respondemos á esto que efectivamente, para combinar, para crear esos tipos ideales, se necesita, precisa, el entendimiento, que es el único que puede dar unidad á elementos dispersos; pero como estos elementos dispersos son representaciones sensibles, necesita de la imaginación también el entendimiento para dar unidad, para formar el tipo nuevo; por lo que se ve que en la creación de imágenes nuevas hay concurso de entendimiento é imaginación, pero no entendimiento solo ni imaginación sola, como dicen los materialistas; y si se dice que es hecho por la imaginación, esto no prueba más que una inexactitud de lenguaje causada por la ignorancia de la cuestión.

VII. **Excelencias y peligros de la imaginación.**—La imaginación está en íntima relación con la inteligencia, con la voluntad, y sobre todo con la sensibilidad externa y los sentidos internos que hemos reconocido, sin los cuales no se ejercería; y existe esta relación, puesto que por ella nos representamos interiormente los objetos propios de los sentidos, individualizamos y concretamos las ideas y hacemos representaciones nuevas con las combinaciones voluntarias del entendimiento. He

ahí el poder inmenso y excelente de esta facultad sensible, así como su importancia en la vida del hombre.

La imaginación ejerce influencia, y grande, en la vida, en la ciencia y en el arte.

En la vida, porque nos distrae en la soledad, en nuestras penas, exagerando el bien y aminorando el mal, y explica en ella el entusiasmo, la manía, el delirio, el ensueño y otros estados anormales de nuestra vida intelectual.

En la ciencia, por los sistemas que contribuye á formar acompañando á las concepciones intelectuales y que tanto han influído en el progreso científico.

En el arte, auxiliando la creación de las bellas artes de imitación y contribuyendo al perfeccionamiento de las industriales y mecánicas.

Sin embargo de todas estas excelencias de la imaginación, conviene tener presente que cuando no es dirigida por la razón, suele ser un auxiliar peligroso del entendimiento hasta el punto de poder afirmar que los errores de éste son debidos, en su mayor parte, al hecho de tomar como reales y positivas, muchas de las representaciones puramente subjetivas de esta loca de la casa, como hoy se la llama ya generalmente; por consiguiente, el mejor medio para evitar estos peligros es conseguir que siempre, y en todo caso, vaya guiada en su función por la más escrupulosa razón, que debe ser la luz que alumbre en el laboratorio imaginativo.

CAPITULO V

Facultades afectivas

I. **Significado de las palabras afectivo y apetitivo.**— No es raro encontrar en los libros de filosofía, cuando se ocupan de las facultades apetitivas, cierta confusión entre las palabras afectivo y apetitivo, y que se diga: «las facultades apetitivas ó afectivas», así como también que se prescinda de la división radical de las mismas y se cometán lamentables confusiones. En cuanto al valor de estas palabras, tenemos que *afectivo*, es un adjetivo que significa literalmente que se *afecta*, que

se impresiona; así como en el sentido científico, por ejemplo en medicina, se dice *facultades afectivas*, refiriéndose á las que resultan de la organización primitiva del cerebro. En filosofía se llama afectivo á lo que puede ser afectado, y así, se llama potencia afectiva á la que produce los fenómenos emocionales que despiertan tendencia ó inclinación de posesión. La palabra *apetitivo* también es un adjetivo correspondiente al sustantivo *apetito*, que en su significado recto significa propio para apetecer, y en filosofía se le aplica á la potencia ó facultad de apetecer, á la potencia ó fuerza por virtud de la cual el alma se inclina ó desea lo conocido intelectualmente. De modo, pues, que aun cuando se agrupan en un género todos los fenómenos afectivos y apetitivos, realmente el adjetivo segundo corresponde mejor al *apetito racional* de los filósofos, mientras que el adjetivo *afectivo* debe aplicarse especialmente á la potencia que produce las inclinaciones ó deseos que nacen del ejercicio de las facultades sensibles. Es decir, que en estas facultades que hoy son objeto de nuestro estudio debemos hacer patente la distinción que propiamente existe entre el orden sensible y el orden intelectual; así, pues, la primer cuestión que debemos resolver es la que atañe á la pregunta: ¿Qué es el apetito?, si queremos, como es natural, aspirar á conseguir un conocimiento claro y metódico sobre las facultades apetitivas y afectivas.

II. **¿A qué damos en general el nombre de apetito?**— Entiéndese con el nombre general de *apetito*, en filosofía, la inclinación, la tendencia del principio vital á algo que se considera bueno espontánea ó reflejamente; pero como esta inclinación no nace, sino junto con cierta afección del alma, mediante facultades, á ese algo bueno, de ahí que se una ó se asocie el apetito á la afección, y que al poder que tiene el alma humana y el principio vital de los animales para esa inclinación ó tendencia á algo que perciben como bueno, se llame *potencia apetitiva* ó *afectiva*.

Los griegos, para denominar la acción apetitiva, empleaban la palabra *epithymein*, infinitivo de *epithymeo*, desear, inclinarse á; así como *epithyoo*, significa lanzarse á, tender hacia una cosa; por cuya razón, también se ha dicho que son las facultades apetitivas verdaderamente expansivas, pues en realidad de verdad, la razón de esta tendencia ó repulsión que el principio vital experimenta hacia las cosas, está en haberlas conocido como

buenas ó *útiles* ó como *malas* y *nocivas*, según sea la clase de este conocimiento racional ó sensible.

III. **División de las facultades apetitivas ó afectivas.**— A poco que reflexionemos sobre esto que hemos llamado potencias apetitivas, desde luego se verá que hay una división que hacer, pero no así como se quiera una división fundada en aspectos, sino radical, esencial. En efecto; la experiencia psicológica nos enseña que cuando percibimos un objeto como bueno, esta percepción mueve, excita en nosotros cierta inclinación que nos mueve hacia el tal objeto, despertándose en nosotros el deseo, la inclinación á la posesión del mismo, si es este objeto percibido como bueno ó conveniente para nosotros; así como por el contrario, cuando es percibido como perjudicial, despierta aversión, repugnancia, etc., notándose siempre que este deseo de posesión ó aversión es un movimiento afectivo que emociona al alma de un modo agradable ó desagradable, y de ahí que los movimientos apetitivos se llamen afectivos. Ahora bien: la experiencia psicológica también nos dice que esa afección del principio vital resulta ora de las percepciones sensibles, ora de las percepciones intelectuales, siendo en el primer caso los movimientos de nuestro principio vital indefinidos y vagos, y en el segundo determinados y con finalidad; claro está que por lo que se refiere á nuestro principio vital, existen en él dos apetitos ó movimientos afectivos esencialmente distintos entre sí, y son: un apetito consiguiente á las percepciones que obtenemos mediante la sensibilidad, en armonía con la naturaleza y condiciones propias de este género de percepción de las cosas, y otra potencia apetitiva ó inclinación consiguiente al conocimiento intelectual de las cosas que deben estar en armonía con la naturaleza del mismo.

El hombre, por medio de su facultad superior cognoscitiva, conoce objetos universales, espirituales, relaciones de finalidad, etcétera, siendo la inclinación ó tendencia del ser cognoscente á estos objetos superior y distinta que el deseo ó inclinación á los objetos singularlaes y sensibles; así, vemos que deseamos la virtud, el bien y la justicia, en tanto que aborrecemos el vicio y la injusticia porque vemos la relación de finalidad que esto tiene para nosotros, mientras que nosotros mismos solemos *amar* y *desear* los placeres sensuales, muchas veces sin que intervenga la razón de finalidad y como un bien para la materia, que la ra-

zón, si se despierta alguna vez, nos dice no ser un bien lo que teníamos antes por tal.

Concluímos, pues, diciendo que según la base de división distinguida, la facultad apetitiva ó afectiva se divide en *sensibilidad afectiva ó apetito sensitivo*, y en *voluntad ó apetito racional*, la primera consiguiente á las percepciones sensibles, y la segunda al conocimiento intelectual puro.

IV. **Relación de las potencias apetitivas ó afectivas con la inteligencia.**—Siendo el apetito algo consiguiente á la sensibilidad y á la inteligencia, no debe confundirse con ninguna de estas facultades; pero indudablemente guardan las potencias afectivas íntima relación con el conocimiento que las precede, y sobre todo tratándose del hombre con la inteligencia, por ser esta la única facultad que conoce en él, ya con el auxilio eficacísimo de los sentidos (conocimiento sensible), ya sin el auxilio de la sensibilidad; y digo que existe esta íntima relación, porque sin el conocimiento previo de lo bueno ó nocivo de los objetos no cabe el ejercicio de la potencia apetitiva. No obstante esta íntima relación, téngase presente que siendo diversos el bien, la verdad y lo agradable, objetos respectivos del apetito, inteligencia y voluntad, también son diversas estas facultades, porque la diversidad formal de los objetos especifica la diversidad de las potencias. Además, se diferencia el apetito de la inteligencia, muy especialmente, como lo prueba la experiencia interna; así, vemos: 1.º, que muchas veces sabemos que por medio del apetito somos arrastrados hacia un objeto que debiéramos rechazar si siguiésemos á la razón; y he aquí una prueba radical de la diferencia esencial entre el entendimiento y el apetito racional. Prueba que enunció elegantemente el poeta Ovidio, cuando dijo: *video meliora proboque, et deteriora sequor;* 2.º, la misma experiencia nos dice que nuestro apetito es atraído por el objeto amado (San Agustín: *Amor meus, pondus meum, eo feror, quoqumque feror)*, mientras que por el entendimiento nos atraemos los objetos conocidos, distinguiéndonos de ellos, y 3.º, porque el ejercicio del apetito presupone el de la potencia cognoscitiva.

CAPITULO VI

Sensibilidad afectiva

I. **Razón del plan.**—Habiendo dividido las facultades apetitivas ó afectivas y examinado el alcance de los términos de esta división, tócanos estudiar aquí la sensibilidad afectiva ó apetito sensitivo, dejando el examen de la voluntad ó apetito racional para estudiarlo después de la facultad intelectiva que es su antecedente necesario.

II. **¿Qué entendemos por sensibilidad afectiva?**—En conformidad á la división hecha de las facultades apetitivas, entendemos por sensibilidad afectiva *aquel movimiento ó inclinación del principio vital hacia ó contra un objeto sensible que el ejercicio de la sensibilidad le presenta como útil ó nocivo, sin tener en cuenta para nada la finalidad.*

La sensibilidad afectiva, tal y como la hemos definido, no sólo se da en el hombre, si que también en los animales irracionales; por lo menos, sin duda alguna, en aquellos animales superiores cuyos hechos vitales internos nos la revelan á todas luces, si bien entre la sensibilidad afectiva del irracional y del hombre, desde luego, hay que reconocer la diferencia que imprime á la del hombre la circunstancia de ser iluminada muchas veces por la razón y algunas dirigida por ésta.

III. **División de la sensibilidad afectiva.**—La sensibilidad afectiva, como potencia del principio vital, puede ser dividida, teniendo en cuenta la mayor ó menor intensidad de la inclinación hacia ó contra el objeto; así, cuando la tendencia del principio vital no excede del natural afecto con que tiende á los objetos que la sensibilidad aprehende como útiles, llámase la sensibilidad afectiva *concupiscible;* pero si por el contrario se mueve hacia el objeto percibido sensiblemente, desarrollando una gran fuerza para contrarrestar los obstáculos que impiden la consecución del objeto deseado, entonces la sensibilidad afectiva se llama *irascible,* la cual tiene su principio y fin en la concupiscible. Tiene la afección irascible su principio en la concupiscible, porque sólo aparece cuando no se han conseguido los bie-

nes apetecidos por movimiento natural y suave, y tiene su fin en la afección concupiscible, porque luego que se ha conseguido lo apetecido, cesa y queda satisfecho.

IV. **¿Por qué está representada la sensibilidad afectiva?**—La sensibilidad afectiva, tanto la concupiscible como la irascible, está representada por el conjunto de pasiones de que son capaces los seres vivos sensibles, y por el conjunto de movimientos naturales del principio vital racional hacia los objetos ó contra los objetos aprehendidos sensiblemente.

V. **Significado de la palabra pasión.**—La palabra pasión es empleada en el comercio de la vida, ya en el sentido de un gran padecimiento, tormento cruento, etc., ya en el de sentimiento vehemente que se apodera del alma, de tal modo que no da lugar al recto juicio ni á reflexión alguna, ora en el significado de afección profunda que impele fuertemente á obrar de cierta manera que domina á la razón, ora también indicando el amor ó inclinación que una persona manifiesta hacia otra, cuando esta inclinación es vehemente ó irresistible; no es tampoco raro verla empleada como afición y preferencia por alguna cosa, así, por ejemplo, decimos: tiene pasión por la lectura, tiene pasión por la música.

En el terreno científico encontramos que en medicina se emplea significando afección, sentimiento doloroso en cualesquiera de las partes del organismo humano. No siendo raro que, como en el lenguaje sagrado, se llame pasión á cada uno de los cuatro Evangelios, ó por antonomasia á la vida y muerte de Jesucristo; pero como quiera que no es ninguno de estos sentidos aquel con que se emplea en filosofía, no está de más que hayamos hecho esta ligera digresión para decir que el sentido en que aquí decimos que las pasiones son las que representan la sensibilidad afectiva, no es ninguno de los que generalmente se da á esta palabra, y sí el de movimiento, tendencia ó inclinación natural del alma hacia un objeto ó contra un objeto, según haya sido percibido como bueno ó nocivo por el dato cognoscitivo que da la sensibilidad ó sentimiento de su percepción.

La pasión, así considerada, es común al hombre y al bruto, si bien con una notable diferencia, pues mientras en el hombre son determinadas y van acompañadas frecuentemente del conocimiento intelectual, las del animal irracional son puramente

movimientos afectivos que siguen al conocimiento ciego sensible, porque mientras las pasiones en el hombre son numerosas, muy complejas y elevadas, en el bruto son pocas en número y casi todas rudimentarias, á excepción de las de la conservación del individuo y de la especie, porque en tanto las pasiones humanas son educadas y ennoblecidas por la razón humana, las pasiones del bruto no reciben este freno en su mismo sujeto, aunque sí pueden recibir alguna educación de parte del hombre, ó sea de parte de la inteligencia humana.

VI. **Origen de las pasiones.**—Las pasiones, pues, consideradas como movimientos naturales de la sensibilidad afectiva, es decir, en su pureza, son originadas ó producidas por el principio interno ó fuerza que hemos llamado sensibilidad afectiva, como concupiscible é irascible.

VII. **División de las pasiones.**—Divídense, pues, las pasiones, con respecto á su origen, en concupiscibles é irascibles, dando origen el apetito concupiscible al *amor*, *deseo* y *deleite*, que se refieren al bien, y al *odio*, *fuga* y *tristeza*, que se refieren al mal, mientras que el apetito irascible da origen á la *esperanza* y *confianza* ó *audacia;* que se refieren al bien, y á la *desesperación*, *temor* é *ira*, que se refieren al mal. Estas son las pasiones á que generalmente se da el nombre de primarias por creerse que no se derivan de otras, así como reciben el nombre de secundarias todas aquellas complejas que, ó nacen de las mencionadas ó resultan de la composición de dos ó más de las enunciadas, como el *egoísmo*, *avaricia*, etc.

VIII. **Explicación racional de las pasiones primarias.** —No permitiendo la extensión de una obra elemental entrar en detalles y prolijidades, nos vemos obligados á reducirnos á la explicación de las pasiones primarias enunciadas, prescindiendo del estudio de las secundarias, que si bien no deja de ser importante pierde este interés en una obra de esta naturaleza, cuando como aquí sólo se atiende á las originarias; hacer un estudio más extenso es propio de la Etnología.

Las pasiones, como hechos primarios de la sensibilidad, se sienten mejor que se definen. Esto no obstante, como no podemos prescindir de estudiarlas, siquiera sea brevemente, ya que no podemos definirlas nos contentaremos con dar los rasgos principales de cada una de ellas, á fin de describirlas para que sean

conocidas lo mejor posible por aquellos á quienes nos dirigimos.

El *amor*, pues, como pasión, ó tomado en su sentido más general, es la complacencia en el bien sensible, la tendencia, la inclinación ó movimiento del alma hacia el objeto que los sentidos presentan como bueno y capaz de producir placer con su posesión; de modo, que es una unión afectiva del sujeto con la cosa amada, aun cuando de hecho no se ha realizado esa posesión de la cosa amada, pues el amor puede estar ó no estar satisfecho en parte, pero nunca en totalidad, porque aun cuando es cierto que luego que se ha realizado la posesión del objeto amado, puede y aun se sigue amando, es porque se ama la posesión en otro momento posterior al actual, que es idea indefinida de otra posesión futura respecto á la actual. El amor se alimenta siempre con la necesidad de cambio funcional; porque conseguida una parte de su fin y satisfecha en esta parte la tendencia, nace otro deseo relativo al mismo objeto y cuando ya no deja éste nada que desear se desea otra cosa. El amor satisfecho muere, y muere por hartura, porque habiéndose satisfecho se ha extinguido su necesidad, la inclinación, la tendencia hacia el objeto; se ha realizado lo indefinido, el objeto ha tomado cuerpo. El amor que no se satisface por ó con la posesión, es porque aspira á otra posesión, es porque cada vez se abren en su seno abismos de los que brota á cada instante lo indefinido, viniendo á ser este amor como el Sol que alumbra sin consumirse; así, pues, la mejor prueba de la legitimidad de un amor, es la supervivencia á la posesión, es la supervivencia á la realización de la idea.

El amor suele dividirse en *natural, sensitivo* é *intelectivo*, si se considera que á este movimiento afectivo, ó no precede ningún conocimiento, ó precede el sensitivo ó el intelectivo. El amor *natural* es connatural á todo ser en cuanto todo ser apetece, se inclina á algo sin conocer previamente lo que apetece, y en cuyo sentido puede decirse que el árbol ama su propio incremento; éste no es propiamente tal amor, sino una tendencia necesaria en que no hay tal apetito sensible. El amor á que precede el conocimiento sensitivo no es otro que el *amor pasión*, hasta aquí explicado, el cual puede muy bien convertirse en *amor racional* si el objeto amado ha sido conocido como bueno por el entendimiento y en razón de tal es amado. Las causas del amor, pues,

son tres: el *bien*, el *conocimiento* y la *semejanza* entre los *amantes*, porque si bien se observa nada nos parece bueno, sino en razón de conveniencia de una naturaleza con lo que tiene de sustantivo la nuestra, pues sólo bajo este supuesto entra en relación de apetencia una cosa con un sujeto apetente, promoviéndose de este modo la unión del amante con el amado: SIMILE AMAT SIBI SIMILE. Los efectos del amor son, principalmente, *la unión, la adherencia mutua, el extásis, el celo, los celos y ser la causa de los actos del amante.*

El *deseo* es la tendencia ó movimiento afectivo hacia un objeto bueno ausente y no poseído, cuyo disfrute es lo que más excita al sujeto. Realmente el deseo, en su primer momento, se confunde con el amor, aun cuando respecto al desinterés de la posesión se diferencia grandemente, pues mientras en el amor se apetece desinteresadamente, en el *deseo* la tendencia es conseguir la posesión para realizar el disfrute. El amor, además, envuelve la simple complacencia en el bien que le sirve de objeto, prescindiendo de que se halle presente ó ausente, mientras que el deseo se refiere siempre á un bien ausente no poseído.

El *deleite* ó *gozo* es la pasión consistente en el movimiento afectivo de alegría, placer ó goce, que resulta en el princio vital á consecuencia de la posesión del bien sensible ó el que resulta á consecuencia del bien conocido por la inteligencia, la fruición, la emoción con que se regocija el alma á consecuencia de la posesión del bien. El deleite es, en verdad, el término del deseo, el cumplimiento de un deseo fuerte ó tranquilamente sentido. Siendo sus consecuencias ó efectos, en el organismo, dilatación de las fibras musculares, ensanche del corazón, respiración amplia, viveza en los movimientos locomotrices y aun en los circulatorios de la sangre; de donde fácilmente se comprenderá, que si este estado fuese continuadamente muy pronunciado acabaría por la destrucción del organismo, pues introduciría en él grandes perturbaciones. Los efectos que produce en el alma, cuando este deleite es procedente del conocimiento superior intelectivo, no pueden ser más convenientes, ni producir mejores efectos para fortificar y robustecer el espíritu cuando es desinteresado.

El *odio*, la *fuga* y la *tristeza*, pasiones respectivamente opuestas al amor, deseo y deleite, con decir que son lo contrario de éstas, es bastante para comprenderlas; así, en el *odio* vemos que

hay cierta como displicencia ó aversión del apetito hacia aquello que es conocido como repugnante ó nocivo, por razón del mal con que se presenta. La *fuga* es el movimiento afectivo de la sensibilidad huyendo de una cosa ausente que produce aversión, odio, repugnancia ó antipatía. La *tristeza* es el estado en que nos encontramos cuando recordamos el acto de un deleite, de un placer, que poseímos en otro tiempo y que perdimos, por lo cual puede decirse que toda tristeza es causada por una alegría ó que todo placer va acompañado de pena.

La *esperanza* es la pasión por la cual el alma se pone en relación con un bien futuro difícil, pero no imposible de conseguir. La esperanza es causa de un placer, pues por medio de ella se puede decir que el alma se pone en unión con lo que espera conseguir, unión, si cabe, exclusivamente mental, pero que por lo pronto trae la tranquilidad al espíritu mediante esa unión con la memoria de lo futuro ó *previsión*.

La *desesperación* es la pasión contraria que rompe toda relación con el objeto deseado á causa de los obstáculos que se presentan para conseguir su posesión actual.

La *confianza* ó *audacia* es aquel esfuerzo del alma para superar el mal grave que impide la consecución de un bien ó que turba su posesión. En esta pasión levántanse las energías del alma, auméntanse las fuerzas á consecuencia del mal grave que amenaza, pues si éste es baladí, lejos de despertar esta pasión despertará el desprecio ú otra de las mil complejas que pudiéramos citar. La audacia sigue siempre á la esperanza, puesto que sólo el que espera es capaz de tener la audacia para vencer y remover obstáculos.

El *temor* es la pasión contraria; en aquélla vense dificultades, pero se espera vencer; en ésta vense dificultades, pero irresistibles, que anonadan y acobardan al individuo que se mira débil para vencer los obstáculos.

La *ira*, por último, es aquella pasión en que se concentran todas las energías del ánimo para rechazar el mal presente y vengar un mal recibido. Distínguese de la audacia, en que la causa que la mueve es un mal presente, mientras que en la audacia es ausente ó que amenaza. Se diferencia además por tener un carácter general, pues se halla incluída en todas como género respecto de sus especies.

Los autores suelen distinguir tres especies de ira: 1.ª, la *indignación*, ó sea la afección del apetito sensitivo que se enciende con prontitud; 2.ª, la *manía*, que nace á causa de la tristeza que queda por mucho tiempo, después de una gran indignación, y 3.ª, el *furor*, por razón de lo que apetece el iracundo, á saber: la venganza, puesto que el que está airado no descansa hasta que castiga ó se venga. Aristóteles llamaba á los primeros iracundos *acutos*, prontos en irritarse; á los segundos, *amaros*, que conservan la ira por mucho tiempo, y á los terceros, *difficiles*, porque no tienen sosiego ni descansan hasta que no se vengan.

IX. **Papel que representan las pasiones afectivas en el problema del conocimiento.**—Las pasiones son parte integrante de nuestra naturaleza, puestas en nosotros, no para caer en el mal, como pretendieron los estoicos, sino para el bien, puesto que por ellas somos estimulados consciente é inconscientemente á la realización de los fines que nos están encomendados realizar, dada la naturaleza que poseemos. Las pasiones se dice con frecuencia que no son buenas ni malas en sí, pero nosotros podemos decir que si las consideramos con arreglo al papel que toman en el problema del conocimiento humano, las pasiones no son indiferentes, son buenas en cuanto en realidad son el despertador continuo del conocimiento y el estímulo para sostener al hombre en el arduo trabajo de la adquisición de la ciencia. Ahora bien: desgraciado de aquél que no se deje guiar más que por la inclinación pasional, pues acabará por asemejarse á las bestias, si no procura guiarlas y dominarlas con la luz de la razón y el imperio de la voluntad libre.

X. **División general de las pasiones.**— Todas las pasiones que aquí hemos explicado, así como las en ellas incluídas, pueden dividirse en estos dos géneros; exaltantes y deprimentes, pues ó bien excitan y avivan la energía del espíritu, como el *amor*, el *deseo*, el *placer*, la *esperanza*, la *audacia* y la *ira*, ó, por el contrario, la enervan y debilitan, como el *odio*, la *fuga*, la *desesperación* y demás relativas á éstas.

CAPITULO VII

El instinto

I. **Razón del plan.**—Hablando de las potencias afectivas ó apetitivas en general, vinimos á decir que eran ciertas inclinaciones ó movimientos del principio vital, animal y racional, *hacia* ó *contra* los objetos percibidos como buenos ó nocivos; sin embargo, es frecuente oir en el comercio de la vida frases como estas: «Hice el bien instintivamente»; «hace el bien por inclinación natural». ¿Qué quieren decir estas frases? Acaso instinto y apetito, ¿son una misma cosa? Desde luego, en estas frases notamos que el instinto es también algo así como movimiento ó inclinación natural y espontánea del principio vital; pero como quiera que algo de esto haya en la sensibilidad afectiva que acabamos de examinar, conviene que examinemos aquí qué sea el instinto.

II. **¿Qué es el instinto?**—La palabra *instinto* procede de la latina *instinctus*, que significa *impulso* y también *inspiración*, moción celeste; de aquí que á esa fuerza ó inclinación natural que la experiencia nos revela existir en el hombre y en el animal, como centinela que vela por la conservación del individuo y de la especie, se le haya llamado instinto, y que su acción haya sido considerada por muchos como divina, y por algún autor de Psicología como tendencia irresistible que imprime á nuestra alma *un espíritu superior* (1). En Filosofía, el instinto, tomado en su sentido lato, no es otra cosa que el movimiento interno ó tendencia natural por el cual cada cosa animada se inclina espontánea y necesariamente á su fin; definición que sacamos de los hechos instintivos que realizan tanto los animales irracionales como el hombre. Ahora, si consideramos este movimiento ó propiedad tal y como revela la experiencia darse en el principio vital racional, puede definirse diciendo que es «aquella inclinación natural, anterior (ó coetánea cuando más) á toda percepción cognoscitiva de nuestro principio vital, por la cual espontáneamente somos

(1) E. Quesada, Psicología, 2.ª edición, pág. 234.

impelidos á realizar irreflexivamente, y de una manera uniforme, en circunstancias iguales, actos sensitivos y vegetativos destinados á la conservación individual y específica».

El niño coge el pecho espontáneamente, y sin reflexión alguna, por un acto instintivo de conservación, como el adulto retira la cabeza con espontaneidad y velozmente para librarse de la piedra que le pasa rozando, como salta con rapidez extraordinaria salvando un peligro que no ha podido prever, ni por conocimiento racional ni sensible. ¿Cuáles serán, pues, los caracteres del instinto?

III. **Caracteres que distinguen al instinto de las demás fuerzas afectivas del principio vital.**—Observando los hechos á los cuales llamamos instintivos, encontramos: 1.°, que son espontáneos é irreflexivos, es decir, que lejos de suponer el conocimiento, antes parece que lo excluyen; por consiguiente, por este lado ya se distinguen de los hechos apetitivos; 2.°, que son realizados fatal y necesariamente, aun en la mayor parte de los casos que tienen lugar en el hombre, porque es un impulso irresistible que va derechamente á su objeto, sin elegir medio alguno; y he aquí también un segundo carácter que le separa del apetito en general; 3.°, que los hechos instintivos se distinguen por su impersonalidad ó uniformidad con que se realizan, debido, sin duda, á que son actos más propios de la especie que del individuo; y decimos esto, porque todos sus actos son uniformes en los individuos de una misma especie; así vemos que todos los hombres al silbido de la bala ó piedra retiran rápidamente la cabeza, como todos adelantan las manos cuando caen; 4.°, que en consecuencia de lo dicho, los actos instintivos son *específicos*, porque aun cuando sean uniformes, son especiales dentro de la misma especie, porque cada especie tiende al fin propio de la misma, pues es evidente que no es igual el del lobo al de la abeja, el del perro al del águila, ni aun el del hombre al de la mujer, si bien todos convienen en ser útiles y necesarios para la conservación individual y específica; 5.°, que los actos instintivos se realizan con tal seguridad y precisión, que su perfección raras veces se halla en las obras de la inteligencia, por lo que se dice de ellos que tienen el carácter de la infalibilidad, y 6.°, que siempre se refieren á cosas *materiales*, lo cual prueba su carácter sensible, es decir, que no es más que un movimiento natural, sensible de

que Dios dotó á los seres animados para que cumpliesen su fin; conclusión á que nos llevan los caracteres observados, así como á negar la suposición gratuita de que el instinto, ó mejor, la fuerza que supone, sea debida á una fuerza extraña al principio vital; no hay motivo para afirmar tal cosa, ni necesidad racional, antes bien, lo racional es creer que todo ser animado tiene la finalidad natural de conservarse y concurrir con los individuos de la especie á la conservación de la misma, y por tanto, que á los seres animados les han de ser propios á sus principios vitales las fuerzas necesarias para ello.

IV. **Distinción real entre el instinto y las facultades apetitivas.**—Distínguense, pues, realmente, el apetito y el instinto, porque aun cuando es cierto que apetito é instinto son un movimiento ó inclinación del principio vital, la causa próxima que mueve al principio vital en el apetito hacia ó contra el objeto, es la percepción sensible ó el conocimiento intelectual, mientras que en el instinto este movimiento es natural y espontáneo. La inclinación instintiva, por otra parte, es uniforme y específica, en tanto que la afectiva ó apetitiva es diferente en cada caso y casi siempre desordenada, como en los casos pasionales. Por último, si bien las fuerzas instintivas parece por los hechos que las revelan, que no superan las de los seres sensibles y que en este sentido pudieran identificarse con las sensibles afectivas concupiscibles é irascibles, sin embargo, nótase que difieren, porque éstas son personales y varían según los individuos, y aquéllas son impersonales y uniformes, por lo menos en los individuos de la especie.

CAPITULO VIII

La inteligencia

I. **Razón del plan.**—El principio vital humano, como testifica la experiencia y la razón, percibe: primero, los fenómenos que le ofrece el mundo externo y la naturaleza corpórea del hombre mediante la facultad ó potencia sensibilidad, que acabamos de estudiar; después investiga sus causas y razones mediante una facultad ó poder inorgánico y universal, como son las tales

operaciones, facultad llamada inteligencia; de suerte, que después de haber tratado de la sensibilidad física, tanto externa como interna, un buen plan que facilite la claridad en la ciencia exige que en este lugar examinemos la facultad intelectiva y sus modos; pero como esta potencia ya fué objeto de un análisis reflejo en la sección del conocer de los Prolegómenos, aquí no haremos otra cosa que considerar científicamente los problemas que á la metafísica importa resolver en el estudio de esta facultad.

II. **Objeto cognoscible por la inteligencia.**—¿Cuál es el objeto conocido por esta potencia ó facultad, cuyo estudio emprendemos? Por lo que cada cual puede ver, reflexionando sobre los estados conscientes de su propio pensamiento y del de sus semejantes, resulta que el objeto directo, connatural y proporcionado á la inteligencia, dado el estado actual de unión del principio vital racional con el cuerpo, son las cosas sensibles ó materiales, pero bajo la forma de universalidad, es decir, prescindiendo de su singularidad y materialidad y tendiendo siempre, en la vista del dato suministrado por la sensibilidad, á ver en él lo permanente y esencial, ó sea el carácter común y universal, más propiamente el ser; por eso decían con razón los escolásticos que el objeto *general* y como *extensivo* de nuestro entendimiento, es el *ente* (el ser), puesto que todo cuanto conoce la inteligencia como fuente llamada razón, lo conoce bajo la consideración de ser, ya porque yendo de los efectos á las causas puede conocer todo lo que es ser, ya también porque, aun en el estado actual de unión con el cuerpo, conoce muchas cosas del orden puro intelectual sin el auxilio de la sensibilidad.

III. **La inteligencia es propia del hombre en cuanto espíritu.**—El hombre realiza las operaciones cognoscitivas inmateriales é inorgánicas, no en cuanto cuerpo, sino en cuanto espíritu, pues aun las relaciones que ve existir entre los datos suministrados por el ejercicio de la sensibilidad y los hechos que les causan, ó entre éstos y los fenómenos que les anteceden ó siguen, tienen tal carácter de inmaterialidad y universalidad que los distinguen radicalmente de aquellos fenómenos singulares de la sensibilidad, en los que vemos la necesidad de la intervención del órgano tal ó cual corpóreo, ¿que no será, pues, tratándose del conocimiento del orden puro intelectual?; por eso cuando decimos que vemos el color de la rosa ó que aspiramos el olor

balsámico del jazmín, podemos decir que lo hacemos en cuanto seres vitales sensibles ó unidos á un cuerpo; pero cuando consideramos la relación entre el color del jazmín y de la rosa, entre el olor del jazmín y de la rosa, ya operamos sobre ideas obtenidas por el entendimiento de aquellos datos sensibles, pero que han perdido la singularidad y materialidad, que ya no se tiene en cuenta, y han tomado el carácter de universales é inmateriales, y entonces ya no podemos decir que conocemos en cuanto cuerpos sino en cuanto somos espíritus; de ahí la razón de asegurar que la inteligencia nos corresponde en cuanto á espíritus, siquiera para ejercerse esta facultad en el estado actual necesite del previo ejercicio de la sensibilidad.

IV. **Definición esencial de la inteligencia.**—Sabido cual es el objeto cognoscible por la inteligencia y que pertenece al hombre en cuanto es espiritual, surge la pregunta: ¿Qué entendemos por inteligencia? Pregunta que contestamos diciendo que es «la facultad ó potencia inmaterial é ignata en el principio vital racional, por virtud de la cual el hombre conoce las cosas materiales ó sensibles bajo la razón de universales y las insensibles ó inmateriales en su realidad». *Facultad ó potencia inmaterial é ignata en el principio vital racional:* 1.° porque no fluye ó viene del *compuesto humano* ó sea del alma y cuerpo, sino del espíritu solo, es decir, que conocemos y nos conocemos en cuanto espíritus y porque somos espíritus; 2.°, porque no la adquirimos sino que es inmanente á la esencia racional humana y connatural con ella, no adquiriéndola hoy y perdiéndola mañana, como adquiere y pierde sus propiedades accidentales. *Por virtud de la cual,* porque aun cuando el alma es la causa de todas las acciones vitales humanas, lo es remota, mientras que la facultad en cuestión es la causa próxima y suficiente del hecho psicológico llamado conocimiento. *El hombre conoce las cosas materiales ó sensibles bajo la razón de universales y las insensibles é inmateriales en su realidad,* en cuanto el entendimiento puede ponerse en relación de conocer con toda la realidad, y por tanto con estas palabras expresamos en la definición el objeto ontológico de la facultad que definimos, es decir, la diferencia específica, pues el objeto del entendimiento es el ser ó, como afirman otros con no menos exactitud, *la verdad,* porque al cabo y al fin la verdad trascendental se convierte en el ser. Sin embargo, encon-

tramos ser deficiente la definición siguiente: *facultas perceptiva veritatis, seu entis sub racione veri* (la facultad de percibir la verdad, ó el ser bajo la razón de verdadero) que daban los escolásticos; y no la admitimos, en primer lugar, porque adolece de obscuridad, sobre todo para los que no están iniciados en los problemas ontológicos, y en segundo, porque el entendimiento no sólo percibe en el ser la verdad, sino todo lo que es, perteneciendo el averiguar si una cosa es verdadera ó falsa al juicio y no á la simple percepción.

V. **¿Cómo se divide la inteligencia humana?**—La inteligencia, considerada en su naturaleza íntima, no se divide en facultades ó entidades, como son, por ejemplo, la sensibilidad y la voluntad. No; la inteligencia considerada como objeto directo de nuestro conocer, la vemos ser una, aun cuando reconozcamos que puede manifestarse y de hecho se manifiesta de diversos modos; de ahí las denominaciones que se le han dado de *inteligencia, razón* y *entendimiento*, que si bien no expresan cosas completamente idénticas por no ser sinónimos estos nombres, tampoco designan, sin embargo, cosas esencialmente distintas, si que más bien, modos de la facultad inteligencia ó fuentes de conocimiento (1), y por consiguiente, no debemos dividirla con arreglo á ella misma, considerada en su esencia, sino á esos modos ó maneras de ejercerse.

Ahora bien: considerando cómo realiza el conocimiento la inteligencia, tenemos que cuando se trata de conocer las cosas del mundo sensible que nos rodea, la inteligencia necesita ser excitada por el ejercicio de la sensibilidad (externa); lo mismo acontece tratándose de conocer nuestra propia naturaleza corpórea, que la sensibilidad (interna) es la que suministra el dato primero; por consiguiente, vemos que la inteligencia siempre que conoce lo sensible ó material va precedida ó auxiliada por las potencias sensibles, y como al conocimiento ó percepción que la inteligencia hace del dato sensible se llama *experimental*, claro está que aquí tenemos un motivo para llamar á la inteligencia cuando así conozca *experiencia*, y por consiguiente, que reconozcamos una fuente de conocimiento, la *experiencia*. Pero la inteligencia no termina su obra con percibir el dato suministrado por

(1) Véase la 2.ª edición de los Prolegómenos, pág. 66.

la experiencia, sigue adelante y prescindiendo de lo material y singular universaliza y depura la idea llegando á lo permanente, y he aquí otro modo de manifestarse la facultad, y por consiguiente una nueva fuente de conocer llamada *entendimiento;* todavía más, la inteligencia relaciona unas ideas con otras, comparándolas y afirmando ó negando sus semejanzas ó desemejanzas, las combina ordenándolas y ve, en una palabra, la clase de relaciones que existen entre ellas, y he aquí un nuevo aspecto en el obrar de la facultad, y por consiguiente, una fuente de abundantes conocimientos llamada *razón*, por la cual podemos llegar hasta el conocimiento de lo permanente y esencial de las cosas.

Aún más; cuando por esta facultad del principio vital llegamos á conseguir ver la verdad con evidencia objetiva y subjetiva, como sucede en la expresada en los primeros principios, que la vemos como en unidad y como si fuera por una feliz intuición, indudablemente que se ejerce la potencia de un modo distinto y superior á los anteriores, y he aquí el modo cognoscitivo á que llamamos por excelencia *inteligencia*, por eso de Dios decimos, con propiedad, que es inteligencia infinita y nunca que es cognoscente racional, sino impropiamente.

De la consideración de este último modo intelectual, comparado con los anteriores, ha nacido sin duda la división de la facultad cognoscitiva en *razón superior* y en *razón inferior;* términos que no admitimos porque la misma esencia tiene la inteligencia obrando de un modo que de otro.

Otra división de la inteligencia, y muy importante por cierto, es en *directa* y *refleja*, si tenemos en cuenta el objeto cognoscible de la misma, y si nos fijamos en que éste puede ser todo lo que no es nuestra inteligencia ó nuestra propia inteligencia, en cuanto presente ante sí, y siendo sujeto y objeto del conocimiento á la vez. Por la inteligencia directa, el principio vital humano se puede poner en relación de presencia y distinción con todo lo que siendo de algún modo no es él, mediante la *atención*, *percepción* y *determinación*, conociéndole por *conceptos*, *juicios* ó *raciocinios* (1). Por la inteligencia refleja, el principio vital se ve como sujeto de su propio conocimiento y demás actos que pone, pues la inteligencia al conocerse, se ve á sí misma en la

(1) Véanse las funciones y operaciones del pensar en los Prolegómenos.

relación de conocimiento como sujeto y objeto de la misma, es decir, se hace presente *ante sí;* de ahí que esta sea la verdadera conciencia, esto es, que la inteligencia como refleja se llame conciencia (1).

Ahora bien: nuestra inteligencia refleja puede reconocerse como sujeto de los estados de nuestro yo, también presentes, pasados ó futuros; en el primer caso se llama propiamente *conciencia*, en el segundo *memoria* y en el tercero *previsión* (2).

VI. **Diferencia radical entre la inteligencia y la sensibilidad.**—Conociendo ya, como conocemos, la facultad sensible y la naturaleza de la inteligible, es oportuno resolver la cuestión de si ambas se distinguen radicalmente entre sí. La inteligencia y la sensibilidad presentan, si las ponemos en parangón, algunas analogías, como son: 1.ª, el ser ambas facultades del principio vital humano, y 2.ª, el de ser medios por los cuales el alma se pone en relación con los demás seres del mundo y con su naturaleza corpórea; pero en cambio manifiestan tales diferencias que no hay más remedio que admitir entre ellas una diferencia real.

En efecto, la sensibilidad nos da en percepción sensible las cualidades de los cuerpos del mundo externo y las modificaciones de nuestra naturaleza corpórea; la inteligencia, en cambio, aprovecha ese dato sensible y lo percibe atendiendo á él, determinándolo y viéndolo sin la materialidad y singularidad con que se lo presenta la sensibilidad, y no se limita á esto, si que además, conoce el orden puro intelectual, y de este conocimiento llega á elevarse hasta reconocer la existencia del mundo espiritual.

La sensibilidad no puede darnos datos para el conocimiento sin el concurso de órganos corpóreos; el entendimiento no necesita de este concurso para el ejercicio de sus más altas funciones.

La inteligencia representa las diversas funciones del organismo sensitivo, como la sensibilidad representa las del vegetativo; pero la una en la esfera del espíritu, la otra en la esfera del cuerpo. La sensibilidad se *nutre* adquiriendo y perdiendo datos sensitivos y transformándolos en sensaciones, rectificándolos y perfeccionándolos. La inteligencia se nutre de conceptos, juicios y leyes racionales constantemente, transformándolos y

(1) Prolegómenos, pág. 77.
(2) Idem, pág. 88.

perfeccionándolos. La sensibilidad *circula* dentro de sí misma, pasando desde la periferia definida á un centro limitado; la inteligencia opera en un centro definido y absoluto hacia una circunferencia ilimitada é indefinida: el universo. Si el sentimiento tiene afecto un organismo y en él un sistema nervioso, la inteligencia no le necesita en sus operaciones propias. Si el sentimiento respira lo absoluto mostrándolo en fenómenos concretos, la inteligencia, que también respira lo absoluto, lo traduce en leyes y funciones inmateriales é indefinidas. Por último, si la sensibilidad se reproduce periódicamente, la inteligencia se manifiesta á cada momento en operaciones y funciones universales.

Luego la distinción entre ambas facultades es esencial, puesto que los caracteres que una y otra presentan son esencialmente distintos.

VII. **Doctrinas sobre la inteligencia contrarias á la nuestra.**—A este nuestro modo de considerar la inteligencia, se oponen las doctrinas de aquellos fisiólogos y filósofos que no distinguen las potencias intelectuales de las orgánicas, así como el gran núcleo de discípulos de Locke y positivistas modernos que, no obstante no poder salvar la diferencia radical existente entre lo sensible y singular, y lo inteligente y universal, todo lo quieren explicar con gran facilidad por transformaciones evolutivas que no tienen otro fundamento que hipótesis no comprobadas, ni otra existencia real que la que les da su fantasía.

No deja tampoco de ser contraria á nuestra doctrina la especie, sostenida por Descartes y muchos de sus secuaces, de que las facultades sensibles son inorgánicas, porque con ello también se concluye por negar la distinción radical entre las potencias sensibles y la inteligencia, siendo así que para comprobar que las facultades sensibles son orgánicas no se necesita más que fijarse en el hecho de vivir esta vida, ligadas al cuerpo organizado.

De todas estas doctrinas debiéramos ocuparnos; pero dada la brevedad que nos exige la índole de la obra, sólo examinaremos las doctrinas de Condillac y Herber Spencer sobre el entendimiento humano, que son las que, en una forma ó en otra, han tenido más partidarios en los últimos tiempos.

VIII. **Doctrinas de Condillac y Herber Spencer sobre la facultad cognoscente.**—Condillac, filósofo francés del si-

glo XVIII, que exagera las conclusiones sensualistas de Locke, establece como principio que la sensación es el origen de todas nuestras facultades; y así, lo que llamamos ideas, pensamientos, etcétera, no son otra cosa que sensaciones transformadas, sacando como consecuencia que la razón no es una fuerza innata superior á los sentidos, ni en modo alguno algo esencialmente distinto de ellos, consecuencia que le lleva á la no menos absurda de decir que «el hombre no es superior á los animales, sino en cuanto ó porque habla». Herber Spencer, filósofo contemporáneo y uno de los escritores más fecundos y originales de Inglaterra, siguiendo el método y tendencias de la escuela positivista, dice que el progreso ó evolución ascendente de la vida se verifica de una manera lenta y como por grados infenitesimales, de donde deduce no ser posible determinar en ese proceso de la vida á través de plantas, animales y hombres, cuando comienza, cuando aparece la inteligencia; así, pues, no tiene nada de extraño que siendo lógico concluya «que no hay distinción específica y esencial entre la vida mental y la vida animal sensitiva, no obstante que ordinariamente las miremos como distintas».

IX. **Refutación de la doctrina sensualista de Condillac y de la positivista spenceriana.**—Se ve la falsedad de la primera, cuando se considera que choca contra el testimonio de la conciencia individual que nos testifica la existencia en nosotros de un principio que piensa, siente y quiere, distinto esencialmente de las cosas sobre que piensa, siente y quiere, el cual recibe las sensaciones, las elabora y hasta cambia los efectos que las mismas de por sí producen; así, pues, el principio próximo de la sensación jamás se confundirá con el principio inteligente, con el cual podemos, no sólo conocer al sentimiento, si que además tener conciencia de él y darle muchas veces el carácter moral que nos lleva á considerarle como un bien, aun cuando nos cause pena, principio reconocido por el mismo Epitecto, cuando exclama: «¡oh, dolor!, nunca me harás confesar que eres un mal», y principio que todos reconocemos cuando tomamos los dolores como expiación de nuestras culpas, bendiciéndolas porque nos regeneran.

Respecto á la doctrina de Herber Spencer, tenemos que reconocer que, efectivamente, en la naturaleza creada se nota un orden ascendente de perfección en los seres, desde el inorgánico

hasta el ser orgánico hombre. Pero este orden ascendente de perfección que existe indudablemente en los seres del mundo, ¿expresa acaso que no hay distinción de especies? No, ciertamente: para que haya orden no es necesario que haya identidad específica entre las cosas ordenadas, lejos de eso, más bien podía simbolizarse este orden mundanal por una escala en la que cada peldaño fuese una especie de seres, pues para que haya orden entre especies precisa que éstas sean distintas. Por otra parte, en esa experiencia en que los positivistas spencerianos se fundan, no se ve un solo hecho que pruebe esa evolución de especies, pues hasta ahora, como afirma el sabio naturalista Hume, sólo se ha visto que, lejos de ser verdad esa evolución específica, las notas características que hoy presentan las especies las presentaron siempre desde su aparición en el mundo, sin que haya una sola especie que haya desaparecido para convertirse en su superior inmediata. Y como la vida sensitiva tiene notas específicas, distintas de las que como específicas tiene la intelectual, claro es que no cabe afirmar, sino gratuitamente, que la inteligencia es una evolución de la sensación que no se sabe en qué grado de la vida aparece ó deslinda.

ARTICULO I

MODO DE REALIZARSE EL CONOCIMIENTO

I. **¿Cómo y por qué medios conoce la inteligencia?**— Es objeto de la inteligencia humana todo lo que puede conocer el hombre, ó bien, todo lo que puede entrar con él en relación cognoscitiva bajo el carácter de término referido, presente y distinto de él como término referente. Este objeto podemos dividirlo en *adecuado* y *proporcionado;* el primero, es todo aquello que puede conocer la inteligencia considerada en sí misma como facultad del alma, prescindiendo de si está ó no unida á un cuerpo constituyendo una persona humana; el segundo, es todo lo que puede conocer la inteligencia considerada como facultad del alma unida al cuerpo, ó como facultad de la personalidad humana. Ahora bien: como nosotros al conocer no podemos prescindir de nuestra personalidad y obrar como si fuésemos sólo espí-

ritus, claro es que sólo el objeto proporcionado ha de ser la materia de nuestras investigaciones en la averiguación del modo de conocer de nuestra facultad cognoscente. Y en este punto surge la cuestión: *¿Cómo y por qué medios conoce nuestra inteligencia?* Formulada así la cuestión parece lo más natural que contestásemos de un modo afirmativo diciendo, de este modo ó manera y con estos ó los otros medios conoce la inteligencia; pero si es verdad que desde luego podíamos hacer nosotros esto por entender que para que se realice el acto de conocer precisa que de alguna manera se unan el sujeto que conoce y el objeto conocido, no creemos prudente entrar desde luego en la resolución del problema, sin antes exponer las doctrinas sustentadas por algunos filósofos acerca de este punto y que pueden considerarse como las iniciadoras de los dos sistemas opuestos que sobre esta cuestión podíamos señalar; esto es, de los que suponen que el objeto entra en el sujeto para ser conocido y de los que suponen que el sujeto pasa al objeto para conocerle.

Entre los primeros sólo examinaremos las doctrinas de Demócrito, Epicuro y Lucrecio, y entre los segundos, las de Platón, Aristóteles, Santo Tomás y la escuela escolástica con ligeras variantes.

II. **Doctrinas de Demócrito, Epicuro y Lucrecio sobre el modo de conocer.**—Dice Demócrito, hablando de la naturaleza del pensamiento, conciencia y sensación (1), que son el resultado de la agregación y combinación de los átomos sutiles y esféricos que constituyen al alma, cuya combinación atómica es el origen y razón suficiente de sus variaciones, de tal suerte, que si estos átomos, ó mejor, agrupaciones de átomos conscientes, pensantes y sintientes, huyen del cuerpo ó salen de él, el hombre queda inconsciente y huye el pensamiento de él, que es lo que acontece durante el sueño; pero que estas combinaciones vuelven á entrar durante la vigilia en el cuerpo humano, y de aquí la aparición de nuevo del pensamiento, conciencia y sensación. Con esta doctrina especial y asaz grosera y materialista, no tiene nada de particular que explique el conocimiento por medio de imágenes sutiles que pasan de los objetos á nuestros sentidos, y de los sentidos al alma, determinando, en aquéllos,

(1) C. G. Hist. de la Fil., pág. 161.

las percepciones sensibles de los cuerpos, y en ésta, el conocimiento intelectual; así, pues, nada sabemos (según esta teoría) de las esencias reales de las cosas, y sí únicamente la existencia de los átomos y del vacío. Las percepciones sensibles de los cuerpos son no más que modificaciones ó afecciones subjetivas; nada nos enseñan, por tanto, de la realidad objetiva de las propiedades que atribuímos á los cuerpos. Percibir ó conocer las cosas en sí, conocer la realidad objetiva pertenece exclusivamente á la razón, única capaz de percibir y demostrar la esencia y la existencia de los átomos, del movimiento y del vacío.

En la doctrina de Epicuro, contenida en su *Perifyseos*, aparece que el alma es un agregado de átomos redondos, una substancia compuesta de fuego ó éter, de aire y de otro elemento innominado y sutil que reside en el pecho (1). La intelección, como la sensación, se verifica por medio de simulacros materiales que se desprenden de los objetos, flotan en el aire, entran por los órganos de los sentidos, se fijan y se suceden en el alma, reduciéndose todos los conocimientos á *sensaciones anticipadas*. Siendo las sensaciones el resultado de las impresiones producidas en el alma por las imágenes atómicas y sutiles que se desprenden de los cuerpos, los conocimientos son el resultado de las primeras y como una especie de generalización de las mismas.

La teoría del filósofo romano Tito Lucrecio Caro, sobre el conocimiento, que se halla contenida en su famoso poema *De Rerum natura*, se reduce á consignar que el ánimo y el alma constan de cuerpo *(corporeâ naturâ, animum constare animanque)*, pues uno y otro, en esta teoría, no son más que combinación de cuerpos pequeños, redondos y lisos. En consonancia con esta tesis, no tiene nada de particular que sea de opinión de que el conocimiento se verifica en el alma por medio de ciertas imágenes, á manera de membranas sutiles *(quasi membranae)* que, saliendo de los cuerpos, se esparcen por la atmósfera, á través de la cual llegan hasta los órganos de los sentidos, produciendo en el alma la representación y percepción de los objetos, de los cuales se desprendieron las imágenes corpóreas (2).

Resulta, pues, que tanto Demócrito, como Epicuro y Lucrecio, convienen en atribuir la obra del conocimiento á la propiedad

(1) C. G. Hist. Fil., pág. 369, tomo I, 2.ª edición.
(2) C. G. H. de la F., tomo I, 2.ª edición, pág. 407 y 408.

que tiene el objeto de presentar su imagen material ante el sujeto también material, y entrando en él con la misma materialidad sensible y externa con que son en el mundo externo.

III. **Juicio que nos merece la teoría de Demócrito, Epicuro y Lucrecio.**—Las doctrinas que acabamos de examinar, prescindiendo de su grosería, se presentan desde luego como falsas á nuestra razón: 1.º, porque después de conocida una cosa, ésta permanece tal como es en su esencia, conservando su naturaleza, sea física ó espiritual, sin que por el acto del conocimiento se identifiquen sujeto y objeto al hacerse presente éste á aquél; 2.º, porque tal y como son las cosas en su naturaleza física, no pueden pasar y entrar en el sujeto cognoscente, y, por consiguiente, en la inteligencia, que es una facultad espiritual, inextensa é inorgánica en la que no cabe entrar ni salir, porque no habiendo partes fuera de partes, no cabe existencia local, y 3.º, porque aun la representación imaginativa que tenemos de los seres corpóreos, está, *reside* en la *imaginación*, que es función sensible y orgánica; pero la *idea* á que corresponde, ó correspondiente á la tal representación, es incorpórea é inextensa y jamás una conciencia refleja la confunde con la imagen representativa.

IV. **Doctrina de Platón, Aristóteles y Santo Tomás sobre el modo y medios de conocer la inteligencia.**— Enfrente de los filósofos generadores de todo materialismo, como son los tres que acabamos de examinar, en su teoría del conocimiento, se encuentran Platón, Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y la mayor parte de los escolásticos.

Platón admite, además de la sensibilidad que destina á percibir lo singular y sensible, la inteligencia, facultad novilísima destinada á conocer las *ideas*, que, como es sabido, para este insigne filósofo constituyen las esencias de las cosas. Mas estas ideas que conoce la inteligencia no vienen de fuera, ni mucho menos, puesto que siendo las formas eternas de las cosas, son innatas y preexisten en el alma humana desde antes de su unión con el cuerpo; de aquí, que lo que llamamos ciencia humana no sea otra cosa que una *verdadera reminiscencia*, viendo el alma humana la esencia de las cosas, y por consiguiente conociendo al mundo en las ideas que en ella preexisten, y por tanto no tomando parte en la obra del conocimiento, según esta doctrina,

nada más que el sujeto, si bien los objetos desempeñan el papel de despertadores de aquellas ideas con sus impresiones sensibles en los sentidos.

No pudiendo Aristóteles ni los escolásticos admitir las ideas platonianas, que contradicen la experiencia, y mucho menos las materialistas, que contradicen al consentimiento común, explicaron el modo de realizarse el conocimiento, diciendo que se verificaba mediante alguna representación del objeto en la inteligencia. Sirve de base á esta teoría el principio: *el alma nada entiende sin fantasmas (anima nihil sine phantasmate inteligit)*, que Aristóteles sacó como consecuencia de este otro, debido á la reflexión sobre el conocer humano: *nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos (nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu)*.

Este principio aristotélico también sirvió á Santo Tomás para desarrollar su notabilísima doctrina sobre la facultad ó potencia llamada entendimiento y aún de la sensibilidad, en la que hasta en sus más pequeños detalles se contiene el oficio que cada una desempeña en la obra del conocimiento humano. Estos fantasmas de la teoría aristotélico-escolástica no son otra cosa que las *especies inteligibles ó sensibles* de que nos hablan los mantenedores de la misma, según se consideren ante el entendimiento ó ante la sensibilidad, ó sea, las representaciones que sirven para el conocimiento inteligible y para el sensible.

V. **Especies inteligibles y sensibles.**—Las especies inteligibles, según vemos en las doctrinas de Aristóteles y escolásticas, son las semejanzas de que ha menester el entendimiento para conocer sus objetos, llamándose sensibles á las que concurren en las percepciones de los sentidos ó que producen las percepciones sensibles del alma mediante los sentidos; explícase la existencia de estas especies por la necesidad de unir el sujeto con el objeto en el acto de conocer, y por la interpretación del principio «no se entiende sin fantasmas». Estas especies no son para ellos ni el *objeto* del conocimiento, ni el *sujeto*, sino un medio de que se vale el entendimiento para conocer: *non intelligitur, sed quo intelligitur*.

VI. **Entendimiento agente y posible.**—Reconociendo Aristóteles, como más tarde Santo Tomás, la necesidad de que de algún modo se unan sujeto y objeto en el acto del conocimiento,

y teniendo en cuenta también el principio axiomático, *lo semejante conoce á lo semejante; «similis similem cognoscit»*, ideó la teoría del entendimiento *agente* y del *posible* hábilmente presentada; admitida después con toda franqueza, y defendida con no menos entusiasmo y riqueza de datos por el Doctor Angélico, haciéndose por todos, en esta división sutilísima del entendimiento, esfuerzos laudables por el objeto que se proponían, aun cuando desde luego confesemos que no nos han convencido. Llámase en la doctrina aristotélico-escolástica entendimiento agente, á la función intelectual mediante la cual el objeto que en las especies sensibles aún presenta formas corpóreas, pierde éstas para hacerse intelectual puro y verdaderamente inteligible por las especies inteligibles; llamando entendimiento *posible*, á la función del entendimiento por la cual entiende y conoce el objeto ya hecho inteligible por el entendimiento agente ó lo inteligible puro, siguiéndose, desde luego, en el conocimiento el procedimiento siguiente: las *especies sensibles* que los sentidos aprehenden se presentan al entendimiento; pero como éstos que representan á los objetos tienen todavía formas corpóreas, el entendimiento no puede percibirlas tal y como son, porque siendo inmaterial no puede conocer mas que bajo la forma de inmaterialidad, y entonces acontece que el entendimiento en cuanto *activo* y mediante esta cualidad, que consiste en cierta virtud abstractiva y generalizadora, *abstrae* (y generaliza lo abstraído), separando de la especie sensible todo lo que hay en ella de singular y corpóreo y produce la *especie inteligible* que es la que percibe el entendimiento *posible*, por la cual y en la cual el entendimiento realiza el conocimiento.

VII. **¿Es admisible la teoría platónica? ¿Lo es la aristotélico-escolástica?**—Hemos visto en el párrafo III de este artículo que no era admisible que el conocimiento fuese obra del objeto, porque éste entrase y se hiciese presente al sujeto, ¿será acaso el conocimiento obra del sujeto solo, como pretende Platón? Que el sujeto salga de sí para conocer penetrando en las cosas que conoce, es hecho de que no tenemos testimonio alguno ni de la experiencia externa ni de la conciencia; luego esta afirmación es gratuita porque en contrario tenemos la razón para no admitirla de que el conocimiento, según los datos que la experiencia y razón nos dan de él, es un hecho psicológico inmanente

y perficiente del ser que le realiza. Pero si no sale de sí y penetra en el objeto ¿lo realizará la inteligencia sola viendo las *ideas* preexistentes en ella de que nos habla Platón? Esta es otra afirmación gratuita, que no tiene en su apoyo hecho alguno experimental ni razón alguna que la explique, y en cambio tiene en su contra el hecho de que nuestros conocimientos sobre lo sensible y singular empiezan por la sensibilidad, y el no menos evidente de que los conocimientos que llegamos á obtener sobre lo universal y espiritual no lo conseguimos, sino después de los conocimientos parciales sobre lo sensible y singular. Luego tampoco puede admitirse que la inteligencia llegue á conocer sin más que verse en sí misma las ideas de las cosas.

¿No siendo admisibles estas hipótesis, lo será la doctrina aristotélico-escolástica? Veámoslo con la imparcialidad que acostumbramos hacerlo siempre, tanto más en la ocasión presente, cuanto que no obstante tener á nuestro lado al insigne filósofo español Balmes, sin embargo, es muy posible que encontremos motivos muy suficientes para no estar de acuerdo y aun para ponernos enfrente del metafísico más notable de la antigüedad, que cuenta en su apoyo nada menos que con la autoridad del filósofo por excelencia de los tiempos medios, Santo Tomás de Aquino, y con casi todos los esclarecidos doctores de la escolástica. El principio *anima nihil sine phantasmate intellegit*, que sirve de fundamento y base á la teoría aristotélico-escolástica, acerca del conocimiento en general y del entendimiento *agente* y *posible* en particular, si se toma de un modo relativo, es verdadero; pero en el sentido absoluto en que lo anunció Aristóteles es falso, puesto que sólo es aplicable en el conocimiento de lo sensible y no en modo alguno cuando se trata del conocimiento del orden intelectual puro; y la prueba es concluyente y asaz clara para toda inteligencia; en efecto: cuando se conocen primeros principios ¿qué falta hacen los fantasmas?, ¿qué órganos ni qué fantasmas necesitamos para conocer la verdad de esta proposición: una cosa no puede ser ni dejar de ser al mismo tiempo? Evidentemente que para conocer esta verdad del orden inteligible puro, que al mismo tiempo tiene realidad objetiva, no hemos necesitado ni de facultades orgánicas, ni de fantasmas á modo de semejanzas de objetos que de algún modo realicen la unión entre el sujeto y el objeto. Es más, si éste como otros principios los co-

nociese el entendimiento por medio de fantasmas, dejarían de ser tales principios, pues se llaman tales en cuanto se presentan al cognoscente, con tal verdad que éste los conoce de una manera directa, por la evidente inteligibilidad objetiva que en sí mismos llevan, y de aquí ha nacido que los escolásticos mismos los llamen *verdades per se notae* ó verdades conocidas por sus mismos caracteres de evidencia.

Lo que acontece con la percepción de los primeros principios, acontece en la percepción de las verdades universales, siquiera éstas no sean tan evidentes en sí mismas; ó mejor, no sean percibidas intuitivamente por el entendimiento y necesiten de demostración, pues es indudable que cuando se trata, por ejemplo, del conocimiento de las leyes generales, nadie dirá en qué consiste el fantasma mediante el cual las percibimos, ni por ningún lado se encontrará quien nos diga, por ejemplo, que percibió el fantasma de la ley de la inercia, de la de la caída de los cuerpos, que el agua puede subir tanto como descendió, la verdad, el vicio, el bien, la justicia, la prudencia, etc., etc., pues la inteligencia no conòce estas ideas ni la verdad de estas relaciones por medio de fantasmas. Luego en conclusión, no es cierto de un modo absoluto que el alma humana no entienda sin fantasmas.

En el orden del conocimiento sensible, es, por ejemplo, cierto que las percepciones de la vista y muchas del tacto van acompañadas de fantasmas, imágenes ó semejanzas que podemos retener y reproducir á nuestra voluntad, y que retenemos y reproducimos aun sin nuestra voluntad; mas también es cierto que no es cosa bien averiguada que precisamente el conocimiento de esas cosas que conservamos y reproducimos mediante la imaginación se efectúe mediante las tales semejanzas; ó más bien, que las tales semejanzas ó fantasmas sean realmente el medio del conocimiento de las tales cosas materiales ó singulares sensibles, pues está fuera de toda absurdidez el poder sostener que primero conocemos las cosas y después, por la virtud abstractiva del entendimiento ó de la virtud reproductiva de la imaginación, separamos de ellas la extensión ó figura, color y tamaño que en ellas vimos y las conservamos en nuestra imaginación, dándoles espacio y color á semejanza del que tenían. En cuanto á los conocimientos que obtenemos por el tacto, gusto y olfato puramente, no vemos que se pueda sostener que sean adquiridos por

medio de fantasmas, y mucho menos puede decírsenos cuál es el fantasma con el cual percibimos la naturaleza, timbre, volumen y tono de los sonidos; podremos, sí, decir que precisa para estas percepciones de determinados órganos locales, pero en verdad, á nosotros no se nos ha aparecido todavía en ninguna de estas percepciones el fantasma mediante el cual realiza la inteligencia el conocimiento de los mismos. Luego tampoco en el orden sensible el principio aristotélico es una verdad absoluta.

Por otra parte, todos los que han creído precisar las especies sensibles é inteligibles para el conocimiento, no se han puesto de acuerdo sobre cuál sea la naturaleza verdadera de las dichas especies; así vemos que mientras para Demócrito, Epicuro y Lucrecio, éstas son telillas sutiles ó membranas de los cuerpos que llevan la verdadera imagen del mismo al sujeto, para Malebranche, éstas son la visión en Dios, es decir, las semejanzas de las cosas que vemos en Dios; para Reid, de la escuela escocesa, las especies sensibles no son fantasmas de las cosas, sino algo que impresiona á los sentidos y produce la sensación, y que entonces el alma adquiere por sí misma el conocimiento del objeto y se ve obligada á creer en la existencia del mismo; para los aristotélico-escolásticos, la especie sensible no es más que la representación del objeto perceptible ó percibido, cuya naturaleza íntima no conocen, pues lo más que se atreven á decir es que son *materiales* en consideración al objeto, é *inmateriales* porque no son *materia* ni *cuerpo* (1). Y he aquí cómo se contradicen los mismos escolásticos, pues si ya la especie sensible no es ni cuerpo ni materia, qué necesidad tiene del entendimiento agente para transformarse en inteligible, ni por otra parte, ¿cómo nos hablan de especies cuya necesidad no está bien comprobada, siendo así que no se conoce cual es su naturaleza íntima?

En buena Lógica, negada la virtualidad del principio aristotélico-escolástico, toda la teoría de las especies sensibles é inteligibles fundada en él viene abajo, así como también la de la división del entendimiento en *agente* y en *posible*, no obstante la profundidad filosófica que entraña, digna por otra parte de nuestra admiración, pues no dejan de ser brillantísimos, sobre todo los

(1) Dynamilogía de San Severino.

razonamientos de Santo Tomás, para explicarla y darle algún fundamento, quizá engañado por la constancia con que la imaginación acompaña á la inteligencia vistiendo de color y figura sus ideas.

En efecto; de una parte, vemos que la conciencia no nos testifica nada acerca, ó bien de esos dos entendimientos agente y posible, ó bien de esos dos actos del entendimiento, en virtud de los cuales, por el primero se transforma la especie sensible en inteligible, y por el segundo se percibe. De otra parte resulta, que siendo, con arreglo á la teoría aristotélico-escolástica, el conocimiento que tenemos del mundo material, el acto de percibir el entendimiento posible lo inteligible que el entendimiento agente ha elaborado y abstraído de las especies sensibles, y siendo así que éstas no son más que imágenes ó semejanzas de las cosas reales ¿cómo será posible que el entendimiento agente saque de ellas un conocimiento que conforme con la realidad de las cosas, cuando los mismos aristotélico-escolásticos dan por supuesto que en esas especies sensibles sobre que obra el entendimiento agente, no está la realidad de que son semejanza? Esta teoría, pues, no da solución satisfactoria al problema de la realidad objetiva de nuestro conocimiento, como en realidad de verdad no se lo da ninguna de las que hemos expuesto; quizás esto sea debido á que, como dice nuestro maestro Campillo, para nosotros sea insoluble este problema, porque en filosofía, como en toda ciencia, precisa confesar que ni todo se puede demostrar, ni todo en realidad se debe demostrar, pues como ya observó el mismo Aristóteles, el hombre haría imposible la demostración al querer demostrarlo todo. Así, pues, nosotros partimos del hecho en que creemos, ya que no podamos demostrarlo de una manera absoluta, que es el de que nuestros conocimientos son realmente objetivo-subjetivos, y de que nos instruyen de lo que hay de real y objetivo en las cosas á que se refieren estos conocimientos.

VIII. **Nuestra teoría sobre el modo y medios de conocer la inteligencia y sus fundamentos.**—El análisis que de un modo reflejo dejamos hecho en los Prolegómenos del conocer y pensar, nos dice que para realizar el conocimiento y el pensamiento, precisa admitir el principio que admiten los aristotélico-escolásticos, «*similis similem cognoscit*», *lo semejante conoce á lo semejante*, pues precisa para conocer que haya alguna

manera de unión entre el término referente y el referido, entre el cognoscente y el conocido, entre el término *agente* y el término *pasivo* de la relación; pero es claro que para esto no precisa que esta semejanza se establezca mediante especies sensibles é inteligibles, ni mucho menos el mecanismo de un entendimiento agente y otro posible. Pruebas; he aquí las que tenemos:

1.ª Entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido media el vínculo de la cognoscibilidad que en el primero se presenta como activa y en el segundo como pasiva. En el primero aparece como cognoscente, y en el segundo como cognoscible, luego ya tenemos un vínculo de unión.

2.ª Entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, existe la relación de *ser*, por virtud de la cual se puede decir con verdad que el *ser* conoce al *ser*, de cuya relación de comunidad se saca el principio de que «el semejante conoce al semejante».

3.ª Que puesta en ejercicio la virtud cognoscitiva común al cognoscente y al cognoscible, en virtud de ella se unen ambos términos conociendo uno y haciéndose presente el otro como cognoscible en la unión real de semejanza de *ser*. Así, pues, en el acto del conocimiento los dos términos se unen con unidad real, intelectual; de aquí que el conocimiento sea á modo de visión intelectual de cuanto en el objeto hay de cognoscible ó éste manifiesta al cognoscente, y por la cual el sujeto aprende cuanto el objeto le manifiesta, sin que éste deje de ser lo que es, puesto que ciertamente tan inmanente es en el objeto la capacidad de ser conocido, como en el sujeto la capacidad de conocer, viéndose que son esencialmente necesarios uno y otro para la obra del conocimiento.

No hay necesidad, por tanto, de que el sujeto salga de sí, ni de que el objeto entre en el sujeto, ni tampoco de la suposición gratuita de semejanzas ó especies, que ni son materia, ni cuerpo, ni espíritu, ni nada demostrado que exista con certeza; basta para conocer con que sea actuada la cognoscibilidad que tiene el cognoscente sobre su objeto propio, que es lo que éste tiene de cognoscible ó sea la capacidad que tiene de manifestarse en lo que es, no siendo la sensación, tal como la hemos estudiado, otra cosa que el despertador de la actividad del cognoscente para que se aplique á lo manifestado por el objeto en su impresión sobre la sensibilidad del sujeto.

Es, por tanto, el conocimiento una especie de lectura verificada por el término referente en el término referido, á la manera (como dice el Sr. Campillo), de la lectura visual, pues así como por ésta penetramos y conocemos realmente lo escrito (que después de leído está ya en nosotros por el conocimiento), sin dejar por eso de estar material y realmente donde estaba y como estaba lo escrito, del propio modo, de penetrar la inteligencia lo que las cosas son, el conocimiento que resulta es real y efectivo de lo que las cosas son, y de cómo conocidas están en nosotros, sin dejar por esto de ser en la realidad lo que eran y sin dejar de estar como estaban, ni mucho menos modificarse en nada su naturaleza porque se hayan puesto en relación de cognoscibilidad, pues siendo el conocimiento un acto que sólo implica por necesidad un término activo, este es el único que se perfecciona en cuanto aumenta con cada acto cognoscitivo su caudal intelectual.

IX. **¿Por qué medios verifica la inteligencia el conocer tal como lo hemos explicado?**—Por las fuentes de conocimiento, experiencia, entendimiento y razón, realiza la facultad cognoscente el conocimiento; esto es, viendo el dato dado por la sensibilidad externa é interna, y por la misma inteligencia cuando se ve como sujeto de las ideas que posee (inteligencia consciente, que se suele llamar experiencia íntima ó interna), prescindiendo de la singularidad con que se presentan estos datos y generalizándolos (el entendimiento) hasta verlos en su universalidad, y por último, analizando estas generalizaciones, comparándolas cuando son más de una, y viendo las relaciones que entre sí tienen y sacando las deduciones consiguientes (razón). Alguna vez, no obstante la limitación de la inteligencia humana y su objeto proporcionado en el estado de unión del alma con el cuerpo, la inteligencia, sin necesidad de ejercerse como experiencia, entendimiento ó razón, ve directamente, bajo todos sus aspectos, y como si dijéramos de una sola mirada, la totalidad cognoscible de un objeto; al conocimiento resultante es al que algunos llaman intuitivo, y el cual es propiamente el conocimiento total ó *unitario*, que no se obtiene sino cuando la inteligencia está muy ejercitada y ha adquirido gran caudal de conocimientos parciales, ó en los casos excepcionalísimos de una inteligencia intensísima en su poder, llamados por la generali-

dad casos de *genio*, y por algunos filósofos idealistas, intuiciones intelectuales de la esencia de las cosas; pero realmente no se puede llamar intuitivo en este sentido, pues que si bien se miran, estos conocimientos obtenidos como en una sola percepción, son complejos y resultado de percepciones parciales, pero realizadas con tal rapidez que sólo una profunda reflexión puede distinguir la sucesión de las mismas.

ARTICULO II

LA ABSTRACCIÓN Y GENERALIZACIÓN

I. **¿Qué entendemos por abstracción?**—Decíamos, explicando el modo de llegar nuestra inteligencia á conocer, que en cuanto entendimiento *abstraía* y *generalizaba*, ¿qué es, pues, la abstracción? Las cosas se nos presentan cuando á ellas atendemos y las percibimos por entero, esto es, en su ser, propiedades y hechos, en una palabra, tal y como ellas son en la realidad; pero todo esto, con tal vaguedad é indeterminación que la primera percepción no nos serviría para la obra de la ciencia tal y como la vemos en el tal instante de la primera atención y percepción; y como por otra parte, dada nuestra limitación cognoscitiva, sólo podemos conocer por partes en un principio para distinguir y llegar al conocimiento total, de ahí que la inteligencia misma ve la necesidad, cuando se encuentra impotente para conocer en totalidad á las cosas, de considerar aisladamente lo que está unido en las cosas, de examinar primero los fenómenos, luego las propiedades y por último las substancias; y aún hace más, examina cada hecho y cada propiedad en particular, *prescindiendo de las demás*, y he ahí lo que se llama en nuestra inteligencia *abstraer*, propia de la fuente *entendimiento*.

¿En qué consiste, pues, la abstracción? La abstracción es «el acto de nuestro entendimiento por virtud del cual separa unos hechos de otros, unas propiedades de otras, que la realidad le presenta unidas á las substancias de que son manifestación; ó bien, el acto por virtud del cual el entendimiento separa á las substancias de sus propiedades y hechos que nos las revelan».

II. **Carácter de la abstracción intelectual.**—La abstrac-

ción es una operación fácil, hasta el punto de ser espontánea y natural á nuestra facultad cognoscente, y es la que, cuando por haber percibido por los diferentes sentidos los datos que éstos nos pueden dar, nos sirve para apoderarnos de un solo dato de éstos y prescindir de los demás; cuando ésto hacemos decimos que ejercemos la inteligencia como fuente de conocer, llamada entendimiento, que abstrae naturalmente separando cada dato de sus diferentes, semejantes ó iguales.

III. **La generalización; su noción.**—El entendimiento no se satisface con la obtención de los datos abstraídos, que si bien son vistos por él en lo general y común que tienen, como sacados del ser son individuales; tiende naturalmente á más, ó por lo menos en él es natural la propiedad de ver en los tales datos el carácter común ó semejante, abstraerlo y formar un concepto aplicable á todos los hechos, propiedades ó substancias de que ha sido abstraído, y que *por extensión aplicamos también á todos los demás seres semejantes, aun cuando no los hayamos examinado*, operación que no hace otra cosa que generalizar el concepto formado por abstracción.

¿Qué será, por tanto, la generalización? La generalización, pues, según lo dicho, no es otra cosa que «la propiedad del entendimiento por virtud de la cual forma con los caracteres comunes abstraídos de un número determinado de objetos, un concepto aplicable á todos los semejantes, por cuya razón se llama general».

En efecto; supongamos que hemos observado en varios cuerpos el hecho de que al ser introducidos en una vasija de agua desalojan un volumen de dicho líquido igual al suyo, el entendimiento, abstrayendo, ó sea, prescindiendo de los demás caracteres, atiende exclusivamente al *común* de que desalojan un volumen de agua y formula el concepto ya general, *los cuerpos desalojan un volumen de agua igual al que tienen;* ¿qué ha hecho aquí el entendimiento?, generalizar, ¿por qué?, pues porque el concepto formulado no se refiere ya á los cuerpos *A* y *B* observados, sino á *los cuerpos en general.*

IV. **Importancia de la abstracción y generalización.** —Tanto la abstracción como la generalización son importantísimas para la obra de la ciencia y necesarias para la vida de relación.

Dada la limitación de nuestras facultades, la ciencia, sin la abstracción, sería imposible, puesto que no nos es dable abarcar de una sola mirada todo el objeto de la misma, ni siquiera considerada en cada una de sus ramas; ahora bien: esta dificultad la salvamos examinándolo parte por parte y detalle por detalle, y luego de examinado con método y orden y por las abstracciones que hemos ido haciendo, vamos viendo el enlace de todas las cuestiones, hasta llegar al conocimiento total y racional del objeto de la ciencia. Esto por lo que hace á las ciencias en que se puede decir que la dirección metódica predominante es la analítica ó experimental ¿qué no será, pues, en las ciencias llamadas *abstractas?*

La abstracción también es necesaria, mejor, indispensable para la vida de relación, pues el lenguaje de la palabra sería imposible; ¿en realidad qué es el nombre sino un concepto formado por abstracción?; ¿qué son las demás partes de la oración sino abstracciones y generalizaciones?

La generalización, igualmente que la abstracción, es indispensable para la ciencia y para la vida de relación, puesto que sin esta propiedad del entendimiento no tendríamos más que hechos aislados, y no pudiéndolos conocer, sino aislados, no los podríamos distinguir ni de los otros ni en sí mismos, y no pudiéndolos distinguir no los podríamos conocer con verdad y certeza, y por consiguiente, el conocimiento que de ellos tuviésemos no sería útil para la ciencia, sin contar con que la ciencia se compone de conocimientos ó ideas generales y relacionadas, las cuales se forman por abstracción y generalización.

Del mismo modo que sin abstracción no tendríamos lenguaje, sin la generalización, que tiene su base en aquella operación y á la que completa, el lenguaje, sopena de que constara de tantas palabras como fenómenos han tenido lugar, tienen y tendrán, como propiedades y diferentes partes correspondan á cada ser de los que han sido, son y serán, sería imposible; ¿por qué?, porque un lenguaje de tal naturaleza sería absolutamente inútil por imposible de aprender, ni en la corta vida del hombre, ni aun cuando pudiera contar los años de todas las generaciones. Así, pues, la comunicación con nuestros semejantes sólo es posible en cuanto nuestro entendimiento abstrae y generaliza espontáneamente en la mayor parte de los casos.

ARTÍCULO III

PROBLEMA METAFÍSICO SOBRE EL JUICIO

I. **Razón del plan.**—La inteligencia, consignábamos en el artículo primero de este capítulo, conoce, como facultad espiritual, mediante la especie de unión que la cognoscibilidad establece entre el sujeto y el objeto, la cual es activa en el primero y pasiva en el segundo, por cuya razón es posible la relación de presencia y distinción que constituye la naturaleza del conocimiento.

Esta operación propia y característica de la facultad cognoscitiva, manifiéstase por funciones y operaciones (1), no siendo las primeras otra cosa que la dirección y aplicación de la potencia al objeto cognoscible, y las segundas el resultado de haber atendido, percibido y determinado, esto es, las que nos dan el conocimiento de las cosas, ó expresado en un concepto, ó en un juicio, ó en un raciocinio, siendo de las tres el juicio la operación esencial de la razón, síntesis de nuestro pensar. De modo, pues, que según esto, la operación característica de nuestra facultad cognoscente es el juicio, que positivamente resume todos los modos operativos de esta facultad superior humana; así, no se extrañará que sólo nos detengamos en esta operación resolviendo las cuestiones que en el mismo se han presentado, ya que en los Prolegómenos no podíamos hacerlo por no hacer allí más que reflexionar sobre los conocimientos generales y vulgares que tienen los que no están iniciados en esta ciencia.

II. **Esencia del juicio.**—En los Prolegómenos definíamos el juicio diciendo que era *aquella operación de la potencia cognoscitiva, en virtud de la cual se afirma ó niega la relación entre dos conceptos bajo un aspecto cualquiera;* á esta definición llegamos por el análisis reflejo que de la experiencia del conocer y pensar hasta aquel punto habíamos hecho; mas aquí no nos podemos contentar con esta definición, resultado de la experiencia, si que haciendo ciencia como estamos haciendo y valiéndonos del

(1) Véanse en los Prolegómenos, 2.ª edición, los momentos funcionales del pensar y sus operaciones.

discurso, tenemos que conocer la esencia del juicio, y una vez conocida ésta dar su definición *real* ó *esencial*.

La inteligencia percibe, entiende un concepto, una idea ó ciento, término á término, pero mientras no hace más que esto no hace otra cosa que entender simplemente, en virtud de la propiedad que tiene esta facultad de percibir en la relación de presencia y distinción cognoscitiva, al objeto en lo que se manifiesta; mas es natural á esta misma inteligencia, una vez que ha visto ó entendido varios de estos objetos, el entenderlos de dos en dos ó más de una vez, porque estando en ella la conciencia ó propiedad de hacerse presente ante sí misma, en ella es también propio el conservar los conceptos adquiridos, pero al verlos dos á dos, los entiende de tal modo que los compara, viendo los vínculos, si los hay, los caracteres semejantes y desemejantes, etcétera; y de esta comparación concluye formulando la relación existente, sea ésta de la clase que quiera, y haciéndolo en forma gramatical afirmativa cuando conocemos la relación existente, y en forma negativa cuando no vemos existir determinada relación que pretendíamos existiese, ó averiguábamos si existiría entre los términos previamente comparados. De suerte, pues, que en el juicio es de esencia la comparación entre los términos ó conceptos previamente obtenidos por la inteligencia. Así, pues, á la pregunta ¿qué es el juicio en su esencia?, debemos contestar: *el acto por el cual la razón determina la relación existente entre los conceptos ó ideas previamente comparados.*

III. **Existen juicios instintivos.**—Al realizarse la intelección de los términos que entran en el juicio, y verse la conveniencia ó no conveniencia entre el sujeto y el predicado, es tal la evidencia con que se presenta la relación de semejanza ó desemejanza, y además, es tal la rapidez con que es vista por el entendimiento en algunos casos, que apenas si nos podemos dar cuenta de la comparación, y de aquí que no falten autores que digan ser estos juicios *instintivos*, sobre todo cuando se trata de los primeros principios del conocimiento, en los cuales acontece esto por la evidencia objetiva y aun subjetiva con que los aprecia la inteligencia. ¿Pero efectivamente existen juicios instintivos? no; lo que hay es que la comparación es tan rapidísima y la percepción tan veloz, si se me permite la palabra, que escapa á un espíritu ligero. No; no hay juicios instintivos, todo juicio im-

plica, antes de ser formulado una atención sostenida, y la percepción de un sujeto y un predicado y la de la relación existente entre ambos; cuando el que enuncia un juicio no haya hecho esta comparación refleja, para él no ha existido el juicio, sino un concepto ó un juicio producto de la operación de otra razón, pero no de la suya.

IV. **Existen los juicios instintivo-comparativos.**—Refúgianse los partidarios de los juicios instintivos, cuando se les combate en su doctrina y se les hace ver como no puede haber juicio sin comparación, en la argucia de los juicios *comparativo-instintivos*, ó sea en la afirmación de que hay juicios en que la comparación entre el predicado y el sujeto, si existe, es instintiva. Decimos que esta afirmación es una argucia, y no más, porque bien claro se ve, que siendo el instinto ciego é inconsciente, muy mal puede haber en él comparación; así, pues, si no hay juicios instintivos, menos los habrá instintivo-comparativos.

V. **¿Son posibles los juicios sintéticos «a priori» como pretende el filósofo Kant?**—Una de las divisiones que pueden hacerse de los juicios es atendiendo á la *compresión* de los términos copulados (1), y uno de los miembros de esta división son los juicios *sintéticos*, los cuales no son otros que aquellos en que la idea expresada por el predicado no se ve incluída en la que expresa el sujeto, si que más bien es una idea que se le agrega para explicarle; v. gr.: el azufre es refrescante. Recordado lo que son los juicios sintéticos surge la pregunta: ¿son posibles los juicios sintéticos *a priori* como pretende Kant? Desde luego se ve que no, puesto que precisa para que existan que haya una comparación previa entre la idea expresada por el sujeto y la contenida en el predicado, con el fin de que la razón vea si la del predicado conviene á la del sujeto, y si le conviene, unírsela predicándosela, y de ahí la razón del nombre de sintéticos que les damos, que equivale á juntar ó unir lo separado; por consiguiente, es evidente que el juicio sintético no puede ser nunca formado *a priori*, sino adquirido y afirmado en virtud de lo que nos enseña la experiencia; pues si yo digo que Juan es virtuoso, lo diré en cuanto por la experiencia y por la razón vengo en conocimiento de que Juan habitualmente pone actos que son buenos y repugna los

(1) Prolegómenos, pág. 124.

que son contrarios á la ley moral, no haciendo jamás este juicio porque antes de experimentarlo en mí vea tal concepto.

VI. **¿En todo juicio hay composición?**—Como conclusión de la doctrina expuesta acerca del juicio, resulta que éste es una unidad compositiva, pues en él aparecen conceptos que entran como términos de una relación en la que no se pueden identificar, pues en él, uno entra como referente y el otro como referido; pero al mismo tiempo vese que el sujeto que es el referente se une con el referido que es el predicado, mediante la cópula, en la expresión y en la realidad, por el vínculo de la relación en que consiste propiamente el conocimiento, en este caso llamado *juicio;* y esto, lo mismo que se trate de un juicio afirmativo que de un negativo, pues lo mismo necesitamos comparar para ver la semejanza que para ver que no tienen tales ó cuales relaciones comunes, ó que son desemejantes y aun diversos.

No concluiremos esta materia sin decir que cuanto hemos dicho del juicio es aplicable al raciocinio, el cual no es otra cosa que la misma operación del juicio con la única diferencia de que sus términos en lugar de ser conceptos son juicios, por lo cual en verdad puede decirse que el raciocinio es un juicio de juicios.

CAPITULO IX

La conciencia

I. **¿Qué entendemos por conciencia?**—Decíamos en los Prolegómenos (pág. 83), después de una investigación analítica, que podíamos definir la conciencia, «aquella propiedad de nuestro entendimiento de hacerse presente ante sí, como cognoscente de los conocimientos, voliciones y sentimientos de que el espíritu es sujeto activo ó receptivo». De aquí se deduce que al examinar los estados que todos llamamos conscientes, entendíamos que la operación propia de la conciencia es el resultado de una relación de *presencia* y *distinción,* con la característica de estar presente *ante sí,* como tal cognoscente, el sujeto cognoscente; y por tanto, hay necesidad de reconocer que en los actos de conciencia se da una relación refleja en la que el sujeto se sabe á sí propio en

cuanto tal cognoscente, no sólo de sus estados cognoscitivos, si que también de los actos volitivos reflejos y de los sensitivos de que se da cuenta; ahora bien: todas estas relaciones cognoscitivas reflejas, no pueden por sus caracteres ser producidas por otra facultad que por la ya definida y determinada con el nombre de inteligencia ó entendimiento; luego con razón podemos concluir que la conciencia es «la misma inteligencia en cuanto se hace presente ante sí, como tal cognoscente, de los estados internos del *yo*», al mismo tiempo que también por virtud de esta propiedad verse asimismo el *yo* como idéntico á través de la variedad de sus estados coetáneos y sucesivos, y de aquí la razón de que para muchos la conciencia sea el alma misma, conociéndose á sí misma y á sus actos, puestos reflexivamente.

II. **¿Qué es la conciencia para los positivistas?**—Tanto para los fisiólogos como para los psicólogos positivistas, la conciencia es algo cuyas raíces parten de lo más íntimo del organismo; así es, que para ellos los diversos grados de intensidad con que hayamos tenido las percepciones originarias, son los que determinan los grados de conciencia desde la total inconciencia hasta la conciencia plena. En efecto; es muy general en esta teoría admitir varios grados de conciencia, fundándose en la intensidad de las sensaciones; y en prueba de ello, véase cómo se expresa el positivista Enrique José Varona, que es el que mejor ha copiado á los pensadores de la escuela desde Augusto Comte á T. Ribot: «Podemos recibir una sensación, pero tan poco intensa que no afecte nuestra conciencia; se habrá impreso en el sensorio y más tarde podrá surgir, pero no tenemos noticia de ello. Este estado es absolutamente *preconsciente*. Tenemos una percepción; más aún, una apercepción, la conciencia proyecta sobre ella toda su luz, *estado consciente*. Pero esa apercepción no ocupa mas que un momento el campo de la conciencia, tiene que dejar el campo á nuevas presentaciones y representaciones. ¿Se ha extinguido por eso? No, puesto que de lo contrario no la *reconoceríamos* á su nueva presentación. Queda pues en nuestro espíritu, pero en estado latente, en un estado que deberíamos llamar *subconsciente*» (1). Nótase, pues, que la teoría positivista, no obstante hablarnos á cada paso del espíritu y de la vida men-

(1) Conferencias filosóficas. Psicología, pág. 245. Habana 1888.

tal, sin embargo, no sale del campo materialista siquiera tienda á cubrir sus estudios con el simpático nombre de *ciencia positiva*.

III. **¿La conciencia pertenece al yo humano en cuanto espíritu?**—Frente á la doctrina de los filósofos y fisiólogos que no reconocen en los fenómenos de conciencia mas que sensaciones más ó menos transformadas, la experiencia y la razón prueban que aun cuando los hechos iluminados por la conciencia sean en gran número del orden sensible, sin embargo no son los únicos ni ciertamente los que más se dan en la relación refleja consciente, si que más bien este rango pertenece á los del orden cognoscitivo, lo cual nos indica ya bastante para pensar que la conciencia no puede ser una sensación más ó menos intensa, sino que más bien debe pertenecer á un orden radicalmente opuesto al sensible; y en efecto, con respecto al sujeto, todos los medios que nos son dados de conocer nos dicen que el conocer reflexivo no se obtiene por otra facultad en el hombre que por la inteligencia, mediante la relación de presencia y distinción en que se da con el objeto. Ahora bien: la inteligencia es facultad espiritual y no necesita de órganos para realizar su operación, ni aún que le acompañe la fantasía ó imaginación cuando se trata de objetos inmateriales ó espirituales; luego la inteligencia, repetimos una vez más, le pertenece al *yo* humano en cuanto espíritu, no en cuanto cuerpo; luego la conciencia, subjetivamente considerada (que es la misma inteligencia en cuanto presente ante sí), le corresponde al ser hombre por parte de su espíritu.

IV. **¿Realmente son grados de la conciencia la preconciencia y la subconciencia?**—Así, pues, entendemos que la conciencia no se da mas que en los seres que estén dotados de espíritu ó principio vital racional, no en modo alguno en los seres irracionales ó sensibles, cuyo principio, como puro sensible, carece de la posibilidad de ponerse ante sí en relación cognoscitiva ó de presencia y distinción. Mucho menos pueden ser grados de conciencia la *preconciencia* y la *subconciencia*, á no ser que se dé el nombre de conciencia á la luz plena en la relación de presencia *ante sí*, y á su contraria, la no relación ú obscuridad en la relación cuando la hubo, pero que ya no la hay, el de preconciencia y subconciencia respectivamente; pues si existe la relación de presencia y distinción y de presencia

ante sí, pero que á fuerza de hábito podemos no necesitar atender y reflexionar sobre ella, ó por solicitar nuestra atención otros muchos objetos á los cuales atiende con preferencia nuestra inteligencia para conocerles bien, entonces debe llamarse conciencia habitual, como hacen los escolásticos; y aun así, creemos que hay algo en esto de inexactitud. La verdadera conciencia está siempre en todos aquellos estados en que el sujeto, en cuanto cognoscente, se ve idéntico á sí mismo y distinto de lo que él no es, percibiéndose como sujeto y objeto de su relación consciente.

El verdadero nombre de *preconscientes* corresponde á los seres que no se ven ni se sienten como conscientes, ni aun siquiera como tales seres: los minerales y plantas. El *subconsciente* (en el sentido de sentirse únicamente como sintientes), realmente corresponde á los animales irracionales que se sienten en la unidad de su ser, sin que conozcan ni ese ser como término reflejo ni aun su propia unidad, aun cuando sí la sientan y como tal obren, poniendo la ejecución para la conservación individual y de la especie; y de ahí lo que se puede llamar conciencia rudimentaria de los animales, que no es otra cosa que la percepción directa y espontánea de la estimativa, por la cual conocen lo que les es útil y nocivo ó dañoso, por más que, en realidad, ni siquiera se den la razón del por qué de su tendencia hacia el objeto útil y de su aversión al dañoso. Así, pues, vemos la imposibilidad de admitir como grados de la conciencia la *preconciencia* y la *subconciencia*.

V. **¿Se conoce el alma á sí misma por la conciencia?** —Por medio de la conciencia, nuestro principio vital racional conoce, como se desprende de la definición que de esta propiedad de nuestra inteligencia hemos dado, los actos de la inteligencia misma, los de voluntad y todos los de la sensibilidad de que se da cuenta como cognoscente; en una palabra, todos aquellos actos que puede decir suyos en cuanto sean objeto de la acción de su facultad cognoscitiva refleja; mas nuestro principio vital ó alma ¿se ve á sí mismo por la conciencia?, es decir, ¿el alma se da *ante sí* en percepción cognoscitiva refleja, sabiéndose propiamente en su esencia? El alma conoce mediante una facultad, se determina mediante otra, se emociona agradable ó desagradablemente mediante otra, y, en una palabra, sólo por sus

facultades opera; así, pues, ella, á sí misma, no se ve en su esencia pura en esta vida de un modo directo; mas sin embargo, se conoce á sí misma, ó sea, conoce su naturaleza mediante la conciencia y la razón; la primera, en cuanto le dice que es cognoscente, volitiva, sensible, etc., y la segunda, deduciendo que á tales propiedades corresponde tal esencia ó naturaleza; pero no en modo alguno se ve á sí misma directamente tal y como es en su esencia, pues es muy diferente que cada uno nos pensemos como cognoscentes, volitivos y sensibles, á que nos veamos directamente en lo que somos en cuanto espíritus; esto sólo lo conseguimos mediante la razón refleja.

VI. **División de la conciencia.**—¿La conciencia puede dividirse? He aquí la cuestión que se ofrece luego de determinada su naturaleza y visto su objeto. Atendiendo al objeto, tenemos que éste lo constituyen los actos de que se reconoce el yo como sujeto activo ó receptivo; ahora bien: como éstos pertenecen al orden sensible, intelectual y volitivo, de ahí que podamos, en consideración á estos órdenes, distinguir una conciencia *estética*, otra *intelectual* ó, como se la llama generalmente, *psicológica* y otra *moral* ó *ética*. Pero como estos hechos que constituyen el objeto directo de la conciencia no son sólo los del presente, si que también los ya realizados ó pasados, así como también los que del porvenir mediante nuestra facultad cognoscente descubrimos, de ahí que la esfera de la conciencia en cuanto á su objeto sea el pasado y el porvenir como lo es el presente, merced á lo cual el principio vital racional se ve idéntico á sí mismo, en medio de las mudanzas de sus estados que se suceden y hacen su tiempo, debiendo llamarse á esa conciencia, que como detiene y hace presente el pasado, *memoria*, y á la que nos trae á presente un poco del porvenir y evita que nos sorprenda á cada paso, *previsión*.

Pero atendiendo al sujeto, esto es, á la conciencia como tal propiedad de nuestra facultad cognoscente, ¿es divisible? Desde luego, que si nos fijamos en que la propiedad en cuanto potencia es permanente y de la misma naturaleza, no hay posibilidad de dividir; mas si tenemos en cuenta que aun cuando el *yo* se vea como cognoscente ó sujeto de sus actos, no todos le son igualmente reflejos, claro está que podemos dividirla, como la dividieron ya los escolásticos en *habitual* y *refleja;* siendo la primera

aquella en que el principio vital racional por medio de su facultad intelectual conoce sus actos y su existencia en razón á estar presente su esencia, por cuya razón también se la puede llamar *directa*, pues por virtud de ella el principio vital racional en cuanto es algo cognoscible presente ante sí mismo, se conoce y conoce sus actos; mientras que la segunda, denominada también *actual*, es aquella en que el principio vital racional por la facultad intelectual se ve como cognoscente y conocido, *reflexionando* sobre los actos que ejecuta por medio de sus facultades y que se le han hecho presentes como suyos, de tal modo, que la inteligencia vuelve sobre sí misma y se conoce á la manera que el rayo de sol cuando cae sobre una superficie pulida y de un modo perpendicular se refleja volviendo sobre sí mismo.

CAPITULO X

La memoria

I. **¿Qué es la memoria?**—En nuestros Prolegómenos, que no hacíamos ciencia, si que más bien reflexionar sobre los conocimientos que teníamos al emprender el estudio de la Metafísica, llegamos ha definir la memoria, diciendo que era *la conciencia del pasado*, y como anteriormente al hablar de la conciencia y después de un análisis reflejo, habíamos llegado á deducir que ésta no era otra cosa que la misma facultad cognoscente, en cuanto se hacía presente ante sí como cognoscente de los conocimientos, voliciones y sentimientos de que el espíritu es sujeto activo ó receptivo, resulta que, según los procedentes hasta aquí expuestos, la memoria *es la misma inteligencia en cuanto tiene la propiedad de hacerse presente ante sí, lo que el yo ha conocido, sentido y querido en el pasado;* ahora bien: tal definición nos dice que desde luego colocamos á la memoria fuera de las facultades sensibles y dentro del orden intelectual; mas antes de resolver de plano esta cuestión, el método nos aconseja que resolvamos las siguientes: ¿En qué seres se da la memoria? ¿Es la memoria en todos los seres de la misma naturaleza?

II. **Seres en que se da la memoria.**—Tanto la mayor parte

de los escolásticos, como los materialistas y positivistas, afirman (si bien con diferencias radicales), que la memoria existe en el hombre y en los animales. Que existe en nosotros, desde luego que no nos puede caber duda, pues es un hecho de que nos atestigua con evidencia nuestra experiencia interna, y de ahí la razón de que podamos traer á presente los estados pasados de que se dió cuenta nuestro *yo* y de que los hagamos presentes efectivamente en muchos casos á voluntad, sean del orden sensible, intelectual ó volitivo.

Que la memoria se da en los animales irracionales, parece que la razón no puede negarlo si tiene en cuenta los hechos que nos hacen ponderar la fidelidad del perro, la nobleza del caballo, la vuelta del ave á su nido y otros muchos, sobre los cuales se ha fantaseado más que se han apreciado en su verdadero valor.

III. **¿Es la memoria en todos los seres que la poseen de la misma naturaleza?**—La memoria, tal como nosotros la hemos definido, es una operación resultante de ponerse un sujeto en relación con sus estados conscientes pasados, por consiguiente, hay posibilidad de distinguir los dos términos reales, que podemos llamar sujeto memorante y objeto memorado; de modo, pues, que la pregunta con que encabezamos el párrafo la podemos dividir en dos y preguntarnos: ¿Los objetos rememorados son los mismos en el hombre que en los animales irracionales? y ¿la facultad que rememora en el hombre, es de la misma naturaleza que la que rememora en el animal irracional? Contestando á la primera pregunta tenemos, que en cuanto al hombre, no sólo recuerda los conocimientos ó ideas que adquirió, llámanse ideas, juicios ó raciocinios, si que también los estados sensibles porque pasó y las determinaciones volitivas que tomó. Más claramente, todavía el hombre no sólo recuerda los conocimientos que obtuvo de las impresiones que le produjeron los objetos sensibles y materiales, sino que también los conocimientos que obtuvo de sus determinaciones volitivas y de las relaciones de hecho á hecho, de idea á idea y de juicio á juicio. ¿Qué recuerda de todo esto el animal? Únicamente las impresiones que le produjeron los objetos sensibles, singulares y materiales; no á otra cosa nos da derecho la más atenta observación del obrar de los mismos. Respecto á la segunda cuestión, desde luego puede verse por lo dicho en los Prolegómenos y repetido aquí, que quien rememora

en nosotros es la misma inteligencia en cuanto se hace presente ante sí los conocimientos pasados, sea el objeto de los mismos del orden intelectual, sensible ó moral, haciendo al efecto una comparación con lo conocido y el conocimiento recordado, si no, no le llama recuerdo. En cuanto al animal irracional, recuerda también, ¿pero por qué facultad? por la única que, según todos los indicios, le da unidad, la estimativa natural, la cual en cuanto se hace presente los hechos pasados es á modo de una conciencia *rudimentaria* que los hace sentirse, unos con lo sentido pero sin *distinguirse*, que es lo propio del conocimiento reflejo; y de ahí que hayamos indicado en otra parte que el animal sólo conserva imágenes, y que agreguemos que quizá los fenómenos que llamamos memorativos en los animales, sean únicamente imaginativos y conservados por esta función orgánica.

IV. **Dificultades que se oponen á nuestra teoría.**— Los escolásticos dividen la memoria en sensitiva é intelectiva, llamando generalmente á esta última *rememoración*, y consignando que la primera es común al hombre y al bruto, y la segunda exclusiva del hombre; con lo cual salvan la distinción radical ó esencial entre el hombre y el bruto.

Los materiálistas y positivistas no se andan en remilgos, y de plano afirman que la memoria no es otra cosa que las mismas sensaciones pasadas, registradas por grupos en las células nerviosas; y por consiguiente, en esta doctrina no hay modo de distinguir naturalezas distintas en la memoria del hombre y del animal irracional.

V. **Resolución de estas dificultades.**—La memoria en el hombre es una en cuanto al sujeto, y una también en cuanto á lo recordado, pues la memoria, considerada por parte del sujeto, no es más que *reproducción*, y por parte del objeto, conocimientos que obtuvimos, ora de nuestros estados, ora del mundo externo, con conciencia refleja ó con conciencia habitual; ahora bien: si se tiene en cuenta que los conocimientos que recordamos se pueden referir, y de hecho se refieren, lo mismo á nuestros estados sensibles que á los volitivos y aun á los del mismo conocimiento, claro está que teniendo en cuenta esto no tenemos inconveniente en reconocer en el hombre una memoria sensible y otra intelectual. No hay que perder de vista, por otra parte, que así como el conocimiento lo obtenemos auxiliándonos poderosa-

mente del cuerpo, para reproducir los conocimientos, sobre todo los obtenidos del orden sensible, hemos de necesitar también de ese mismo cuerpo; y al efecto, así sucede, como lo prueban mil ejemplos normales de rememoración, y hasta los mismos anormales de la amnesia é hipermnesia; mas ¿acaso por esta influencia decimos que en nosotros conoce el cuerpo? No; sino que decimos que es la inteligencia la que conoce, auxiliada por el ejercicio de la sensibilidad que le da los datos de lo singular y sensible; he aquí, pues, que acontece lo mismo cuando recordamos los conocimientos sensibles, cuyos datos acaso conserve la materia nerviosa de la manera que dicen los fisiólogos, pero que los recordamos en cuanto á su tiempo fueron conocidos reflexivamente por la inteligencia.

En cuanto á que la reproducción de los recuerdos sea obra exclusiva de la materia nerviosa, como dicen materialistas y positivistas, tenemos que negarlo en absoluto: 1.°, porque aun cuando fuese cierto que en todos los casos que recordamos conocimientos originados por sensaciones, la excitación nerviosa sea la estimulante del recuerdo, estos casos no explicarían satisfactoriamente las recordaciones que verificamos por determinaciones de nuestra voluntad; 2.°, porque concedido también que en todos los casos que el hombre recuerda conocimientos proporcionados por el ejercicio sensible, sean evocados efectivamente por los grupos de células ganglionares nerviosas en que se grabaron merced á un estímulo que todavía no han determinado los fisiólogos, la relación de identidad y semejanza entre el conocimiento recordado como pasado, y el efectivo pasado, no puede ser vista por la materia ni ser grabada en ella, porque es simple é inmaterial; 3.°, porque el hombre no recuerda solo impresiones sensibles, si que también ideas universales, juicios y raciocinios referentes á objetos inmateriales que ninguna impresión material ni huella alguna sensible pueden hacer en la materia nerviosa; 4.°, porque el recurso último á que se apela de que la memoria, á medida que se va desorganizando la materia celular cerebral se va extinguiendo, no prueba otra cosa sino que el hombre es un ser compuesto de espíritu y cuerpo, y que de tal modo es uno que para realizar la vida presente, tan necesario es el espíritu como el cuerpo; pero no en modo alguno que por eso la memoria y demás funciones sean originadas por la materia, pues esto,

aun en los irracionales no sucede, según vimos al hablar de la vida, sino que la función de su memoria sensible, como la de todas sus funciones vitales, tiene su causa primordial en su principio vital de naturaleza sensible, y la próxima en su estimativa, y 5.º y último, por estar contra ella los elementos que nos da el análisis del recuerdo.

VI. **Análisis del recuerdo.**—El conocimiento pasado, traído á presente, llamado recuerdo, si reflexionamos sobre él nos dará: 1.º, la creencia de que antes *se ha hecho presente* á nuestro yo, pues notemos que sin esta creencia no le llamaríamos recuerdo, sino simplemente conocimiento adquirido en el momento del tiempo en que nos fuese presente; 2.º, la idea de que *ha pasado un tiempo* más ó menos largo entre su primera adquisición y su recordación; 3.º, la idea *de identidad* ó semejanza entre el actual conocimiento y el primitivo, por cuya razón le llamamos el mismo, ó por lo menos reminiscencia de aquél (cuando sólo vemos relación de semejanza ó analogía más ó menos exacta), y 4.º, la idea de nuestra propia *identidad personal*, en razón á que nos reconocemos sujetos del conocimiento pasado, en cuanto pasado y en cuanto traído á presente en el momento de la recordación. ¿Por dónde ni cuándo han sido grabadas en la materia estas ideas? ¿Cómo aparecen en el acto del recuerdo humano, si se nos niega la inteligencia como facultad espiritual?

VII. **Órgano de la memoria sensitiva.** — Lo mismo los escolásticos, que admiten una memoria sensitiva, que los materialistas y positivistas que creen á la memoria una serie de sensaciones más ó menos intensas, pero registradas en las células, atribuyen á la memoria sensitiva un órgano propio, variando mucho las opiniones cuando se trata de fijar cuál sea éste; así, encontramos que mientras unos dicen que es el estómago, otros dicen que el órgano propio de la memoria es el cerebro. Realmente todo induce á creer que por lo que hace al hombre, éste debe tener un órgano para que la sensibilidad auxilie á la inteligencia en la recordación de todos aquellos conocimientos que llegan hasta ella mediante el ejercicio de las facultades sensibles, y el cual parece lo más racional que debe tener su asiento en los centros nerviosos, quedando su determinación exacta (si es posible) á la Histología y Fisiología.

VIII. **Conservación de los conocimientos.**—El recuerdo

de nuestras ideas y conocimientos obtenidos en un tiempo pasado parece revelarnos un hecho incontrovertible, cual es el de la conservación en nosotros de todo aquello que recordamos; por eso se dice que los actos de la memoria son dos: el de *conservar* y el de *reproducir;* aun cuando la reflexión, analizando bien la memoria, sólo encuentra como propio exclusivamente el último, pues sólo del último llegamos á tener conciencia clara, desapareciendo en el olvido, al parecer, todos los fenómenos, á medida que son reemplazados en nuestra conciencia por los nuevos fenómenos que se van sucediendo continuamente, si bien cuando nuestro espíritu los atiende y tiene de nuevo ante sí, por medio de su facultad consciente refleja, no le extrañan, sino que los reconoce como suyos.

¿Dónde se conservan?; ¿dónde están esos nuestros conocimientos durante todo ese tiempo en que están como olvidados?; ¿dónde es conservado el tesoro de nuestros recuerdos que se va aumentando en todo momento, sin que, como dice la frase vulgar, ese saber ocupe lugar, y sin que jamás nos sintamos sobrecargados? He aquí de nuevo en pie la cuestión entre materialistas y espiritualistas. En efecto; dos sistemas, el *fisiológico* y el *psicológico*, han sido ideados para explicar la conservación de nuestros conocimientos; el primero, que entra en el grosero materialismo, y el segundo, que idealiza demasiado.

El sistema fisiológico, defiéndanlo materialistas ó positivistas, supone que todos nuestros conocimientos dejan huellas permanentes en nuestro cerebro, siendo esta la razón de su conservación ó el medio de conservarlos. Este sistema, tomado en absoluto, tiene contra sí dos dificultades que no puede explicar: es la primera, que los conocimientos puros intelectuales, como inmateriales que son, no pueden dejar huella alguna sobre las células cerebrales; y es la segunda, que aun los conocimientos grabados, por haber venido por el canal sensible, no se explica en él satisfactoriamente, porque siempre y en todo momento no nos son presentes.

El sistema *psicológico* supone, frente á la teoría fisiológica, que desprecia, que el alma humana nada pierde de cuanto ha conocido, aun cuando no tenga conciencia de todas sus riquezas ó conocimientos, los cuales permanecen como dormidos hasta que la luz de la reflexión los hace presentes, poniéndolos en eviden-

cia, cesando el recuerdo cuando cesa la reflexión sobre ellos, y volviendo cuando de nuevo se les atiende. Contra este sistema, así expuesto, tenemos que hacer dos observaciones: es la primera, que se confunden por él el acto de la conservación y el de la reproducción, pues el hecho de *iluminar* un conocimiento ya pasado es propio del acto reproductivo y en lo que consiste propiamente la memoria, y no en manera alguna en la conservación, que es un acto auxiliar de la misma, el cual no se ha determinado bien todavía por ser inconsciente y espontáneo ó natural á nuestro modo de ser.

En realidad, entendemos que la verdad no está en ninguno de ambos sistemas, sino que más bien, lo que debe suceder es que en la conservación tomen parte espíritu y cuerpo, es decir, el *yo* humano, y que en él queden residuos de todos nuestros conocimientos, no negando nosotros que de algún modo se registren en el órgano de la memoria las percepciones obtenidas del orden sensible, como parece indicar la experiencia al decirnos que el estado del cuerpo, las lesiones orgánicas cerebrales, la edad y las enfermedades, y aun la manera de vivir, influyen sobre esta facultad, de tal modo que producen en ella grados de desarrollo y pérdidas muy notables; pero afirmando al mismo tiempo que, respecto á los conocimientos intelectuales, éstos están en el espíritu de la manera que en lo inmaterial esté lo inmaterial, produciéndose la reproducción ó acto de memoración sobre unos y otros, cuando efectivamente la atención refleja los trae á presente, para lo cual sirve grandemente la asociación de ideas.

IX. **Asociación de las ideas.**—Llámase asociación de ideas á todo grupo ó conjunto de las mismas que por ciertos vínculos ó relaciones que tienen entre sí se llaman y evocan las unas á las otras, de tal modo, que recordada por nuestra memoria una de ellas se hacen presentes las otras. Desde luego, el análisis descubre en este hecho de la asociación, que nuestra alma realiza al referir un hecho psicológico á otro, tres elementos: es el primero, un hecho presente; es el segundo, un hecho pasado, y es el tercero, la relación ó vínculo entre los dos hechos, el pasado y el presente; relación que sólo puede ver el *yo* en cuanto espíritu, y la cual es tan varia que los filósofos la han clasificado de muy distintos modos, pues si bien algunas veces es natural, la mayor parte es arbitraria, por cuya razón la primera división real que de la

asociación de las ideas puede hacerse es en natural y arbitraria, según el vínculo ó relación que una á las ideas asociadas; división cuyos miembros deben ser conocidos por el gran influjo que en la recordación tiene la asociación de las ideas.

Las relaciones naturales que asocian á las ideas son las que nacen de la naturaleza ó realidad misma de los seres ó hechos á que se refieren las ideas. Entre estas relaciones naturales podemos distinguir: unas, que se imponen necesariamente á nuestro espíritu por un encadenamiento lógico, y se llaman *necesarias*, tales son las relaciones de causa á efecto, de principio á consecuencia, del fin á los medios y del todo á las partes; y otras que, aun cuando naturales, se presentan á nuestro espíritu con carácter contingente; y de ahí que se las llame relaciones naturales contingentes; tales son, entre otras muchas, las relaciones de semejanza, oposición, contigüidad en el tiempo y en el espacio, y la de coexistencia en tiempo y espacio.

Las relaciones arbitrarias de que nos valemos para asociar á las ideas, no son otras que aquellas que nuestra inteligencia subjetivamente establece para facilitar la reproducción de las ideas con facilidad y hasta en un momento dado, pudiendo ser tan variadas como posibles son las combinaciones que nuestra inteligencia puede hacer con los elementos que dan las distintas relaciones naturales, y sobre todo con los de *identidad*, *semejanza*, *equivalencia*, *realidad* y no *realidad*, y así vemos que hay quien establece una asociación entre un nudo que hace en el pañuelo y una cosa que tiene que hacer, ó bien, se ata un hilo á un dedo para que sea más difícil que se olvide en el momento oportuno.

X. **La amnesia.**—En el desarrollo de la memoria se notan ciertos estados anormales que han recibido los nombres generales de *amnesias* é *hipermnesias*.

La amnesia, de las palabras griegas *a* privativa y *mnesis*, recuerdo, memoria, no es otra cosa que la pérdida total ó parcial de la memoria á consecuencia de lesiones ó enfermedades en el cerebro, y también muchas veces á causa de la decrepitud; de ahí que los desórdenes de la memoria, llamados amnesias, podamos dividirlos en generales y parciales, siendo los primeros todos aquellos en que por cualquier causa se pierde totalmente y en absoluto el recuerdo de lo pasado, y siendo los segundos, aquellos en que se pierde parcialmente la memoria, como por ejemplo, sobre

los hechos de un período de tiempo dado, ó sobre los conocimientos de un orden dado de objetos; así, tenemos un fenómeno de amnesia absoluto ó total, en el que pierde por completo la noción del pasado y hasta de sí mismo, quedando como un autómata, y un ejemplo de amnesia parcial ó temporal encontramos en el epiléptico, que después de un ataque y durante un período más ó menos corto ejecuta actos de los cuales pierde la memoria por completo, como lo que se cuenta que sucedió á un individuo que habiendo ido á casa de su médico y tenido allí un ataque epiléptico, al volver de él se olvida que ha pagado la consulta y á qué ha ido; no siendo menos curiosos los fenómenos de pérdida de la memoria, de los apellidos, nombres, signos y aun del movimiento propio de la lengua para pronunciar determinadas palabras.

XI. **La hipermnesia.**—La *hipermnesia*, de las palabras griegas *hyper*, más allá, y *mnesis*, memoria, es el estado anormal de la memoria en que se produce una excitación, ya general, ya parcial, por virtud de la cual se hacen presentes conocimientos totalmente olvidados, y aun algunos cuya existencia no se sospechaba; como por ejemplo, el recuerdo espontáneo de lenguas completamente olvidadas, la presentación de escenas al parecer nuevas, el repetir frases y aun versos que no creemos haber leído nunca y aun trozos en lenguas extrañas; escenas, versos y trozos en lenguas extrañas de que indudablemente se ha sido testigo fugaz alguna vez.

XII. **¿Los fenómenos de la amnesia y de la hipermnesia niegan nuestra teoría sobre la memoria?**—Para el fisiólogo positivista los estados anormales de la memoria, que brevemente hemos expuesto en los dos párrafos anteriores, son una contraprueba de su teoría materialista de la memoria, siquiera con ella no lleguen á explicar satisfactoriamente el cómo de la conservación de los conocimientos adquiridos, y mucho menos el cómo es posible que las células nerviosas verifiquen la reproducción voluntaria de los conocimientos adqueridos.

Muchos de estos estados bien estudiados y con bastante imparcialidad, no demuestran otra cosa que la que dejamos consignada en toda la obra, esto es, que en todas las operaciones de la vida humana se marca el sello de la unidad del ser hombre y que éste es, como en su lugar veremos, un compuesto substancial de espíritu y cuerpo, y que por consiguiente, ese cuerpo con-

tribuye á las funciones de su vida en cierta medida; así, pues, nada de extraño tiene que las lesiones del cerebro produzcan los tales fenómenos en una operación que, como la de la reproducción de conocimientos, tanto se refiere á la vida de relación con el cuerpo y con el mundo externo. De modo, pues, que lejos de contradecir nuestra teoría los estados de amnesia é hipermnesia la comprueban; y aun muchos hechos analizados bien y sin prejuicios, quizás nos dieran armas para no conceder tanta importancia dentro de la memoria al cuerpo, como le damos, y si no, he aquí un hecho: una noche un individuo sueña que está leyendo un soneto de López de Ayala, al siguiente día lo recuerda perfectamente en el estado de vigilia y lo recita. El tal soneto no es ni de López de Ayala ni de ningún otro autor. ¿Cómo ni cuándo le han impresionado y se le han grabado á ese individuo los tales versos que á la mañana siguiente recuerda haberlos soñado y que comprueba no son de Ayala, ni de ningún otro poeta?

CAPITULO XI

La voluntad

I. **Razón del plan.**—Estudiado el apetito sensible, concupiscible é irascible á continuación de la facultad sensible, que es su antecedente necesario, por razón de método, debemos estudiar á continuación de la inteligencia el apetito racional ó voluntad, es decir, examinar la tendencia ó inclinación que sigue al conocimiento intelectivo, que no puede menos de estar en armonía con este género de conocimiento, siendo como es un movimiento natural del alma no exaltado y vehemente, como lo puede ser el de una pasión sin el dique del conocimiento racional.

II. **Definición de la voluntad.**—Considerada la potencia apetitiva racional como la potencia del principio vital humano correspondiente al conocimiento intelectual, llámase voluntad y es considerada en general como el poder de querer ó no querer; así, pues, por ella el hombre tiene iniciativa en sus actos, y por ella se determina á obrar con pleno conocimiento de causa. De modo, que si el hombre por el conocimiento consciente sabe el

acto que pone, por la voluntad ejecuta el acto que quiere, es decir, se determina á poner, á ejecutar sus actos conscientes, puesto que lo pone y ejecuta porque lo quiere, y lo realiza sabiendo que puede abstenerse de hacerlo. El acto del apetito racional es, por tanto, un producto consciente y libre de la actividad que se halla en el ser que le posee, ó sea, de la inclinación ó movimiento al bien conocido como tal por la inteligencia, cuya actividad es la que recibe el nombre de voluntad por el común asentimiento, la cual debe definirse, en conformidad á lo expuesto, diciendo que es *la fuerza en virtud de la cual el principio vital humano ama el bien y rechaza el mal, conocidos como tales por la inteligencia.*

Decimos que *ama el bien y rechaza el mal, conocidos como tales por la inteligencia,* porque si es verdad comprobada por la experiencia interna y externa que muchas veces nuestra voluntad se mueve ó inclina hacia el mal, también lo es que si bien se examina el hecho, la misma experiencia nos dirá que el acto malo á que se ha inclinado la voluntad, aun cuando sea malo en sí mismo, ha sido conocido como bueno por el entendimiento, error que ha podido muy bien ser causado ó por desconocimiento de la ley intelectual ó por negligencia en la aplicación de la ley intelectual al conocer, resultando en ambos casos el conocimiento erróneo que nos da aparentemente como bueno, útil ó conveniente lo que en sí es un mal. Tolo lo cual, es debido también á ser finitos ó limitados los objetos del mundo y poder ser tomados al ser conocidos, según la disposición en que se halle el cognoscente, también limitado y finito, bajo puntos de vista buenos y malos. Así, el ladrón se apodera de lo ajeno porque considera como un bien para él tener bienes materiales, llevado como está por la pasión secundaria de la ambición, sin reflexionar, sin que en él haya precedido el conocimiento consciente de que no es lícito apoderarse de los bienes ajenos.

III. **Objeto de la voluntad.**—De modo, pues, que si formulásemos la pregunta ¿cuál es el objeto propio de la voluntad humana?, deberíamos contestarnos rotundamente: el bien conocido como tal por el entendimiento. Pero si nos preguntamos, ¿cuál es el objeto de la voluntad, facultad superior del espíritu?, diremos que el bien. Es decir, que así como la inteligencia tiende á conocer la verdad y empleada conforme á su naturaleza la cono-

ce, así la voluntad tiende al bien, y precedida del conocimiento verdadero, ama el bien. Ya lo hemos dicho, si alguna vez la voluntad quiere el mal, no lo quiere en concepto ó bajo la razón de tal ó cual mal, si que más bien, en concepto ó bajo la razón de un bien presentado así por el conocimiento intelectual que precede á todo ejercicio de esta potencia. Recuérdese que *nada es querido sin ser antes conocido, que lo desconocido no se quiere,* sino que cuando más, se desea para que desaparezca la incógnita, para satisfacer una curiosidad. *Ignoti nulla cupido.*

IV. **División de los actos humanos con relación á la voluntad.**—La voluntad se manifiesta por actos, es decir, que nosotros sabemos que en nosotros existe esta potencia, porque siendo activa se determina en actos que se llaman también libres cuando yendo precedidos del conocimiento consciente hay verdadera determinación volitiva; así, pues, si consideramos todos los actos que realiza el hombre con relación á esta facultad ó potencia, tendremos que unos serán puestos por ella, y otros no; y aun encontraremos algunos contra ella. A los primeros los llaman los tomistas *elícitos* é *imperados;* elícitos, porque son efecto inmediato de la voluntad, de una determinación interna, como tomar una resolución, consentir ó rehusar, y actos *imperados* aquellos que no ejecuta directamente la misma fuerza volitiva, sino otra potencia por determinación volitiva, como el acto de estudiar, el de andar y otros, debidos á determinaciones ó resoluciones tomadas por la voluntad, pero realizadas por la inteligencia, la facultad locomotriz ú otra cualquiera.

D. José Campillo los divide en *voluntarios, involuntarios* y *no voluntarios,* dándoles el primer nombre á todos aquellos que proceden de la determinación interna de la voluntad con conocimiento del fin á que se dirigen; el de involuntarios, á los que no sólo no dependen de la determinación interna de la voluntad, sino que son opuestos á sus determinaciones; llamando, por último, actos no voluntarios, á los que ni dependen de la facultad volitiva ni son opuestos á su determinación.

Nosotros creemos que la división de los actos humanos hecha por los tomistas, no es exacta, porque no incluye todos los actos humanos puestos en relación con la voluntad; y tampoco admitimos la de nuestro maestro Campillo, porque es demasiado comprensiva. Los actos que tienen relación con la voluntad, no son

más que aquellos que, ó son *determinados* y *puestos* por ella, directa ó mediatamente, en cuyo caso siempre son reflejos, y por tanto comprenden á los *elícitos* é *imperados*, y deben, según los caracteres que presentan, llamarse *determinativos reflejos*, pues son causados y realizados por una determinación refleja; ó son puestos y realizados en contra de la actividad volitiva, como si habiendo nosotros determinado hablar se nos pone una mordaza y no podemos pronunciar palabra, ó si siendo nuestra determinación voluntaria no escribir, se nos guía la mano y escribimos algo contrario á nuestro propósito, en cuyo caso estos actos deben llamarse, con respecto á nuestra voluntad, actos de *coacción; coactivos*, porque la voluntad es coartada y se nos obliga á poner lo contrario de su resolución, los cuales actos pudieran también llamarse *imperados*, tiránicos, etc. Los demás actos que ejecuta el hombre, ó pertenecen al apetito sensible ó al instinto, y por tanto no cabe dividirlos con arreglo á la voluntad, con la cual no tienen relación alguna, aun cuando quizá por esto el asentimiento común les llame actos *involuntarios* en vez de llamarles *inconscientes*.

V. **Donde hay violencia no hay acto voluntario.**— Intrínsecamente repugna que donde hay voluntad haya violencia; todo acto violento no se concibe como voluntario; es absurdo intrínsecamente que algo sea á un mismo tiempo violento y voluntario, en razón á que el acto voluntario es la determinación ó realización de la inclinación, procedente de la voluntad (que es principio interno), á un objeto conocido como conveniente ó no á un hombre, y la violencia es la coacción que se impone por una causa extrínseca á la inclinación volitiva que determina al acto; y naturalmente, como es contradictorio que algo sea al mismo tiempo procedente bajo un mismo supuesto, de un principio intrínseco y de otro extrínseco, y que sea lo mismo lo que siga la inclinación que lo que se oponga y contrarreste la inclinación de la voluntad; hay que concluir diciendo que la violencia es opuesta á la voluntad; que donde hay violencia es incompatible con la voluntad.

Ahora bien: la coacción que puede sufrir la voluntad humana en la realización de sus actos, siendo, como es el hombre, un compuesto de alma y cuerpo, puede dividirse en *moral* y *física*, según se ejerza sobre el espíritu por un poder moral, ó sobre el

cuerpo por un poder físico-químico. Pudiendo decirse que la primera se subdivide en *civil* y *política*, según proceda la violencia para infringir la determinación volitiva ó de la ley correspondiente al hombre como ser individual y social, ó bien de los deberes impuestos al hombre como elemento constitutivo del estado político de la nación en que vive.

Naturalmente, si ahora queremos averiguar qué actos del hombre pueden ser coartados por la violencia, desde luego se comprenderá que ninguna determinación y realización consciente é inmediata lo puede ser por la violencia física, porque á lo espiritual no puede llegar el poder de lo físico-químico; mas sí por la violencia moral, que despertando la pasión del miedo puede obscurecer tanto la inteligencia, que dejando de conocer el verdadero bien, le presente como preferible el bien sensible, el bien aparente; mas si el hombre es fuerte, si es un carácter, á las determinaciones volititivas jamás llegará la violencia, jamás se impondrá el miedo; y así, el mártir sufre el tormento corpóreo y sigue amando el bien y confesando la verdad.

VI. **¿La necesidad es incompatible con la voluntad?** —Entiéndose por necesario todo aquello que no puede dejar de ser; así, es necesario en una cosa aquello sin lo que no puede ser esta cosa ó que si falta se destruye la tal cosa; de modo, que será necesario para la voluntad lo que ésta no puede dejar de amar por serle como natural ó según su naturaleza. De suerte, que la necesidad, en la voluntad, se refiere á la necesidad que tiene de querer ciertas cosas, y como esta necesidad puede ser impuesta á la voluntad de fuera, coacción que se confunde con la violencia de que hemos hablado, ó bien, venir de que la voluntad se vea obligada por su propio fin á determinarse ó á elegir ciertos medios indispensables para conseguirlo, ya, por último, proceder de los principios esenciales que constituyen al sujeto, de ahí que admitamos tres clases de necesidad para la voluntad, llamadas respectivamente de *coacción*, *hipotética* y *natural* ó *absoluta*. Si ahora nos preguntamos, ¿la necesidad es incompatible con la voluntad?, podemos contestar distinguiendo: si se trata de la necesidad de coacción, sí; mas si se trata de la necesidad hipotética, no. Es incompatible con la necesidad que impone la violencia, por el absurdo que resultaría que un acto fuese al mismo tiempo volitivo y violento. No es incompa-

tible la voluntad con la necesidad hipotética, porque puede coexistir, y de hecho coexiste con la misma, lo que se explica, teniendo en cuenta que la voluntad del *fin* es la misma de los *medios;* más claro, una vez amado el fin hay que amar, y se aman, los medios convenientes que conducen á él, no por otra necesidad que por quererse con un mismo acto, el fin y sus medios.

La voluntad tampoco es incompatible con la necesidad *natural,* puesto que por experiencia propia y extraña sabemos que es un hecho que la voluntad quiere algo por necesidad absoluta. Todos los hombres, sin excepción, aman, apetecen la felicidad. Es verdad que esta felicidad, considerada por cada uno en concreto implica diversidad de juicios; pero la universalidad es constante, y la aspiración es la misma, mas por muchos atribuída á un concreto ó supuesto erróneo; pero ello es que todos apetecen la felicidad. Esta universalidad, constancia y uniformidad con que todos los hombres aspiran al bien permanente, indica que es una necesidad de la naturaleza humana apetecer la felicidad como su último fin.

¿Pero es realmente un acto voluntario el apetecer la felicidad en general que hemos dicho es necesariamente amada con necesidad natural? Realmente esta cuestión no es tan difícil de resolver como los hombres superficiales de todos los tiempos han creído. La felicidad general considerada como fin del hombre es amada por éste con necesidad absoluta, porque el hombre ama naturalmente su fin, como la inteligencia se adhiere naturalmente á los principios de conocimiento, como para que haya movimiento precisa que haya algo inamovible; pero no obstante esta necesidad, es un acto voluntario, porque la voluntad se inclina á ella y se determina á ella por ser lo que es y por considerarla como un bien final.

VII. **División de la voluntad según los escolásticos.**— Fijándose los escolásticos en que hay apetitos ó actos en los cuales la voluntad se determina con necesidad hipotética ó con necesidad natural, y otros en los cuales se inclina ó determina con elección, dividieron á la voluntad respectivamente en voluntad *natural* y en *voluntad propiamente* dicha, ó lo que nosotros llamamos libertad humana. La voluntad natural parécese á la voluntad *espontánea* de que nos hablan muchos filósofos; mien-

tras que la *volantad*, propiamente dicha, no es otra cosa que la libertad.

Santo Tomás, viene á decir á este propósito: la naturaleza y la voluntad están relacionadas entre sí de tal manera, que la voluntad es una especie de naturaleza, puesto que todo cuanto existe en el mundo es alguna naturaleza; así es, que en la voluntad se encuentra, no sólo la razón propia de tal *voluntad*, si que también todo lo que le corresponde en razón de naturaleza; y como toda naturaleza criada está ordenada por Dios á algún bien, al cual apetece naturalmente, claro es que existe en la voluntad un apetito y deseo natural en orden á algún bien que corresponde á su naturaleza, poseyendo además la propiedad de apetecer algo según su propia determinación libre (1).

Según esto, en definitiva podemos considerar á la voluntad dividida en voluntad *natural* y voluntad *libre*, según que ponga sus determinaciones con necesidad hipotética y natural, ó las ponga sin ninguna necesidad interna, notándose en uno y otro caso que es una misma facultad, no existiendo más diferencia que en el modo con que pone su determinación propia en uno y otro caso.

VIII. **Relaciones de la voluntad con las demás facultades anímicas.**—En ningún otro hecho se revela tanto el sello de la superioridad del hombre como en el libre, ni su espiritualidad como en este acto; y si es un hecho de experiencia que todo acto debido á la personalidad humana lleva el sello de todo el espíritu que le anima, en ningún otro se puede tampoco ver comprobada esta experiencia como en el acto libre, donde de un lado luchan las pasiones ó apetitos sensibles, del otro los motivos racionales, y la voluntad, á modo de superior, á unas y otros impera. Sí, en el acto libre la voluntad es la potencia que guarda relación con las otras energías anímicas, pero relación de dominio, de imperio.

Esta relación de dominio sobre las demás facultades, se explica teniendo en cuenta la naturaleza de la voluntad y de las otras facultades. Es objeto de la voluntad, con arreglo á su naturaleza, el bien general, el bien universal y absoluto; á la natu-

(1) Cardenal González. Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás, 2.ª edición, tom. III, pág. 324.

raleza de las otras sólo corresponde el bien, como objeto, en cuanto relativo y determinado y sólo por el fin particular á que cada una tiende; por consiguiente, es fácil comprender que si la voluntad quiere el bien general y absoluto del hombre, ha de querer el particular de cada una de las facultades del ser hombre moviéndolas é inclinándolas á su bien particular, de lo cual, naturalmente, resulta el bien universal á que aspira la voluntad por su naturaleza.

La observación y la experiencia comprueban, por su parte, esta argumentación racional. En efecto; sin el imperio volitivo, el hombre no realiza sus facultades sensibles en lo que tienen de afectivas y cognoscitivas; en vano será que apetezcamos alcanzar una cosa, ésta no se alcanzará si la voluntad no se determina á poner los medios: el que ama á la música, busca los medios de oirla; el que se complace con la poesía, busca los medios de satisfacer este placer ó haciendo versos ó leyendo los que otros hacen; el que no quiere, por ejemplo, oir música, ni se presenta donde se produce, ni la atiende si está, donde se puede oir, tapándose los oídos si es preciso para no experimentar los efectos consiguientes.

Cierto que nadie conoce por la voluntad, pero también es de observación y experiencia que no se conoce ó ejercitan las potencias cognoscitivas reflexivamente, si antes no se quiere conocer y ejercitarlas; y he aquí una paradoja, pues también es cierto que para querer una cosa se necesita conocerla, *nihil volitum quin precognitum*, que se explica sólo por la unidad espiritual y por el recíproco y simultáneo ejercicio de la actividad anímica.

Las potencias locomotrices son igualmente imperadas por la voluntad, lo que no puede ponerse en duda, viendo como vemos que de la voluntad depende, por lo regular, en la vida, que uno ande ó esté sentado, mueva un brazo ú otro y ejecute multitud de actos, sobre todo los fisiológicos del lenguaje hablado. ¿Qué más? La facultad que parece sustraerse por completo al imperio volitivo y que indudablemente más se sustrae es la potencia vegetativa, y sin embargo, no está desligada del todo de su poder, pues las funciones digestivas de los alimentos dependen de la succión de los mismos, succión que depende en gran parte de la voluntad; las funciones reflejas, como la respiración, las podemos retardar y acelerar muchas veces á nuestra voluntad.

Ahora bien: si tal relación encontramos entre la voluntad y las demás potencias humanas, es indudable que podemos educarlas y educándolas perfeccionarlas; más para esto, lo primero que debemos hacer es empezar por educar á la voluntad y educándola á ella y perfeccionándola, habremos educado y perfeccionado á las otras que son imperadas por ella, y de cada hombre habremos conseguido, quizá, un carácter que resista los embates del mal en todos sentidos.

CAPITULO XII

Libertad humana

I. **Significados de la palabra libertad.**—Como por lo que respecta á la voluntad, considerada naturalmente ó con arreglo á su obrar natural, nada tenemos que añadir á las nociones generales que dejamos sentadas, tócanos estudiar ahora la libertad, conviniendo ante todo que expliquemos los significados de está palabra y cuál sea el en que aquí la debemos tomar.

En el lenguaje corriente se dice que es hombre libre el que no tiene el estado ó condición de ser siervo ó esclavo; el que es *independiente* socialmente por su posición, riquezas ó puesto que ocupa; el que obra sin subordinación, sin dependencia á consideraciones de ninguna especie; siendo lo más frecuente oir: «Soy libre en mis actos»; «Obro como me conviene»; «A nadie tengo que dar cuenta de mis actos». La falta de sujeción es también llamada libertad; y así, de algunos jóvenes que no tienen freno alguno, se dice: «Á estos jóvenes les pierde la *libertad* en que viven»; como también esto otro del hombre que, no obstante ser ya de edad madura, permanece en estado de soltero: «No quiere casarse por no perder su *libertad*»; «No quiere colocarse por no perder su *libertad*». No es extraño encontrar que se llame abusivamente *hombre libre* al que desenfrenadamente contraviene las leyes y buenas costumbres, cuando en realidad es un *libertino* ó *licencioso*. La osada familiaridad también se suele llamar libertad, como se observa en algunas cartas que se encabezan: «Me tomo la *libertad* de escribirle esta carta». Ya en un sentido más

científico, si se nos permite la frase, si se trata de la esfera política, se llama libertad la facultad que se disfruta en naciones *bien organizadas y mejor gobernadas*, de hacer y decir cuanto no se opone á las leyes y á las buenas costumbres; y también las prerrogativas, privilegios y licencias concedidas por las leyes ó los gobiernos; así como á las instituciones que garantizan los derechos del pueblo y consignan sus deberes se las llama libertades del pueblo.

En arte, se dice la libertad muchas veces de los artistas que tienen facilidad, soltura y disposición natural para hacer alguna cosa con destreza; y así, vemos que se suele decir del pintor, que tiene *libertad de pincel;* del escultor, *libertad de cincel*, etcétera. En religión, tómase en el sentido de profesar cada individuo las creencias que tenga por conveniente; y así, en los Estados que hay esta tolerancia, se dice que hay *libertad de cultos*. En el comercio, á la facultad de vender y comprar sin trabas de ninguna clase se le suele dar el nombre especial de *libertad de contratación* y el de *libertad en las transacciones*. En el terreno de la moral, tiénese por libertad el esfuerzo y ánimo para hablar lo que conviene al propio oficio y estado, también al dominio ó señorío del alma sobre las pasiones; y así, se dice de un hombre que reune estas circunstancias, que tiene *libertad* de espíritu. Por último, dase el nombre de libertad, en filosofía, á la facultad inherente al hombre de obrar por determinación propia, y según otros dicen, como le parezca ó tenga por conveniente.

II. **Definición esencial de la libertad.**—Correspondiendo la libertad ó facultad inherente al hombre de obrar por determinación propia, á lo que los escolásticos llamaban en la división de la voluntad, *voluntad propiamente dicha*, y teniendo nosotros presente ese algo que se ve de idéntico en los significados que hemos visto tiene la palabra libertad, ó sea el carácter de independencia en el determinarse, podemos ya definir esencialmente la libertad humana, diciendo que es *la propiedad intrínseca al apetito racional de determinarse á obrar por sí misma en este ó el otro sentido, exenta de toda necesidad, ó teniendo por opuesta la necesidad.*

En la definición *decimos exenta de toda necesidad, ó teniendo por opuesta la necesidad*, porque donde hay necesidad en la determinación de una resolución, no hay verdadera libertad;

habrá ó podrá haber apetición, pero no libre determinación; por consiguiente, este es el verdadero carácter que diferencia á la voluntad como tal apetito natural de la voluntad propiamente dicha, ó voluntad de elección; poder que también es natural é intrínseco á la voluntad, y que responde á lo que en filosofía se ha llamado por algunos libertad *natural* ó *psicológica*. Además, con esto queremos dar á entender que no sólo excluye la necesidad que viene de la coacción externa ó poder extrínseco á la voluntad, que también la necesidad natural, ó sea el movimiento natural con que necesariamente la voluntad ama el bien considerado como fin humano; así como igualmente la necesidad *hipotética* con que la voluntad quiere los medios que la llevan al fin querido. En una palabra; la libertad, tal como la hemos defifinido, excluye toda necesidad, y por tanto puede llamarse *libertad de necesidad, libre albedrío, libertad natural* y *libertad psicológica*, que es la que da origen á esas libertades que llamamos morales, políticas, civiles, de conciencia, etc., etc.

Es opuesta la necesidad á la libertad, según hemos dicho, porque ambas se limitan y excluyen mutuamente, pero coexisten en el mundo creado hasta el punto que á la libertad le pasa lo que al sujeto, que sin objeto carece de sentido; la libertad también, sin necesidad, carece de sentido; la libertad se sostiene por la necesidad, y la necesidad por la libertad. ¿Qué razón habría para decir que hay algo necesario, si no hubiera algo libre?; ¿qué razón habría para decir que hay algo libre, si no hubiera algo necesario?

III. **División de la libertad.**—La libertad, considerada en sí misma y tal como la hemos definido, como intrínsecamente es una, no cabe dividirla; pero si la ponemos en relación con las necesidades que excluye, entonces podremos dividirla en *libertad de coacción* y *libertad de necesidad*, puesto que excluye todo poder externo, ó sea toda violencia y toda influencia ó poder intrínseco, como el fin de naturaleza; así, que propiamente debe llamarse *libertad de coacción*, la que es exenta de toda intervención de principio ó agente externo que obligue á la voluntad á tomar resoluciones que no sean de la misma voluntad; y libertad de *necesidad*, á la que no sólo excluye ese poder externo, si que además, la intervención en el acto libre de todo otro poder ó agente interno que obligue á la voluntad á tomar determinadas

resoluciones. De suerte, que cuando la voluntad quiere ó apetece el bien general ó absoluto, tiende naturalmente á su objeto y no es libre en el sentido de que pueda dejar de quererle, porque, como ya hemos visto, el fin natural de la voluntad es el bien general absoluto; mas para llegar á conseguir este bien absoluto, precisa antes conseguir los bienes particulares, y, por consiguiente, conocerlos; y como éstos son el término moral de cada acto, claro que en el cumplimiento de estos bienes particulares la voluntad es completamente libre.

IV. **Análisis del acto libre.**—El acto volitivo preséntase á la razón investigadora en cuatro submomentos, en los cuales vese desde luego cómo la voluntad es propiamente libre en el submomento que del acto volitivo corresponde á su esfera. Es el primer submomento, el conocimiento del acto que se va á realizar, cuyo conocimiento nos dice si es conveniente ó no la ejecución, señalando al mismo tiempo una diferencia entre el acto libre y el no libre ó espontáneo, pues á aquél precede el dicho submomento y á éste no. En este submomento primero, al mismo tiempo que se conoce la conveniencia del acto, se despierta en nosotros la conciencia del poder que tenemos para realizarlo, y se concentra y pesa á sí misma y se prepara para obrar. Viene seguidamente el segundo submomento del acto libre, que consiste en la *deliberación*, en el cual el alma tiene como consejo ante sí, pesa los motivos que le ofrecen, de un lado el placer, el interés ó el egoísmo, de otro el deber, y ve los medios que más fácil y convenientemente le han de llevar á una ú otra solución; en una palabra: en este submomento *delibera, formula un verdadero juicio*, al cual sigue el tercer submomento llamado *resolución*, que corresponde por entero á la voluntad libre, resolviéndose en él la voluntad en el sentido de los intereses y pasiones, si es débil, y en el del deber, si es fuerte y bien templada. Por fin, en el acto volitivo encuéntrase el cuarto submomento, que consiste en la realización de lo resuelto ó determinado, por lo que le llamaremos submomento de *ejecución*, el cual, como quiera que es ya más externo que interno, depende de multitud de circunstancias el que se lleve ó no á cabo, siendo la principal el poder con que contemos para vencer todos los obstáculos que de parte de nuestra naturaleza sensible y de la exterior á nosotros puedan resultar.

Dedúcese, pues, de este ligero examen analítico que acabamos de hacer del acto volitivo, que siempre que el hombre ponga un acto en el cual intervenga la voluntad previa deliberación, resolviéndose en un sentido ó en otro sin coacción externa, quedará responsable ó sujeto á sanción; que cuando ejecute un acto, pero sin el submomento resolutivo libre, será irresponsable, á no ser que éste falte por descuido ó negligencia, pues el alma no debe estar dormida, sino sobre aviso, vigilando y constantemente en su puesto.

V. **División de la libertad, teniendo en cuenta el análisis del acto libre.**—La libertad puede dividirse también, teniendo en cuenta el acto libre, en libertad de *indiferencia, especificación* y *contradicción,* porque consistiendo la libertad de necesidad en la potencia intrínseca que tiene el principio vital racional de resolverse por propia elección, y como el submomento de la elección ó resolución es la esencia del acto libre, y esta elección ó determinación en un sentido ó en otro puede hacerse de tres modos, de ahí las tres clases de libertad que acabamos de admitir, y que en puridad no son más que grados de la misma libertad.

VI. **Libertad de indiferencia ó contrariedad.**—Llámase libertad de indiferencia á aquella por virtud de la cual se pone un acto en que la elección ó determinación se verifica entre dos ó más motivos opuestos y referentes á un mismo objeto; como por ejemplo, cuando se trata de elegir entre pasear á pie ó á caballo, de estar de pie ó sentado, etc., por cuya razón también se la llama de *oposición* ó *contrariedad,* cupiéndole mejor el nombre de *indiferencia,* porque realmente para la solución final de *pasear* y *estar* es indiferente determinarse en un sentido ó en otro.

VII. **Libertad de especificación.**—Dase el nombre de libertad de especificación, á aquella en que la resolución ó determinación volitiva se toma entre cosas varias, pero buenas, y que no son rigurosamente diversas, ó en que, como dice el Sr. Campillo, la voluntad puede hacer una cosa ú otra de varias buenas, por lo cual también se le ha llamado libertad de *diversidad;* y en efecto, aquí la voluntad elige ó especifica entre cosas que, si no son iguales, tampoco son exactamente contrarias.

VIII. **Libertad de contradicción.**—Damos el nombre de

libertad de *contradicción* á aquella que realiza ó ejecuta una de dos cosas contradictorias, como por ejemplo, la que supone poder determinarse ó poner lo mismo el obrar que el no obrar, el poner que el no poner un acto, esto es, que la libertad, en presencia de cosas contradictorias, sea indiferente para determinarse en un sentido ó en otro contradictorio.

He aquí por qué el hombre puede pecar; he aquí por qué del hombre se dice que es responsable de sus actos reflejos; por qué hay consignados en las leyes castigos y premios; por qué se habla de mérito y de demérito; por qué el hombre siente y proclama que obra bien ó mal; por qué el hombre se atribuye sus actos, y por qué hace intervenir su *personalidad* en el orden de las cosas que él coloca.

IX. **¿En qué consiste propiamente la libertad humana?** —Analizado el acto libre, resulta que de los varios elementos que en él hemos distinguido, sólo el de la *determinación*, que sigue á la *deliberación*, se puede decir que corresponde propiamente á la voluntad libre; así, pues, sólo á este hecho tenemos que atender para saber en qué consiste propiamente la libertad, y cómo donde mejor se ve la independencia con que la voluntad quiere los actos que pone, es cuando elige entre motivos contradictorios; de ahí que la libertad de *contradicción*, ó mejor, el grado de libertad que propiamente indica la esencia de la libertad, sea el de *contradicción* ó elección entre motivos *contradictorios*. La razón es convincente: para que un ser sea libre es necesario que sea dueño de sus actos, y naturalmente, esto no lo consigue, sino cuando tiene el poder de determinarse para ponerlos ó determinarse para no ponerlos. Y como el hecho de poder elegir entre dos actos contradictorios no indica imperfección en sí misma, al paso que las de *indiferencia* y *especificación* sí, porque señalan la flaqueza del ser en que se hallan, de ahí que la esencia, propiamente de la libertad, esté en lo que se suele llamar libertad de *contradicción* por antonomasia.

Pero el poder obrar ó amar el mal, lo mismo que el bien, no es la esencia de la libertad, como tampoco el engañarse, ó el conseguir el error en lugar de alcanzar la verdad no es de esencia en el entendimiento, sino imperfección, debilidad en la potencia. La posibilidad que tenemos de obrar el mal no es una realidad ó un poder positivo en nosotros, sino una consecuencia de la debi-

lidad de nuestra libertad, de su limitación é imperfección, de la misma manera que las limitaciones que la materia pone á las habilidades del artista no son en ella un poder, sino por el contrario, negaciones de realidad, imperfecciones, ya se trate de extensión, ya de coexistencia en sus moléculas, ya de grosería en su división posible.

Dice Santo Tomás: «el poder pecar no es de esencia de nuestra libertad, sino defecto de la misma libertad... Por esto se dice que el querer ó el elegir el mal ni es la libertad ni parte de la libertad, aunque es como un signo de la existencia de la libertad»; así, que en realidad, si encontramos un ser que, dada su naturaleza infinita y entendimiento infinito conoce y quiere en conformidad á este conocimiento, no obstante que no pueda pecar, sin embargo, no por esto deja de ser libre, puesto que libremente ama el bien particular, aun cuando conociendo, como conoce, el bien absoluto, ame por necesidad de su naturaleza á éste, esto es, con determinación libre sigue la inclinación de su naturaleza. Así, pues, realmente, la libertad consiste en la *elección* de los medios *deliberados* ó conocidos, como más adecuados para conseguir el *fin* á que por razón de *naturaleza* se inclina la voluntad.

De suerte, que si encerrásemos en una fórmula breve cuanto se refiere á lo característico de la libertad, tendríamos que ésta consiste propiamente en *el principio interno ó facultad por virtud de la cual el ser que la posee obra deliberadamente, conociendo el fin porque obra y eligiendo los medios conducentes al dicho fin.* Así, pues, tienen razón los que afirman que, no obstante ser un acto voluntario el amar el bien espontáneamente, no es libre, sino cuando va precedido ese acto del conocimiento reflejo y puesto el acto por determinación propia.

X. **Fundamento de la libertad humana.**—Conclúyese, por tanto, que el verdadero fundamento de la libertad humana está en nuestra naturaleza racional, es decir, en lo que tiene el hombre de espiritual, y no en lo que tiene de animalidad. En efecto; si es un hecho de conciencia que hay imposibilidad de elegir, de determinarse entre varios, sin conocimiento de los términos entre quienes se elige ó determina, también lo es que tengamos conocimiento de la verdad absoluta, del bien infinito, de la belleza infinita, sin libertad para ejecutar los actos que

conduzcan á la posesión de esa verdad, belleza y bien, ya que propendemos por impulso irresistible de la voluntad natural.

Moralmente, también es absurdo suponer la existencia de las facultades superiores del entendimiento y la ausencia de la libertad de esa naturaleza racional, pues sería otro suplicio de Tántalo el que padecería el hombre sometido al tormento de arder perpetuamente en deseos de posesión de los bienes que conoce y á que tiende por inclinación natural, verlos por sus facultades cognoscitivas, estar casi tocándolos, pero sin poder alcanzarlos por sus obras, por sus méritos, y á los cuales únicamente se puede hacer acreedor siendo libre.

XI. **¿Existe la libertad? ¿El hombre es libre?**—Los *fatalistas* y los desnaturalizadores de la libertad contestarán, ó negándola en absoluto ó dándole tales caracteres que lejos de afirmarla la destruyen, chocando unos y otros con el *consentimiento común*, la *experiencia interna* y la *razón* que de consuno afirman y prueban hasta la evidencia su existencia.

La existencia de la libertad humana no sólo es una consecuencia de la naturaleza racional del hombre, como acabamos de ver, si que además el consentimiento del género humano ha reconocido y sigue reconociendo su existencia, puesto que ha creído constantemente que el hombre es dueño de sus actos, que esta libertad es el carácter más principal y aparente de su distinción radical y alta gerarquía ó superioridad sobre las bestias y demás seres de la creación que le rodean. Todos los hombres de todos los países y condiciones, están íntimamente convencidos de la existencia de la libertad humana, ó por lo menos, si teóricamente la niegan prácticamente la admiten, puesto que es universal el uso que se ha hecho y hace de las recompensas para ciertos actos, de los premios y gracias para el que según las creencias de cada pueblo cumplió y aun hizo más de su deber, y de los castigos para evitar ciertos otros actos. ¿Las leyes positivas, qué son sino un reconocimiento general de la existencia de la libertad humana por todos los pueblos? En efecto; podemos decir, parafraseando á San Agustín, que la libertad humana es pregonada por los pastores en las montañas, por los actores en los teatros, por los ignorantes en los corrillos, por los doctos en academias y bibliotecas, por los maestros en sus escuelas y por el género humano en todos los puntos del globo donde pone su planta.

La experiencia interna ó individual afirma igualmente la existencia de la libertad humana, y ¿cómo no ha de ser así, si el testimonio interno consciente individual es el que nos da la evidencia de que los actos que ejecutamos deliberadamente, los ejecutamos nosotros porque queremos, sin que ningún poder extrínseco ni intrínseco, fuera de la libertad, nos fuerce á ello? Si yo, que ahora hablo quiero seguir hablando, sigo hablando, si quiero dejar de hablar, dejo de hablar, ¿y todo por qué?, por determinación propia y exclusiva de mi voluntad, sin que nadie ni nada me obligue á ello; podrán, sí, ponerse á mis labios mordazas, pero yo seguiré ó no hablando mentalmente, seguiré en mi determinación allí donde no hace falta ni lengua ni aire que se agite para transmitir el sonido, allí donde no puede llegar la fuerza de ninguna clase de tiranías.

En vano se esfuerza y aguza sus sofismas la lepra del pensamiento, ora se cobije bajo el *determinismo*, ora bajo el positivismo ó materialismo, sus argucias se estrellarán siempre ante esta evidencia con que el testimonio de la conciencia dice á cada individuo que estos actos proceden de su libre voluntad.

Esta experiencia interna ó conciencia individual, nos prueba de tres maneras la existencia de la libertad individual: 1.º, *antes* que nos determinemos á obrar; 2.º, en el *instante mismo* de nuestra determinación, y 3.º, *después* de obrar. Antes, porque para determinarnos á ejecutar ó no un acto, nos aconsejamos con nosotros mismos, es decir, deliberamos, y cuando ya nos hemos aconsejado y visto todos los motivos en pro y en contra, conocemos que existe en nosotros el poder de decidirnos en un sentido ó en otro *(video meliora, proboque)*. En el instante mismo de determinarse, porque el sentido íntimo nos dice con la misma evidencia que tenemos poder para determinarnos en un sentido distinto al en que lo hacemos, para querer otra cosa que la que queremos*(et deteriora sequor)*. Después, por último, porque luego que hemos hecho algo experimentamos cierta satisfacción ó cierto remordimiento, fenómenos psíquicos que no se explican de ningún modo en un ser que carece de libertad; porque *¿cómo* sentir remordimiento por haber puesto un acto que no hemos puesto, sino fatalmente ó con necesidad intrínseca ó extrínseca?

Si no fuesen suficientes las pruebas que el consentimiento común y la conciencia nos han suministrado, aún tenemos para

reforzarlas el dictado de la razón, que nos dice que las causas *necesarias* en igualdad de circunstancias producen los mismos efectos y que en toda ocasión obran con toda la energía de que son capaces. Mas he aquí que la experiencia nos dice que nuestro principio vital nunca en las mismas circunstancias pone el mismo acto, pues casi siempre toma determinaciones diferentes, y casi nunca pone en ejercicio su actividad con la misma intensidad; luego dedúcese, racionalmente pensando, que el espíritu humano no es causa necesaria de los actos que llamamos suyos, sino causa libre. Recuérdese, como prueba de la anterior afirmación, el dicho tan frecuente: «¡si las cosas se hicieran dos veces no me pasaría lo que me está pasando!» Creemos más que suficientemente probada la realidad de la libertad humana con los argumentos que directamente hemos dado, tomándolos del consentimiento común, conciencia y razón; pero para los descontentadizos aún podemos sacar otros *ad absurdum*, de las contradicciones que resultarían de no existir la libertad del alma. En efecto, si negamos la libertad nos ponemos en contradicción con el *orden social*, en razón á que si el hombre no es libre, la sociedad civil no tiene ningún fundamento, dado que ésta descansa sobre leyes que crean una obligación real, y como la negación de la libertad quita á las leyes su carácter obligatorio, porque haría toda la legislación opuesta á la razón y á la justicia, pues sin libertad, no cabe distinguir entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto, la sociedad civil se quedaría sin base.

Si negamos la libertad nos ponemos en contradicción con el *orden moral;* porque desapareciendo toda distinción entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto, entre la virtud y el vicio, ¿á qué queda reducida la moral? Si no hubiera libertad ¿cómo explicar la vida humana, cómo esas recompensas del honor público y deshonra pública, cómo el mérito y el demérito? Que más, ¿sin libertad, cómo explicar los males de la vida presente?

Si negamos la libertad, nos ponemos en contradicción con las ideas *fundamentales* de la *razón*, porque ésta no podría explicarse la presencia, mejor, la existencia en el seno de la sociedad humana de las *ideas* de *deber*, *derecho* y de los juicios y sentimientos por antonomasia humanos que tienen su fundamento en estas dos ideas, y por objeto la virtud y el vicio, el mérito y el demérito, el heroísmo y la cobardía, la recompensa y el cas-

tigo, los elogios y las censuras. ¿Por qué duda, medita y determina el hombre? ¿Qué significan las palabras querer y no querer?

La libertad existe, no hay derecho que pueda abolir enteramente el hecho; esos juicios, esas palabras y otras muchas, son signos de un solo concepto, modalidades de una sola idea real. La libertad es una realidad que aparece positivamente en la idea y que nadie puede negar sin contradecirse.

Deber nuestro es, pues, examinar á la luz de la razón, siquiera brevemente, esos juicios contrarios á la liberdad, ya que nosotros hemos afirmado su existencia.

XII. **Teorías que niegan la libertad humana.**—A los detractores de la libertad podemos considerarlos agrupados en dos grandes tendencias; la una que rechaza toda libertad, la otra que desnaturaliza su noción exagerándola. A los filósofos que militan en la primera, háseles dado el nombre común de *fatalistas,* porque enseñan que el hombre obra siempre bajo el imperio de la necesidad, hado, acaso ó destino *(fatum)* ó de la fortuna, ya proceda esta necesidad de la misma naturaleza humana, ya, como piensan algunos, de las leyes que regulan las relaciones de la criatura con el Creador. A los que militan en el segundo gran grupo, háseles llamado *liberalistas* (1), porque han desnaturalizado la verdadera libertad humana, hasta el punto que queriendo sacarla de su esfera propia, exageran de tal modo, que de lo que quisieron hacer un nuevo ídolo hicieron un repugnante error.

Del fatalismo surgen dos errores, uno el *fatalismo teológico,* otro el *fatalismo psicológico,* ó sea lo que respectivamente se ha llamado en las escuelas, *fatalismo* y *determinismo.* Del liberalismo sólo se deduce la *independencia absoluta de la libertad,* que por su relatividad, no puede menos de ser un contrasentido que choca con el consentimiento común. He aquí, pues, que el fatalismo, el determinismo y la independencia de la libertad, son las cuestiones de que aquí tenemos que ocuparnos.

XIII. **Exposición de la doctrina fatalista.**—El fatalismo es el sistema filosófico que niega la libertad humana, enseñando que los actos todos que realiza el hombre, aun cuando sean los del orden moral, son el resultado de la necesidad, destino ó

(1) Donadíu. Curs. Met. 3.ª edición, tom. II, pág. 266.

hado, á la manera que lo son, sin género alguno de duda, los del orden físico.

El *fatalismo* es doctrina de todos los tiempos; así, la vemos en la *antigüedad*, constituyendo el fondo común de las religiones y sistemas filosóficos, presentando en cada pueblo un matiz particular, esa necesidad, con que según este sistema, pone el hombre sus actos morales. Así, en Grecia es el destino, el ciego poder, el que encadena lo mismo las acciones de las divinidades que de los hombres, bajo el yugo de la necesidad inexorable, el que realiza todas las operaciones humanas; ejemplos de esto los podemos encontrar á millares en sus poetas, historiadores y filósofos.

En las modernas edades, el fatalismo aparece, no obstante el adelanto de la filosofía al hacerse refleja, y el progreso grandísimo introducido por la predicación del cristianismo, enemigo de todo fatalismo y defensor de la libertad humana; prueba patente son las doctrinas luteranas (1), calvinistas y jansenistas; las de Tomás Hobbes, que reduce la voluntad al simple deseo; las de Spinoza, para el que todas las causas obran necesariamente; las de Hume, que reduce las causas á sucesión fatal de fenómenos; las de Bayle, que no se limita á negar la existencia de la libertad, sino que principalmente escéptico, niega toda realidad creada; las de Stuart Mill, que nos dice en su filosofía de Hamilton, que la conciencia de la libertad es imposible, porque sólo juzga de los fenómenos actuales y no de los posibles y futuros; y ¿á qué seguir citando nombres?, materialistas y positivistas se inclinan al fatalismo; panteístas y panenteístas, aun cuando afirmen lo contrario, lógicamente incurren en la negación de la libertad humana, porque negando la substancialidad é individualidad humana, se niega la personalidad y con ella su libertad; armónicos, leibnizianos y ocasionalistas, llevan el fatalismo como lastre de sus doctrinas, aun cuando ellos ostensiblemente no nieguen la libertad humana.

De los muchos argumentos presentados por los defensores del fatalismo, sólo expondremos los de la *presciencia divina* y el del *dominio divino*, que los autores de los modernos tiempos

(1) Para Lutero, la libertad es una novedad introducida por Satanás, una ilusión. Herzen. Phipsiologie generale. París, 1863, pág. 172.

han sistematizado y presentado como armas, con las cuales se creían invencibles en sus trincheras.

El hombre, dicen los fatalistas, presentando el primer argumento, no puede menos de obrar lo que Dios ha previsto desde la eternidad; pero Dios es omniesciente, por consiguiente, conoce todas las acciones de los hombres desde la eternidad; luego el hombre no puede menos de obrar lo que Dios ha previsto desde su eternidad, á no ser que admitamos el absurdo de que Dios se engaña: consecuencia, el hombre no es libre en sus actos.

Dios, dicen los fatalistas en el segundo argumento, se ha propuesto un plan ó fin al realizar la creación en conformidad á su infinita sabiduría é infinito poder, plan en consecuencia invariable; ahora bien: si admitimos la libertad humana, ésta no sería invariable, pues la tal libertad lo contrariaría, pero como este plan es divino, claro está que la libertad humana es la que no puede existir.

XIV. **Falsedad del fatalismo.**—Dejando á un lado las groseras teorías del *hado*, *fortuna* y *destino*, que los antiguos creían dirigían al hombre en la vida, y atendiendo á los argumentos sistematizados expuestos, tenemos: primero, que Dios efectivamente prevé todas las acciones de los hombres, no ya las que ejecuta como ser racional y moral, si que también las que ejecuta como ser sensible y vegetativo, y aun sus movimientos puramente mecánicos, como prevé el movimiento de la hoja de la planta y del átamo en sus secretas simpatías; pero prevé las acciones humanas sin quitar al hombre su libertad de obrar en cuanto ser racional y moral; y ¿por qué esto?: Porque dicha previsión no impone al hombre ninguna necesidad, como el hombre de ciencia no se la impone á los elementos cuando desde su observatorio prevé el ciclón. Dios ve desde su eternidad, racionalmente pensando, los actos que pondrán las causas libres y con la libertad que los han de poner, porque es fuera del tiempo y acto puro, y para Él no hay antes ni después, sino presente y puro; mas los actos humanos no son realizados de este ó del otro modo, porque hayan sido previstos por Dios. Dios es omniesciente ó infinitamente sabio en acto puro, y como tal ve nuestro pasado, presente y futuro en su presente tal y como ha sido, es y será; luego lejos de imponernos el obrar fatal, desde su eternidad, ve los actos

porque así los haremos con determinación libre, y no porque El haya determinado que hayan de hacerse de este ó el otro modo y en este ó en el otro tiempo.

Segundo, que no podemos admitir la consecuencia del argumento del *dominio divino*, porque da por probado que la libertad humana contradice al plan divino y tenemos argumentos sólidos para probar lo contrario. En fecto; Dios es de razón decir que tuvo su plan al crear el mundo y que éste debía realizarse; pero siendo también un hecho innegable que existe la libertad humana, es de razón también decir que entró dentro de ese plan engrandeciendo con ella al hombre y distinguiéndole de todos los seres inferiores. Ahora, como el hombre, abusando de la libertad que le fué concedida para dirigirse á su bien, puede contrariar la voluntad divina transitoriamente, el plan definitivo de Dios, el de la justicia, debía ser superior á todos los alcances de la criatura libre, y por eso en ese plan reina la justicia y el hombre recibe muchas veces en vida el merecido castigo, sin destruir su libertad que por su esencia está ordenada al plan divino y no en modo alguno á contrariarlo, por eso su fin natural es tender al bien y rechazar el mal.

XV. **El determinismo.**—El fatalismo hemos visto que se reduce á decir que el hombre está sujeto á obrar por extraño impulso, esto es, á consignar que la necesidad con que obra el hombre es extrínseca, viniendo de un Dios personal en el cristianismo y del destino, hado, fortuna y acaso en las religiones gentílicas. El *determinismo* niega la libertad humana por opuesto motivo, esto es, por considerar que se ejerce la voluntad humana siempre y en todo caso sujeta á la tiranía de fuerzas interiores que obran sobre la misma; así, pues, según este sistema, el hombre no es libre, porque está determinado, movido en sus actos por una necesidad interior que le priva de toda suerte de elección ó *determinación* libre. Agrega esta doctrina, que esta influencia ó fuerza necesaria, procede; ó bien de las pasiones, ó bien de los motivos que le ofrece el entendimiento, ya por último, de las energías físicas; más claro, esta necesidad en el obrar de la voluntad es debida, según unos, á la sensibilidad y al entendimiento, y según otros, á la energía vital.

XVI. **Argumentos en defensa del determinismo y su crítica.**—He aquí los argumentos que presentan sus defensores:

1.° *Argumento sacado de las pasiones ó motivos sensibles.*—Los que dicen que todos los actos humanos son debidos á las pasiones, enseñan que el hombre se halla fatalmente determinado al bien ó al mal por las condiciones mismas de su naturaleza; así, pues, si ha nacido con pasiones generosas, será virtuoso; si con pasiones perversas será vicioso, malo; carece, por lo tanto, el hombre, de libertad.

Esta objeción se desvanece teniendo en cuenta que si es muy cierto que la sensibilidad, con sus apetitos, ejerce poderosa influencia en los actos del hombre, no le quita, sin embargo, su libertad, quedando dueño siempre de sí mismo y de sus acciones, como comprueban de consuno conciencia, razón y consentimiento común, siendo libre de dominar las pasiones ó de dejarse dominar por ellas. El mismo Gall, y otros frenólogos con él, no obstante afirmar que las determinaciones que llamamos del alma proceden del cerebro, afirman que los órganos cerebrales inclinan, mas no fuerzan al alma; que son estas inclinaciones tendencias realmente atractivas, pero no tales que no puedan ser vencidas y sojuzgadas. En verdad, siempre que haya lucidez racional, si hay energía volitiva, la pasión puede ser vencida por violenta que sea y dar lugar á los actos heroicos; pero si la pasión no sólo es violentísima, si que además domina á la razón y todo se ve del lado de la pasión, entonces la pasión arrastra á la voluntad, como sucede acaso á los criminales de oficio; sin embargo, aun en esos hechos seguimos viendo la libertad, de la cual los mismos criminales proclaman pueden abusar.

Es erróneo, pues, este argumento, que sirve, por desgracia, á muchos padres para excusarse de su negligencia ó descuido en la educación de la voluntad de sus hijos, dándose por satisfechos con decir: «Son cosas hijas de su carácter, mejor educación que le he dado no le puede dar nadie, pero es naturalmente malo». Horrible blasfemia contra el ser. El ser en cuanto ser es bueno, pero nos han sido dadas facultades para obrar, y una libre que las dirija á todas; luego á esa es á la que hay que educar para que las dirija á todas y á sí misma con arreglo á su ley respectiva y que no deje que imperen las pasiones sino la razón que debe ser el faro que nos guíe.

2.° *Argumento sacado de los motivos intelectuales.*—La voluntad humana carece de libertad—dicen los deterministas pro-

piamente dichos—porque está siempre influída por los motivos que le presenta la inteligencia. La voluntad no obra jamás sin motivo sugerido por la inteligencia. La voluntad se mueve insensiblemente hacia donde la inclinan los motivos intelectuales, aconteciendo que cuando éstos son distintos y diversos, sigue siempre el más fuerte, del mismo modo que la balanza se inclina hacia el platillo que más pesa.

En esta objeción, á vuelta de verdades se da un argumento por demás capcioso que cualquiera destruye por pocos que sean sus conocimientos. En efecto; que la voluntad no se mueve sin un motivo racional, ya lo hemos consignado nosotros y recordado á propósito los axiomas siguientes: *ignoti nulla cupido* y *nihil volitum quin precognitum*, pues no admitimos indiferencia en el obrar reflejo, ó sea que el hombre obre sin motivo alguno; pero ¿de aquí se deduce que el hombre no es libre? No, en modo alguno: 1.°, porque la causa de la determinación no es el motivo racional que la precede, y sí únicamente una condición *sine qua non*. El motivo ó motivos indican, sí, el camino ó caminos que se pueden seguir; pero por más que estos caminos se presenten sembrados de rosas, no se caminará por uno ú otro de ellos sin que la voluntad se determine por su propio impulso; 2.°, porque no es verdad que haga lo que el fiel de la balanza, pues puede sustituir unos motivos por otros y, según enseña la experiencia, inclinarse ó determinarse hacia el menos fuerte, hacia el que menos pesa, y 3.°, porque aun tratándose del último *juicio práctico de la razón*, ó sea del motivo más fuerte y *decisivo*, nunca mueve á la voluntad necesariamente, sino que ella misma, por propio impulso, realiza libremente y *materialmente* el acto que está conforme con su naturaleza, porque hallando el bien apetecido, lo realiza, no haciendo lo contrario, que contradeciría su naturaleza, lo que repugna. De modo, que la voluntad es movida por el entendimiento *específicamente* ó *formalmente*, pero no *materialmente;* lo mismo hace la voluntad con la inteligencia, la mueve formalmente.

3.° El argumento principal de los deterministas, materialistas y positivistas modernos, lo sacan de una de las conquistas más notables de la ciencia en nuestro siglo, de la ley de conservación de la energía, la cual es formulada por Balfour Stewart en su obra *La conservation de l'energie*, del siguiente modo: «Todo

sistema sometido exclusivamente á la mutua influencia de sus elementos, conserva invariablemente la suma total de sus energías: *fuerza viva, trabajo mecánico, modificaciones térmicas ó eléctricas y disposición de sus diferentes puntos*, cualquiera que sea el tiempo considerado; de tal manera, que si disminuye la la cantidad de energía en una de las cuatro formas indicadas, aumentará exactamente en la misma cantidad la de las otras tres». Esta ley, dicen los deterministas, demostrada matemáticamente, es incompatible con la *acción* libre del hombre que supone en él la facultad maravillosa de crear fuerzas y movimientos que antes no existían en el sistema universal, y que lógicamente pensando desde el momento en que apareciesen desconcertarían su equilibrio, porque aumentaba la suma total de su energía, lo cual es imposible. En efecto—continúan,—todas las manifestaciones de la actividad humana se verifican por medio de movimientos: el gesto, es un movimiento muscular; la palabra, es un movimiento de los órganos bocales para hacer vibrar el aire, y la mirada misma, con las ondulaciones etéreas transmite de unos ojos á otros las expresiones del amor y odio, de la piedad y de la cólera.

Además, el pensamiento y la voluntad, que no son comunicables sino por medio de movimientos, no pueden interiormente funcionar sin estar íntimamente relacionados con los fenómenos cerebrales, fenómenos que son también movimientos; por donde se ve que la condición de todos los actos humanos es el movimiento. Ahora bien: el hombre forma parte del sistema universal, como el mayor de los astros y el más diminuto de los átomos; todas sus modificaciones no son otra cosa que la transformación, en cantidad igual, de las fuerzas que recibe, de los alimentos con que se nutre, del aire que respira y del sol que le calienta; no puede dar sino lo que ha recibido; es tan incapaz de crear un movimiento, como lo es de crear un átomo; si levanta un brazo, no hace otra cosa que transformar en movimiento la energía acumulada, y como en un sistema de cuerpos que se mueven todo está determinado por las leyes invariables de la Mecánica, determinados están del mismo modo todos los actos del hombre (1).

El más ligero análisis del argumento que dejamos consigna-

(1) E. Naville, La Physique moderne; París 1880, pág. 220 y siguientes.

do, nos da á conocer que en él se confunden lastimosamente las leyes mecánicas con las fisiológicas y con las vitales haciéndolas depender á todas de las mecánicas, cosa á que no autoriza ciertamente la misma Mecánica; la voluntad libre es una fuerza que corresponde al principio vital racional, y claro es que nada tienen que ver con ella las leyes dinámicas, tanto más, cuanto que, como probaremos en su lugar oportuno, el principio vital racional es espiritual, y los principios dinámicos sólo pueden en buena Lógica aplicarse á la materia. ¿Cuándo ni cómo ha fijado, determinado, ni aun siquiera observado la Mecánica las fuerzas de los principios vitales? ¿De dónde sacan, pues, estos positivistas y materialistas las semejanzas entre los principios mecánicos, fisiológicos y espirituales? ¿Cómo han determinado por tanto las leyes de las energías vitales?

Por otro lado, ¿qué inconveniente hay en que las energías dinámicas del hombre en cuanto cuerpo se conserven, no aumenten ni disminuyen en rigor aun cuando se transformen, por ejemplo, de fuerzas vivas en modificaciones térmicas? ¿Acaso esto quiere decir que la voluntad sea la determinante ó directora de las mismas en muchos actos del hombre? No; luego en dónde está la incompatibilidad de la ley de conservación de la energía con la libertad del hombre. Demás de esto, la ley de la conservación de la energía ha sido demostrada sólo en un orden abstracto y en un sistema que se supone cerrado y compuesto de elementos que también se suponen inertes, como dice Babier, dejando intacta la cuestión de saber si el mundo real es un sistema cerrado y los seres vivientes motores inertes; ha comprobado la mecánica racional esa ley en los dominios de la Física y de la Química y en cuerpos á quienes nadie ha soñado en atribuirles libertad. Hasta hoy, realmente no hay medio alguno de probar que la voluntad no es creadora de ciertos movimientos y de ejercitar la energía, por lo menos en grados desconocidos.

Es evidente que la energía acumulada en la caldera de una máquina de vapor se aplica al trabajo mecánico á voluntad del maquinista y haciendo también á voluntad que su movimiento sea en un sentido ó en otro; también lo es que la energía lumínica que produce un dinamo la aprovechamos en tiempos diferentes y á voluntad, sin que por eso se quebranten las leyes del universo ni haya cataclismos universales.

Por último, ¿está probado que la energía transformada en calor no sufra pérdida alguna? Cuando esto se pueda probar de un modo absoluto, también será verdad absoluta la ley de la conservación de la *energía mecánica;* mientras tanto y por lo que nos dicen razón, conciencia y consentimiento común, tanto le fatalismo como el dinamismo son errores filosóficos que no tienen fundamento alguno real en que apoyarse. La piedra y demás seres inorgánicos, contra lo que afirma Bayle, aun cuando tuviesen conciencia jamás se creerían libres por el hecho de tener conciencia, como el hombre no se considera libre en los actos que no realiza con libertad, no obstante que es consciente verbigracia: cuando obra impelido por el temor, y en general con necesidad externa.

XVII. **Doctrina de los liberalistas y su crítica.**—Los liberalistas cometen el error de hacer un derecho absoluto de lo que no es más que una potencia ó propiedad en el ser racional, limitada como es la naturaleza humana misma, y aún más que ésta, puesto que mientras aquélla es la parte sujeta á un todo, ésta es un todo.

La doctrina liberalista es inadmisible en buena lógica, porque exagera el verdadero carácter de la libertad humana, sobre todo, cuando la aplica al orden político; pues si bien es cierto que el hombre tiene poder para realizar el bien y el mal, no tiene derecho á realizar este último, sino el deber de evitarlo. ¿Por qué?, porque toda potencia tiene su fin, y mientras no lo realiza está en débito con él; ahora bien: el fin de la voluntad es el bien, luego debe tender al bien y cuando así no lo haga no cumple con su deber.

CAPITULO XIII

El hábito

I. **Teoría de los escolásticos acerca del hábito.**—En los actos humanos, considerados con relación á la voluntad, no sólo distingue el análisis actos libres y espontáneos, si que también otros que, empezando por ser libres, acaban por hacerse espontáneamente en fuerza de la repetición ó de la costumbre, y

cuyo nombre es el de *habituales;* pero estos actos no son propios de la voluntad sola, sino que también se pueden decir de las demás facultades anímicas. Mas se me preguntará: ¿Qué es el hábito? El hábito ha sido considerado por los escolásticos como una «cualidad permanente y propia de la facultad intelectual que la inclina á obrar bien ó mal», y agregan que el hábito se distingue del *acto* habitual porque éste es fugaz, mientras aquél es cualidad permanente; que también se diferencia de la potencia con que se realiza el acto, puesto que ésta sólo dice relación al acto, en tanto que el hábito dice relación al acto en cuanto bueno ó malo, y á la misma potencia en cuanto á su mayor ó menor inclinación.

II. **Opinión más acertada sobre qué sea el hábito.**— El hábito es para nosotros, si lo consideramos en su naturaleza intrínseca, algo vago y obscuro no muy fácil de definir; esto no obstante, la experiencia y la razón, fijándose en sus resultados, nos dirán que hay motivos para afirmar ser *cierta cualidad estable apropiable á las facultades humanas, que empieza por algo que es accidental en nuestra existencia, y acaba por darnos una disposición especial para obrar y perfeccionar la operación de nuestras facultades, siendo adquirida por la repetición de unos mismos actos.*

El hábito no es una nueva facultad, ni mucho menos el instinto, como se ha creído por algunos autores, porque éste es una fuerza connatural y ciega que tiende á la conservación del individuo, y sobre todo de la especie, fuerza común al hombre y al bruto; no es exclusivo de las facultades intelectuales, puesto que la experiencia íntima nos demuestra que puede afectar á todas nuestras facultades; no es una inclinación al bien ó al mal, como erróneamente se dice por los escolásticos, porque la bondad y malicia de los actos sólo depende de la intención con que se llevan á cabo; no es ni aun siquiera una fuerza permanente; es, sí, una mayor *disposición ó facilidad en el ejercicio de las potencias, adquirida voluntariamente,* hasta el punto de haberse dicho de él que llega á formar una segunda naturaleza en ocasiones. En efecto; no de otra manera se explica que el bebedor de cerveza paladee como cosa grata esa bebida resultado de la cebada fermentada, ni que haya quien encuentre placer bebiendo ron, ni quien tome aceite de hígado de bacalao con más fruición

que si fuese suave leche. ¿Y cómo, sino por él, nos explicaríamos la agilidad de manos del prestidigitador, la habilidad del chino en los objetos de bisutería, la movilidad del semblante en el cómico y en el hipócrita, la asombrosa rapidez con que suma, resta, multiplica y divide el calculista, las admirables síntesis que de los hechos realizados nos presenta á cada paso el crítico de Historia, la posibilidad de que el filósofo vea con facilidad y prontitud las relaciones más abstrusas entre ideas al parecer inconciliables? Y si esto es el hábito en las potencias humanas de la vida sensible é intelectual, ¿qué no será en la vida moral ó volitiva? El hábito multiplica las energías volitivas; y si á la primera vez que se decide resiste á la tentación como dos, á la segunda resiste como cuatro, á la tercera como doce, y á la cuarta como cuarenta y ocho; por el contrario, el que hoy cede ante una consideración insignificante en un hecho que si bien no es bueno tampoco es abiertamente contrario á la justicia, mañana vuelve á ceder ante otro más claramente injusto, y poco á poco va ensanchando la *manga* hasta concluir por tener *conciencia de goma elástica.*

III. **División del hábito.**—En consideración á lo que es para nosotros el hábito, lo dividimos en *intelectual, moral, sensible* y *físico* ó *corporal*, porque aun cuando realmente las potencias que tienen necesidad de hábito y que realmente lo poseen son la inteligencia y la voluntad, sin embargo, como éstas pueden obrar sobre las potencias sensitivas y locomotrices, de ahí las clases de hábitos que hemos distinguido, puesto que en verdad, como demuestra la experiencia, la inteligencia, la voluntad, la sensibilidad y los movimientos físicos y reflejos son modificados por el hábito. Los hábitos intelectuales son los que perfeccionan á la potencia inteligible, haciéndola más apta y fácil para cierta especie de conocimientos que para otros; así vemos que el matemático alcanza, por la costumbre, cierta destreza y habilidad en los cálculos numéricos, que le hace conocer sin trabajo y rapidez lo que en este orden de conocimientos costaría labor larga y penosa á otros hombres por inteligentes que fuesen, al metafísico le es sumamente claro é inteligible el discurrir y pensar con ideas abstractas y generalizadas, llegando á pensar muchas veces sin necesidad del acompañamiento representativo de la imaginación.

Los hábitos *morales* son los que dan energía á la voluntad

contra las tendencias pasionales por violentas que sean, los que dan á la voluntad la fuerza suficiente para estar indiferente en presencia del hecho deliberativo, para luego determinarse libremente hacia el acto, facilitándole la práctica de la virtud y haciéndole llevaderos los desengaños, las rudas batallas que tiene que librar el que en esta sociedad ha de obrar la justicia y el bien. Los hábitos *sensibles* son los que perfeccionan y disponen á la potencia sensible para el ejercicio y misión propia de cada sentido; así vemos que el cazador ve á largas distancias, el marino mide, sin necesidad de aparatos, millas en el horizonte que se descubre en los Océanos, el relojero ve las diminutas piezas de un reloj y los dientes de sus ruedas, y en cambio no ve otros objetos mayores cuando se trata de largas distancias. Recuérdese la frase, «tiene educado el oído», «tiene educado el olfato y sobre todo el gusto». ¿Qué acontece con el ciego que conoce la moneda al tacto, sino que tiene educado el sentido para este orden de sensaciones?

El placer sensible continuo, es verdad que engendra la saciedad y promueve el disgusto; pero también es cierto, que cuando el placer es experimentado á intervalos, el hábito ó la repetición lo hace más vivo y lo fortifica con el tiempo. Por último, los hábitos físicos ó corporales disponen, dan facilidad á los órganos corporales, agilidad á los miembros del cuerpo para realizar sus movimientos convenientes y precisos; así vemos que para tocar la guitarra y el piano, no sólo se necesita saber solfa y pulsar las teclas, sino tener habituados los dedos para pulsar las teclas y las cuerdas. Hasta en las funciones puramente vegetativas, el hábito ejerce transformaciones sorprendentes; así vemos que el uso de ciertos productos, por primera vez, por muy cortas que sean las dosis en que se apliquen, producen efectos anestésicos; pero cuando se va repitiendo una y otra vez con cierta normalidad, se llegan á tomar cantidades de consideración relativa, sin que produzcan efecto alguno; tal sucede con el opio y el arsénico, sobre todo con el primero, que es fumado por los chinos con fruición indecible.

Los escolásticos, en consonancia á la explicación que dan del hábito, lo dividen en *natural*, *infuso* y *adquirido*, entendiendo por hábito natural, aquel que ha sido dado por Dios en el orden natural; infuso, el que ha sido dado por Dios en el orden sobre-

natural, y hábito adquirido, el que se llega á conseguir por la repetición de nuestros propios esfuerzos en un sentido dado.

IV. **Influencia del hábito sobre las facultades anímicas.**—Basta la enumeración y descripción que hemos hecho de los hábitos para comprender cuán grande es la influencia que tienen los hábitos sobre las facultades de nuestro principio vital, llegando hasta el caso de que amortigüe en la sensible la parte afectiva y perfeccione la parte perceptiva ó cognoscitiva sensible; así, el médico, cuando termina su carrera, ya no se afecta ante la auptosia de los cadáveres ni ante las amputaciones de órganos humanos de seres vivos, y sin embargo, para los que no están habituados, la presencia de los cadáveres y de las operaciones quirúrgicas, siquiera se trate de personas completamente desconocidas, es un motivo de tristeza, dolor y sufrimiento.

¿Pero cómo se compagina el hábito con la libertad humana, pues ésta tiende siempre á convertir los actos libres en espontáneos? En efecto; aparece á primera vista, que el hábito tiende á contrarrestar la libertad, pero no hay tal; la repetición de unos mismos actos deliberados, lo que hace es adquirir una aptitud ó disposición para perfeccionar una obra, pero no quita la libertad y por consiguiente la responsabilidad, lo que hace es abreviar el juicio deliberativo que le antecede; por cuya razón, es mucho más grande y poderosa la influencia que ejerce el hábito en la vida humana, pues sin él no sería posible la perfección de las ciencias, dada la constancia y asiduidad con que necesitan que el hombre se dedique á ellas. Pero si es grande su influencia, debe tenerse mucho cuidado en fomentar únicamente aquellos hábitos que conducen á la verdad, bien, belleza y salud del cuerpo, procurando extirpar los que conducen al error, mal, fealdad ó destrucción del cuerpo; porque una vez arraigados, constituyen en el hombre una segunda naturaleza y es difícil desprenderse de ellos, causando casi siempre la muerte del cuerpo, en la vida humana, y la del alma para la felicidad futura.

SECCIÓN SEGUNDA

NATURALEZA DEL PRINCIPIO VITAL HUMANO

CAPITULO I

Atributos del principio vital humano

I. **Razón del plan.**—Hemos estudiado, con la detención que nos permitía la índole elemental de la obra, los órdenes de hechos vitales que realiza el hombre y las facultades, causa próxima de los mismos; pero como todas estas facultades nos las atribuímos como propias de un algo idéntico consigo mismo que hay en nosotros, que es principio de las mismas, llamado por esta razón principio vital humano ó racional, en cuanto de él decimos la racionalidad, y siendo así que nuestro objeto principal en la Psicología es conocer cuál sea la naturaleza del tal principio, y estando constituída la naturaleza de toda cosa por sus atributos esenciales, el método y plan que nos hemos propuesto exigen que investiguemos ahora cuáles sean los atributos esenciales de nuestro principio de vida, puesto que nada es más natural, á nuestro modo de conocer, que no pudiendo ver directamente las esencias de las cosas, y por consiguiente la de nuestro principio de vida, veamos primero sus propiedades permanentes, deducidas de las facultades analizadas, que siendo también propiedades de él nos han de ayudar á inducir cuáles sean ellas.

II. **Atributos del principio vital humano que vamos á estudiar aquí.**—Ahora bien: ¿cuáles son los atributos que va-

mos á examinar aquí? Los atributos de las cosas pueden ser, como ya sabemos por la Metafísica general, esenciales y accidentales, y los esenciales podemos subdividirlos en trascendentales y en específicos, esto es, en propiedades reales que se dan en las cosas y que siguen al ser y son unas con él, pudiendo decirse que no tienen más independencia de él que la que les da nuestro entendimiento para conocerlas mejor, y en propiedades realmente esenciales, que siendo unas con cada esencia nos dan los caracteres de ésta, y que no trascienden más allá de la especie. ¿De cuáles de estos atributos nos vamos á ocupar aquí? Desde luego se comprende que, tratándose de determinar la naturaleza de nuestro principio de vida, no puede ser de otros que de los llamados esencialmente característicos del mismo.

III. **¿Cuáles son los atributos esenciales del principio vital humano?**—La razón, atendiendo al testimonio de la conciencia y á las inducciones que de los datos de la misma y de la experiencia en general saca el entendimiento humano, nos dice que ese algo que en nosotros es idéntico y permanente y que se considera como principio de nuestra vida, y á que siempre se ha llamado alma humana, es *simple, uno* é *idéntico, substancial* y *activo, espiritual* é *inmortal;* por tanto, estos serán los atributos que en los capítulos sucesivos examinaremos, hasta llegar á conocerlos todos, y por consiguiente las propiedades que constituyen la naturaleza de nuestro principio de vida.

CAPITULO II

Simplicidad, unidad é identidad del principio vital humano

I. **Simplicidad del principio vital humano.**—El principio vital humano es simple en el sentido de que carece de partes físicas, así como también, en el de que no está compuesto ni de substancias ni de partes integrales; mas no es simple en el sentido de que sea puro acto, esto es, le conviene la simplicidad relativa, mas no la absoluta, pues es compuesto de potencia y acto.

II. **Cosas que hay que tener presentes para afirmar que el principio vital humano es simple con simplicidad relativa.**—Que el principio vital humano es simple con simplicidad relativa, se prueba fácilmente si tenemos en cuenta: 1.º, que de la naturaleza de los seres se juzga por la naturaleza de sus operaciones, puesto que es axiomático que el obrar sigue al ser *(operari sequitur esse)*, y 2.º, que el efecto no puede ser superior en naturaleza á la causa que le ha producido, á no ser que trastrocando el consentimiento común se admita la existencia de un efecto sin causa, porque en lo que fuera superior no sería causado.

III. **Demostración de la simplicidad del principio vital humano.**—Esto supuesto, he aquí las pruebas que, siguiendo á Santo Tomás y los últimos adelantos de la verdadera ciencia, tenemos para afirmar la simplicidad del principio que anima al hombre:

1.ª El ser viviente no conviene á cuerpo alguno en cuanto cuerpo, ó sea en cuanto extenso y compuesto de partes unas fuera de otras y continuas, puesto que si la vida correspondiese al cuerpo como tal cuerpo, todo cuerpo sería viviente y hasta principio de vida, por el hecho de ser cuerpo; luego el ser viviente ó principio de vida sólo conviene al cuerpo en cuanto es *tal especie de cuerpo*. Ahora bien: lo que es actualmente hombre, es tal por razón de algún principio que le perfecciona intrínsecamente, y que se manifiesta por los actos que hemos llamado vitales; luego este principio, que es al que llamamos vital, no es corpóreo, sino perficiente del cuerpo; luego en este sentido no es compuesto, como lo es el cuerpo.

2.ª Es verdad comprobada por la experiencia, que un cuerpo contiene á otro por medio de la conmensuración ó proporción de cantidad; de tal modo, que si un cuerpo, según toda su capacidad continente, contiene dentro de sí á otro cuerpo, según toda su extensión, las partes mayores ó menores del continente corresponderán á las partes mayores ó menores respectivas del cuerpo contenido. Es así, que nuestra inteligencia, facultad de nuestro principio vital, no contiene ni comprende á las cosas que conoce, según medida y continencia material, ni de ella se puede decir que la parte mayor conoce á la mayor del objeto y la menor á la menor del objeto, puesto que conoce, según todo

BIBLIOTECA CONVENTUAL

su ser y naturaleza, el todo y las partes de las cosas que conoce, sin poderse decir que á una parte mayor de nuestro entendimiento corresponde conocer este ó aquel objeto, esta ó aquella parte mayor ó menor de una cosa; luego ninguna substancia inteligente se puede decir que es cuerpo, que es extensa y por consiguiente compuesta; luego también por este lado el principio vital humano, á quien pertenece la inteligencia, es simple.

3.ª Que si la inteligencia es material su acción no podrá exceder ó superar al orden material, y por tanto no podrá conocer, sino los cuerpos; pero esto es manifiestamente falso porque la experiencia interna nos testifica que no sólo conocemos los cuerpos, si que también muchas veces las cosas que no son cuerpos, como la unidad é identidad del hombre y de los cuerpos mismos, y las relaciones que unos seres tienen con otros, y por consiguiente, tampoco debe serlo su principio; luego la substancia inteligente no es material.

4.ª Que si la substancia inteligente es material, debe ser ó *finita* ó *infinita;* pero nosotros hemos puesto de manifiesto en la Metafísica general que es absurdo un infinito corporal actual; luego en la hipótesis de que la substancia inteligente sea material debe ser finita; pero esto repugna igualmente porque en ningún ser material puede existir un poder infinito; y, sin embargo, la potencia de nuestra inteligencia puede decirse que es como infinita en el orden del entender, puesto que entiende *in infinitum*, aumentando siempre las especies de números, de figuras y de proporciones, y conoce lo universal que es virtualmente un infinito; luego la substancia inteligente no consta de partes físicas.

5.ª Que es imposible que dos cuerpos se contengan recíprocamente, según toda su extensión, porque es obvio que el continente ha de exceder en extensión al contenido; luego siendo un hecho que dos inteligencias se contienen y comprenden recíprocamente cuando se conocen, claro es que la substancia inteligente no es material ó corpórea.

6.ª Que es evidente que la acción de un cuerpo no puede tener como término de ella otra acción del mismo; y sin embargo, lo es que la acción de la substancia inteligente puede tener como término su propia acción, puesto que experimentamos que del mismo modo que la inteligencia puede conocer al objeto real, que es término

de su acción cognoscente, del mismo modo conoce su propia acción de conocer, hasta el punto de poder proceder *in infinitum* en este orden reflejo; luego la substancia inteligente no es corpórea, y por tanto no consta de partes físicas distintas.

7.ª Que si afirmásemos que la inteligencia era una cosa extensa, y que por consiguiente entendía por medio de contacto, resultaría que al entender, ó bien toda ella tendría contacto con la cosa conocida, ó bien conocería teniendo contacto alguna de sus partes con la cosa conocida; si admitimos lo primero, es inútil admitir la multitud de partes físicas, porque en este caso no son necesarias, siendo superfluo, por tanto, conceder extensión á la inteligencia; si admitimos lo segundo, ó esto se hace por varias partes de la inteligencia al mismo tiempo, ó por medio de una sola; si admitimos esto último, serán superfluas todas las demás; si la intelección se hace por el contacto sucesivo de varias partes sucederá que, ó por estas partes se entienden puntos matemáticos, ó verdaderas partes cuantitativas: si es lo primero, como los puntos matemáticos son infinitos en cualquier extensión que se les considere, no podrá verificarse el conocimiento, sino por una serie de contactos intelectuales infinitos, no pudiendo conocer, en último término, porque es imposible agotar un infinito; si se quiere que este contacto se verifique entre partes cuantitativas, también resultará la imposibilidad de conocer, porque siendo cierto, como lo es, que toda parte extensa se puede dividir en otra también extensa, la inteligencia, al conocer una cosa, conocería muchas veces la misma cosa; luego precisa concluir que el modo de contacto del entendimiento con la cosa conocida es indivisible, y que de ningún modo se puede decir de él que es extenso ni con relación á un objeto, ni con relación á varios. De suerte, pues, que la objeción de Locke es absurda, y prueba lo poco que este filósofo se fijó en el hecho del conocimiento; en efecto, éste dice: no se puede demostrar que el pensamiento repugne esencialmente á la materia, porque para esto sería necesario conocer completamente la esencia de ésta, (condición que precisamente se verifica en nosotros). Mas supongamos que no conocemos ninguna esencia, y por tanto tampoco la de la materia; pero ni él niega ni ningún filósofo que conozcamos sus propiedades; ahora bien: las propiedades que acompañan constantemente á lo que llamamos materia, repugnan

con las del pensamiento, según acabamos de ver; luego ya tenemos un motivo racional suficiente para afirmar, como lo hacemos, que el pensamiento y la materia extensa repugnan entre sí.

Ahora bien: el principio de la inteligencia es el principio vital humano, como veremos; y como no cabe que un efecto sea más perfecto que su causa en cuanto al orden de ser, el principio vital humano es una substancia simple, porque ni para conocer necesita estar unida á una substancia, ni es compuesta de partes físicas.

En efecto; si todo cuanto llevamos dicho, siguiendo á Santo Tomás, no fuese bastante, fijémonos en que el pensamiento, que es un acto de la inteligencia, ni es alto ni bajo, ni gordo ni flaco, que excluye toda extensión, y que es uno con simplicidad perfecta.

Lo mismo sucede con los actos libres, la determinación excluye toda idea de corporeidad y de composición y siendo más perfecto lo simple porque tiene más realidad, claro es que la causa de este pensamiento y voluntad no puede ser inferior ó compuesta, sino simple é inmaterial; luego nuestro principio vital excluye la composición de partes físicas ó integrales.

IV. **Unidad del principio vital humano.**—La unidad de un ser, es, como dijimos en la Metafísica general (tom. I, pág. 137), aquella primera realidad bajo la que le consideramos como indiviso é indistinto en sí, ó sea, que la unidad de un ser vale tanto como la indivisión del mismo en seres de la misma especie. La unidad, pues, del pricipio vital humano, es una consecuencia de su simplicidad física é *integral,* y de la doctrina de que es el principio de todas las operaciones vitales del hombre.

V. **Demostración de que el principio vital es uno en cada hombre.**—Que el principio vital humano es uno en cada hombre, se demuestra directamente por la *razón* y la *experiencia,* é indirectamente, por el absurdo que resultaría de admitir los dos sistemas opuestos, el *organicismo* y el *vitalismo.*

Por la razón, porque si existiera en el hombre algún principio vegetativo ó sensitivo, además del racional, y distinto realmente de éste, el hombre dejaría de ser una *naturaleza* específica y *una persona,* pues sería *un* animal, mas *un* vegetal, mas *un* hombre; lo que repugna, ciertamente, al consentimiento común. Y en verdad, si es notorio que de la unión del principio

sensible con el cuerpo organizado resulta la naturaleza específica de un animal, también lo sería que si además del principio racional existiera otro principio sensible, distinto realmente de él, habría en un solo hombre dos naturalezas específicas, ó sea dos substancias completas, específicas é independientes, cosas que repugnan á la razón y chocan con el común pensar, dado que niega la indivisión del ser hombre, esto es, su unidad trascendental.

Por otra parte, si admitimos en el hombre la existencia de un principio sensible y de otro racional distinto, tendremos que negar la personalidad humana, puesto que de la unión del principio sensible con el cuerpo resultará un animal, y de la unión del racional con el mismo cuerpo, un hombre; luego en el hombre existirían dos individuos ó supuestos específicamente distintos, esto es, habría una monstruosidad.

A Renán no se ocultaron, sin duda alguna, estos argumentos, cuando confiesa explícitamente que el alma es la primera de las realidades y la única completa, porque la materia es un compuesto múltiple, divisible y falto de unidad é identidad permanente (1).

La experiencia, por su parte, también nos testifica el hecho de que el principio vital humano es uno y no múltiple. En efecto; la conciencia nos dice que el principio de las operaciones vitales racionales, volitivas y sensitivas, es uno, puesto que ella las ve como nuestras y ella es una é idéntica consigo misma, y por ella nos reconocemos como sujetos de nuestros estados de conocimiento, volición y sentimiento. La misma observación interna nos revela que las facultades, voluntad é inteligencia, ejercen poderosa y real influencia sobre las facultades sensitivas, locomotrices y vegetativas, y este fenómeno no tendría explicación satisfactoria si la razón no viese en él una prueba de la *unidad* é identidad del principio vital humano, confirmándose tanto más en esta conclusión, cuanto que la experiencia le dice que á medida que aumenta la intensidad del ejercicio de unas facultades, disminuye la de las otras.

Es un hecho que la memoria y la conciencia dan datos á la razón para probar nuestra identidad personal en todos los mo-

(1) Essais de morale et de critique, pág. 63.

mentos de la vida, diciéndonos que hay algo permanente, uno y el mismo que ha sido y es con tales ó cuales atributos, produciendo tales ó cuales efectos, y sufriendo ó pasando por tales ó cuales estados; cosas todas que proclaman bien á las claras la existencia de un algo *único* distinto del cuerpo, que no muda y es constantemente idéntico consigo, á no ser que contra todas las leyes lógicas digamos que la memoria, la conciencia y la previsión, se transmiten de unas células á otras, como el movimiento se transmite por el choque de unos cuerpos con otros; pero, aun así, ¿quién da la unidad que resplandece en tales actos?; ¿cuándo y dónde se ha realizado la maravilla de que así como comunicamos á nuestros semejantes nuestras ideas y nuestros sentimientos, les hayamos comunicado nuestra conciencia, haciendo que sean nuestro *yo;* más claro, que nosotros tengamos la conciencia del estado consciente de otro?

Tyndall, ha dicho: «el tránsito de la acción física del cerebro á los hechos de conciencia correspondientes es inexplicable. Reconocemos que un pensamiento definido y una acción molécula definida del cerebro, se producen simultáneamente; nosotros no poseemos el órgano intelectual, ni aun en apariencia un rudimento del órgano que nos haría falta para pasar por razonamiento del primero al segundo... Aun cuando nuestro espíritu y nuestros sentidos adquirieran bastante desarrollo, claridad y fuerza para permitirnos sentir y ver las mismas moléculas del cerebro; aun cuando fuéramos capaces de seguir los movimientos, las combinaciones y las descargas eléctricas, si las hay; aun cuando tuviéramos el convencimiento íntimo de los estados correspondientes del pensamiento y del sentimiento, nos encontraríamos tan lejos como nunca de la solución del problema. ¿Cómo las acciones físicas están enlazadas con los hechos de la conciencia? El abismo que separa estas dos clases de fenómenos, será siempre infranqueable para la inteligencia». La conciencia, pues, es un hecho irreducible que no es ni puede ser una resultancia del funcionamiento del cerebro; mas sí de un ser inmaterial *uno* é *identico* á sí mismo.

No obstante la certidumbre científica con que aparece la unidad del principio vital humano en los argumentos que acabamos de exponer, conviene que examinemos los principales razonamientos que presentan enfrente los vitalistas, para negar

la unidad de nuestro principio de vida, con el fin de que no nos quede duda alguna sobre la doctrina afirmada por nosotros.

Dicen los vitalistas, en primer lugar: todo lo que no está sujeto á la percepción experimental de nuestra conciencia, no puede proceder del mismo principio vital del cual proceden los actos sometidos á la conciencia; es indudable que algunas funciones orgánicas vegetativas, como acontece con la digestión, circulación de la sangre, transpiración y otras, no están sujetas á la percepción de la conciencia; luego no pueden proceder del mismo principio vital de que proceden la inteligencia, voluntad y sensibilidad que caen bajo la esfera de la conciencia; luego provendrán de otro principio cualquiera.

Encontramos, desde luego, en este argumento falta de exactitud; primero, porque no es una razón el que una operación sea extraña á la conciencia para afirmar que no dependa del mismo principio que ella, pues esto sería bueno si se tratase del principio próximo de la misma y no del remoto, como nosotros decimos, que es el principio vital humano de todas las operaciones vitales que realiza.

En segundo lugar, que es lo más probable que nuestras funciones vegetativas, por un esfuerzo grande de reflexión, podamos tener conciencia explícita de ellas, no siendo imposible que en su desarrollo primitivo, tuviéramos conciencia imperfecta de ellas, y que á fuerza de hábito la hayamos perdido.

Y en tercer lugar, que, según ésto, resultaría que hasta que no se manifestara en el hombre de un modo intenso la conciencia, no tendríamos unidad de principio racional.

La segunda objeción que ponen los vitalistas, la podemos reducir á la siguiente:

No se concibe cómo el alma humana, siendo substancia simple y espiritual, pueda ser principio de funciones tan diversas como las orgánicas y las puramente intelectuales, y sobre todo, ¿cómo se concibe que de un principio de tal naturaleza procedan funciones tan groseras como las materiales, vegetativas y orgánicas?

Desde luego contestamos á esta objeción, que no hay imposibilidad en concebir que el principio racional sea principio de operaciones y funciones tan diversas, desde el momento en que decimos que es el principio remoto y no el próximo; pues siendo

las facultades ó potencias el principio accidental y secundario y próximo de las operaciones vitales, no hay inconveniente alguno en admitir, que una substancia simple sea principio primero de diversas operaciones, y la razón es obvia, porque siendo el alma una actividad vital, esencial, y siendo sus facultades derivaciones parciales de esta actividad fundamental, se desprende que las funciones ó actos vitales proceden de las facultades como de un principio próximo é inmediato y proceden originariamente del principio vital racional, unido substancialmente al cuerpo, como de un principio general y único pero remoto; al modo que de una sola fuerza pueden resultar efectos diversos, siempre que sea ejercida por medios diversos. Así, por ejemplo, un motor mueve á una máquina que hila, á otra que teje y á otra que peina y carda la lana.

VI. **Identidad del principio vital humano.**—El principio vital racional no sólo es simple y uno, si que además es *idéntico á sí mismo* en cuanto que en medio de sus mudanzas accidentales y operaciones varias *persiste y persevera él mismo en su esencia, reconociéndose el mismo ser que sufre á las unas y pone á las otras.*

VII. **Demostración de que el principio vital humano es idéntico á sí mismo en su esencia.**—Que el principio vital humano ó alma del hombre es idéntico á sí mismo considerado, se prueba:

1.° Teniendo en cuenta su *simplicidad* y *unidad,* que ya dejamos demostrada, en virtud de que lo que es *uno* porque es simple ó no consta de partes cuántas colocadas unas fuera de otras, es absolutamente uno *antes*, en el *presente* y *después,* pues *mientras existe* intrínsecamente es el *mismo;* y como quiera que la identidad, al cabo y al fin, no es más que la misma unidad considerada en todo momento en lo llamado idéntico, y el principio vital racional sea uno en su esencia en todos los momentos de su existencia, de ahí que podamos decir con verdad que el principio que anima al hombre es idéntico consigo mismo.

2.° Teniendo en cuenta el testimonio de nuestra conciencia que nos dice que somos siempre y en todo momento los mismos, no obstante la diversidad de operaciones que pone ó realiza nuestro *yo,* y á pesar de la variedad de facultades que esto revela; pues nuestra conciencia nos las atribuye todas, no en cuanto

diversos, sino precisamente en cuanto idénticos en esa variedad y sucesión de estados, diciéndonos que somos los mismos que pensamos, sentimos y quisimos en otro tiempo, aun cuando ahora con más riqueza cognoscitiva que en el momento pasado.

3.° Teniendo en cuenta el hecho de la memoria, pues sólo siendo idéntico el *yo* en todo tiempo, es posible el fenómeno del recuerdo.

4.° La razón, viendo que sería un absurdo que todas estas mudanzas y operaciones que sufre y pone el hombre, se las atribuyera como suyas sin ser idéntico á sí mismo, sin reconocerse el propio y mismo ser de unas y otras; que de no admitirse la identidad de nuestro principio vital, desaparecerían en nosotros las esperanzas en el mañana que tanto nos alientan en la vida; y que desaparecerían, por último, en nosotros esos conocimientos, sentimientos, tendencias y comunicaciones con nuestros semejantes, que constituyen una segunda naturaleza, y sin la que la razón no puede concebir la justicia del castigo y del premio.

CAPITULO III

Sustantividad y actividad del principio vital humano

I. **El principio vital humano es una substancia.**—El principio vital que venimos estudiando, existe en sí y no adherido á otro como propiedad ó como accidente, sino como algo real que tendrá este ó el otro origen, esta ó la otra naturaleza, pero que es algo real que causa las operaciones vitales y al que se le atribuyen como á su sujeto; existe el principio vital humano en el ser hombre con el carácter de sustantividad y no de mera propiedad ó accidente que aparece ó desaparece en los instantes sucesivos del tiempo.

II. **Demostración de la sustantividad del principio vital humano.**—Prueba esta sustantividad la existencia de operaciones vitales en el hombre, en las cuales para nada interviene el cuerpo, y que sin embargo se atribuyen por la conciencia al hombre como á su sujeto.

Una de las propiedades esenciales de la substancia, es el permanecer la misma é idéntica en su eterno durar, si se trata de la infinita; en la sucesión continua de sus modos de ser, si se trata de la finita; pues bien: ¿qué sucede con el principio vital humano, con eso á qué damos el nombre de alma? La conciencia individual atestigua que permanece en su esencia siempre la misma como sujeto de las mudanzas que en sus atributos y propiedades continuamente se verifican. Yo digo de mí: yo que pensaba ayer, soy el que piensa hoy; yo que quería, soy el que quiero; yo que sentía, soy el que siente, y yo que pensaba y pienso, soy el que sentía y siente, quería y quiere; yo me reconozco como el mismo que ejecutó y ejecuta cada uno de mis actos; y esto que yo digo de mí, lo podemos decir todos los hombres, porque de lo idéntico se puede afirmar lo idéntico; luego hay algo en nosotros que permanece á través de los instantes sucesivos del tiempo permanente é idéntico á sí mismo, y como ese algo es lo que hemos llamado principio de nuestras acciones vitales, claro está que es una substancia, porque este carácter de existir en sí como sujeto de operaciones, es el carácter esencial de la substancia.

III. **La actividad; su concepto.**—La palabra actividad, de la latina *activitas*, significa tanto como aptitud para obrar, principio de operación, etc:, por eso cuando de un ser se dice que es activo, queremos decir que tiene *la propiedad de producir ú obrar* algo; así, pues, la actividad no será otra cosa que la *propiedad ó virtud que tienen los seres de obrar, ya dentro de sí, ya fuera de sí.* De esta definición se deduce que la actividad, considerada en sí, es una *fuerza* ó *poder* que se manifiesta en sus efectos, esto es, en las operaciones ó actos que realiza.

IV. **División de la actividad.**—La actividad en cuanto que es algo, es una fuerza que se realiza, es propiamente una facultad; por eso á todas las propiedades ó potencias que tiene nuestro principio vital en cuanto que se realizan produciendo operaciones ó actos las hemos llamado facultades; pero como al obrar la actividad ó fuerza de estas potencias puede ser puesta en ejercicio consciente ó inconscientemente, refleja ó espontáneamente, de ahí la división de la actividad en *consciente* é *inconsciente*, y en *refleja* y *espontánea*. Aún más, si tenemos en cuenta la libertad ó necesidad con que se ejerza, podemos dividirla en *libre* y *necesaria*.

V. **El principio vital humano es activo.**—Que el principio vital humano es activo, se prueba teniendo en cuenta: 1.º, que es la causa próxima de las facultades que hemos analizado, como causas inmediatas de las operaciones vitales que realiza el hombre; 2.º, que todas las facultades humanas al obrar necesariamente han de ser activas por sí mismas ó recibir esa fuerza operativa de un principio esencialmente activo que les da unidad; lo primero no puede ser, porque entonces cada facultad sería un principio vital distinto, y ya hemos probado que en el hombre no hay más que un principio vital, el cual es simple, uno y sustantivo; luego tiene que ser lo segundo, y por consiguiente el principio vital humano resulta esencialmente activo, y 3.º, que nuestra conciencia nos testifica que hay en nosotros un algo, principio lo mismo de nuestras operaciones cognoscitivas que de las volitivas, sensibles, vegetativas y locomotrices que ponemos reflexiva ó espontáneamente.

Ahora bien: este algo que en nosotros pone las operaciones vitales psicológicas y fisiológicas no puede ser una fuerza sola, porque no se concibe acción sin ser, tiene que ser una substancia y una substancia activa; luego esto nos comprueba más y más en nuestra afirmación de que el principio vital humano es sustantivo; y como al mismo tiempo no se concibe un ser sin acción ó poder, pues resultaría una idea contradictoria, la sustantividad del principio vital exige que tenga la propiedad de ser activo, pero con actividad intrínseca y perficiente del mismo, es decir, que el término de su obrar es su propia perfección, como se revela en las operaciones cognoscitivas y volitivas, muchas de las cuales son conscientes ó reflejas y libres; por consiguiente, podemos concluir que el principio vital *es activo con actividad consciente* y *libre.*

CAPITULO IV

Espiritualidad del principio vital humano

I. **¿En qué consiste la espiritualidad?**—Entiéndese generalmente por espiritualidad la superioridad de naturaleza de un ser, por virtud de la cual puede subsistir con independencia

absoluta de todo cuerpo ó materia. No debe, pues, confundirse la espiritualidad con la simplicidad, porque si bien es cierto que la espiritualidad repugna á la materialidad ó á lo compuesto de partes colocadas unas fuera de otras y continuas, y que por lo mismo se puede decir que todo lo espiritual es simple, sin embargo, no todo lo simple es espiritual, pues para que una cosa sea espiritual se necesita que esta cosa, además de ser simple, pueda existir y subsistir en sí con independencia de toda materia, ó que estando unido á la materia pueda obrar con independencia de ella. Efectivamente, simples son, en opinión de Balmes y de otros filósofos no menos notables, los elementos primitivos de los cuerpos; simples las almas de los brutos, y no obstante, por la necesidad que tienen de estar unidos á la materia para subsistir, no se puede decir que son espirituales.

II. **El principio vital humano es espiritual.**—El principio vital racional que hemos probado ser simple, uno, sustantivo y activo, tiene también la propiedad de la espiritualidad, esto es, puede subsistir en sí y obrar con independencia del organismo á que está unido; y que el principio vital del hombre es espiritual, pruébalo la autoridad de los filósofos, el asentimiento del género humano, la experiencia, la razón y los inconvenientes que nos presentan para su aceptación las teorías opuestas al espiritualismo del principio vital racional.

III. **Prueba de la espiritualidad del principio vital humano sacada de la autoridad de los filósofos.**—Como quiera que algunos autores se hayan servido de la autoridad de los filósofos para negar la espiritualidad de nuestro principio vital, á ella recurrimos, en primer lugar, con objeto de comprobarla, no porque no tengamos argumentos más concluyentes é indubitables. En efecto; contra los materialistas de nuestro siglo, que afirman que la doctrina de la espiritualidad de nuestra alma es muy reciente, tanto, que la hacen partir de la época de Descartes, conviene hacer presente que esta doctrina ha sido sostenida por muchos filósofos anteriores á Descartes y aun por algunos considerados en el número de los materialistas.

La filosofía brahmánica la revela sosteniendo que el alma proviene de la de Brahma, á la cual volverá otra vez. La gran filosofía persa de Zoroastro, tiene por base la espiritualidad de Dios y del alma. Los egipcios, según se ve en su *Ritual funera-*

rio, hicieron declaraciones expresas sobre la espiritualidad é inmortalidad del alma.

Platón, en el diálogo de *Phedro*, sostiene que el alma es semejante al mismo ser divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble é invariable.

Aristóteles (1) asevera que el alma *no se compone de elementos*, que el alma es aquello con lo cual vivimos, sentimos y entendemos, y por lo tanto, que es cierta razón, forma y sujeto, pero *exenta de materia*. Las mismas huellas siguen Plutarco, Jenócrates, Cicerón, quien dijo: «no puede hallarse en la tierra ningún origen del alma; nada se encuentra en ella mezclado y concreto, ó que parezca haber nacido ó estar formado de la tierra; nada que sea húmedo, aéreo ó ígneo; pues en estas naturalezas nada hay que tenga el poder de la memoria, del entendimiento y pensamiento, nada que recuerde lo pasado, prevea lo futuro y conozca lo presente, cuyas cosas son exclusivamente divinas». Longino, Plotino, Porfirio, Sextio, Varron, Catón Crysippo y otros que sería cansado enumerar, igualmente hablaron de la espiritualidad del alma humana. En la Edad Media, sabido es que casi todos los filósofos fueron escolásticos, y sabido es que éstos defendieron la espiritualidad é inmortalidad del alma humana.

IV. **Demostración de la espiritualidad de nuestro principio vital sacada del asentimiento del género humano.**— En segundo lugar, se prueba que nuestro principio vital es espiritual, teniendo en cuenta el *asentimiento del género humano*, que por ser la voz de nuestra naturaleza misma no puede ser dudoso en sus aseveraciones, puesto que aun cuando el linaje humano no haya tenido ideas explícitas y propiamente filosóficas sobre la naturaleza de los cuerpos y la espiritualidad del alma humana, consta que los hombres de todos los tiempos, lugares, estados, edades y condiciones, han creído firmemente que había en cada uno de ellos un algo distinto y de naturaleza superior á la materia, con el cual vivían, sentían, pensaban y querían; y no sólo esto, si que también que este algo á quien llaman espíritu, separado del cuerpo, sería inmortal. ¿Pero efectivamente este es el común pensar del género humano? Si consultamos su *idioma*,

(1) De anima, lib. II, cap. VIII.

creencias y aun *errores*, veremos que efectivamente este es el pensar del género humano.

Sea cualquiera el *idioma* que examinemos, en él encontraremos las palabras que designan *alma* y *espíritu*, *materia* y *cuerpo*, sirviendo los dos primeros vocablos, como atestigua D'Holbach (1), para expresar el principio activo, del cual proceden los actos de sensación, pensamiento y volición, en tanto que los dos últimos significan algo extenso y pasivo.

La Historia universal y la Historia de la Filosofía, de acuerdo, nos dicen que creyeron en la espiritualidad del alma humana, hebreos, egipcios, persas, indios, chinos, griegos, romanos, scytas, germanos, galos y otros muchos pueblos antiguos como modernos, hasta el punto de que sería muy difícil citar un solo pueblo que hubiese profesado una creencia enteramente contraria.

He aquí algunos ejemplos que prueban hasta la evidencia como hasta en los pueblos semisalvajes y aun salvajes, se ha tenido una idea más ó menos grosera de la espiritualidad del alma, pero idea al fin.

Cuenta el viajero Park, que en cierta ocasión se encontró á unos negros salvajes montados á caballo que al verlo huyeron desesperadamente, y que más tarde, encontrados por su gente á una milla de allí les refirieron que habían visto una extraña aparición, afirmando uno de ellos que cuando vió á Park se sintió como envuelto en una ráfaga de aire frío, procedente del cielo que le había causado la impresión de un chorro de agua helada, otros dijeron que le habían visto engalanado con la *flotante* vestidura de *temibles espíritus*.

Un criminal australiano decía, después de ser condenado á muerte, que de un salto iba á convertirse en blanco. Sir Giorge Grey fué acariciado por una mujer australiana cual si acariciara á su propio hijo. Los insulares de la Nueva Caledonia, decía Turner, creen que los blancos son los espíritus de los muertos y que traen enfermedades. Burton refiere que los krumanos llamaban á los europeos «hombres espirituales» «hombres aparecidos». Es creencia entre los karios que el *Lá* (espíritu) suele aparecerse después de la muerte y que no se le puede distinguir de la persona misma. Piedrahita, refiere que entre los habitantes de la Quimbaya

(1) Sisteme de la nature, tom. II, cap. I, pág. 11.

se admitía que en el hombre había algo inmortal, aun cuando no distinguían bien el alma del cuerpo. Los araucanios creían que el alma separada del cuerpo llena en otra vida las mismas funciones que en ésta, sin otra diferencia que no sufrir en esa otra desconocida vida cansancio ni saciedad». Los viajeros Herrera y Costa, cuentan que los peruanos afirmaban que las almas debían salir de las tumbas con todo lo correspondiente al cuerpo»; que «las almas de los muertos andaban errantes y sentían sed, hambre, cansancio y frío». Los amazulus creen que el amatonga ó el muerto, puede morir otra vez (1). ¿Qué más? Aquiles exclama en la Ilíada: «¡Ay, en la morada del Adés hay espíritus, imágenes, pero no hay cuerpo alguno!» En la misma Ilíada se ve que la sombra de Patroclo habla y se lamenta.

¿A qué seguir poniendo ejemplos de pueblos en que ha existido la doctrina de la espiritualidad, más ó menos grosera en conformidad á su civilización? Si al que quiera buscar el origen de éste como dogma del género humano podemos decirle con Bergier: «Manifiesta una nación en que se haya profesado una creencia opuesta, porque hasta el presente no se ha conocido ninguna».

Cierto, ciertísimo que, como objetan los materialistas La Mettrie, D'Holbach y Littré, las palabras espíritu y alma están tomadas de cosas materiales; pero hay que advertir, contestando á esta objeción, que la substancia espiritual, inaccesible á los sentidos, no puede ser designada mas que por una metáfora, toda vez que no hay término alguno exclusivamente inmaterial para expresar dicha idea, y precisando, como precisa, valerse de uno de sus efectos sensibles, ninguno como el soplo ó la respiración, que atestigua generalmente su presencia en el cuerpo. Por esta razón, como dicen muy bien Delalle y La Luzerne, el soplo ha sido la palabra más adecuada que se ve usada en casi todas las lenguas; así, el *Rhuaj* y *Quephesch*, de los hebreos, fué el ψυχή y ἄνεμος de los griegos, el *espiritus* y *anima* de los latinos y el *espíritu* y *alma* de nuestra lengua, palabras todas que encierran la idea de *soplo* y *viento*. Los chancas del viejo Perú llamaban al alma *soncon*, que quiere decir directamente corazón. Los tasmanienses *u-arruah*, término que directamente significa *sombra, aparición*. La voz

(1) Herber Spencer, Principios de Sociología, t. I, pág. 185.

azteca *Checatl*, quiere decir á un tiempo *viento, almas* y *sombra*. Las tribus de Nueva Bretaña llaman al espíritu *cbemung*, que significa *sombra*. ¿Y á qué seguir? En todos los idiomas encontraríamos el mismo fenómeno.

En último término, los *errores* mismos en que cayeron los pueblos paganos para alejarse del materialismo en que vivían, prueba bien á las claras que reconocían la espiritualidad del alma humana, así como también que creían que era distinta de los órganos del cuerpo, puesto que no pocos fueron los pueblos paganos que creyeron que cierto espíritu ó genio era el principio del movimiento, no sólo en el hombre, si que también en las plantas y astros; y no pocos egipcios creyeron que el alma era una emanación divina, así como algunos galos que era una partícula de la divinidad.

V. **Prueba sacada de la experiencia.**—En tercer lugar, la razón prueba que el principio vital humano es espiritual, por medio de la experiencia. El sentido íntimo, efectivamente, nos dice que somos seres libres y cognoscentes, y como tales que no necesitamos de órganos materiales para querer ni para conocer las ideas, lo insensible. La experiencia también nos dice que el hombre vive, que el animal irracional también vive, como viven las plantas, pero ésta no descubre que vivan los seres inorgánicos, y sin embargo, estos tres órdenes son corpóreos; luego la vida no la deben al cuerpo en cuanto cuerpo, sino á un principio incorpóreo é inmaterial.

VI. **Demostración de la espiritualidad del principio vital racional por medio de la razón.**—Ya es sabido que la esencia y atributos del principio vital racional se conocen por medio de sus operaciones y facultades, las cuales, como manifestaciones de esta causa, no pueden menos de descubrirnos su naturaleza propia, porque no siendo posible, lógicamente pensando, que un efecto sea superior á su causa eficiente, conocido éste podemos tener idea de la causa que le ha pasado de la mera posibilidad al ser. Y como según hemos probado hasta la saciedad, el alma racional es principio de operaciones y facultades que absolutamente son incompatibles con la materia, porque como prueba la conciencia no han menester del concurso de órganos, dedúcese racionalmente que el principio vital humano no sólo es inmaterial, si que también espiritual, puesto que obra

por sí, y lo que obra por sí existe en sí y subsiste en sí, sin necesidad de adherencia.

Es evidente, que si bien el alma racional es, como veremos en su lugar, la forma del cuerpo, sin embargo, tiene en sí misma un ser propio, privativo é independiente del cuerpo, como lo prueba el que sea principio y sujeto de las operaciones intelectuales y volitivas, en las cuales descubre el análisis la simplicidad é inmaterialidad.

La espiritualidad se prueba racionalmente también, si tenemos en cuenta la diferencia radical y esencial que M. Fontenelle notó ya entre las fuerzas mecánicas y las de la voluntad humana, pues mientras la acción de las primeras siempre es proporcionada á su causa, hasta el punto de que se pueda medir con exactitud y se ejerza en su totalidad siempre y en todas sus circunstancias, en los movimientos voluntarios este principio no tiene lugar, ni es posible calcular los efectos que de una tendencia ó deseo pueden resultar, ni mucho menos existe proporcionalidad entre el poder volitivo y su acción, lo que indica un poder inmaterial que escapa á la cantidad y materialidad.

Si consideramos la intelección, menos esfuerzos necesitamos aún para saber que nuestro principio de vida, no sólo es inmaterial, si que también espiritual, siendo como es independiente del cuerpo en su operación, como lo prueba el hecho de que hasta cuando conoce lo corpóreo, lo conozca bajo la forma de universalidad.

VII. **Prueba sacada del absurdo de las doctrinas contrarias.**—En último lugar, se prueba la espiritualidad del alma humana, teniendo en cuenta las absurdas y funestas consecuencias que encierran el *escepticismo*, *sensualismo* y *materialismo*, sistemas que niegan la espiritualidad del alma humana.

Los escépticos, Teodoro Jouffroy, Stewart, Stuar Mill y Taine, sostienen que la espiritualidad del alma humana es una hipótesis como otras muchas, que no está apoyada en ningún dato científico, y que hoy por hoy es un problema difícil de resolver, hasta tanto que la Psicología no pueda ofrecer con su progreso nueva luz, pues como afirma el último: «no conocemos aún mejor la idea de la materia que la del espíritu». Que el pensar de los escépticos citados no está conforme con la verdadera ciencia, lo acabamos de ver demostrando mediante la razón,

apoyada en la experiencia, la inmaterialidad y espiritualidad del principio vital humano, en cuanto inteligente y libre, atributos del alma incompatibles con la corporeidad y organización del cuerpo humano.

Los filósofos sensualistas antiguos que seguían á Pitágoras, como los modernos á cuyo frente se hallan Locke, Condillac, Volney y Destutt de Tracy, consideran que el alma, si bien distinta del cuerpo, no está separada de los sentidos, así como también que el alma no es substancia, acercándose de tal modo al materialismo, que Locke sostiene que no existe repugnancia en que Dios haya concedido á la materia la facultad de pensar.

Todo ser, ha de ser necesariamente una de estas dos cosas: substancia ó accidente, no cabe término medio; así, pues, ó las facultades son propiedades de una substancia, ó son *substancias*. Si acontece lo primero, claro es que la substancia á que estén adheridas las potencias intelectuales y libres, como espirituales que son, será espiritual; si sucede lo segundo, habrá tantas almas ó principios vitales cuantas sean las facultades; lo que repugna y hemos demostrado es un absurdo. Luego es absurdo, como hace el sensualismo, el negar la espiritualidad del alma y confundir á ésta con sus facultades.

El materialismo, en cuya doctrina comulgan lo mismo la escuela física griega, que los fisiólogos, Galeno, Aristoxeno, entre los antiguos, que Bacón de Verulamio, Helvecio, D'Holbach, Cabanis y Broussais, entre los modernos, rechaza la inmaterialidad y espiritualidad del alma humana, si bien no todos aducen los mismos argumentos; así, unos identifican al alma con el cuerpo y enseñan que es corpórea (la escuela jónica); otros, siguiendo el método baconiano, dicen que el alma es un mito, porque la observación no les da otro conocimiento que el del mundo corpóreo. Los fisiólogos positivistas y materialistas no separan el alma del organismo físico y afirman que los hechos psicológicos, lo mismo que nuestras facultades, dependen de la sensación y que ésta depende á su vez del organismo, por lo cual, el materialismo de éstos puede llamarse fisiológico ó *mecánico*. Por último, algunos filósofos materialistas y positivistas, como Büchner, Moleschot, Littré, Tyndall y Herber Spencer, atribuyen todos los fenómenos vitales, lo mismo los de la sensibilidad, que los de la inteligencia y afec-

ciones todas, á cierta actividad y fuerza física de que se hallan dotados los cuerpos (1). Dice Littré: «el alma, considerada anatómicamente, es el conjunto de las funciones del cerebro y de la médula espinal, pero considerada fisiológicamente es el conjunto de funciones de la sensibilidad encefálica».

No siéndonos posible hacer una refutación metódica y detallada de todos y cada uno de los argumentos del materialismo, dada la índole del libro, nos limitaremos á consignar, además de las pruebas dadas para demostrar la existencia, inmaterialidad, unidad y espiritualidad del alma humana, que la experiencia nos atestigua diariamente, que hay muchos hombres de inteligencia precoz y á la vez de poco desarrollo en los órganos del cuerpo, así como también hay otros que conservan el uso perfecto de sus facultades intelectuales y morales, sin hallarse en buen estado su organismo.

Es cierto que alguna vez, y si se quiere continuamente, obra lo físico sobre lo moral, mas tambien lo es, que es poderoso y continuo el influjo de lo moral sobre lo físico. Si para conocer lo corpóreo necesitamos el ejercicio de los sentidos, en cambio para conocer lo abstracto y lo universal no se ejerce ningún sentido, ni en esta obra toma parte el organismo. Por otra parte, no es una razón el que dos cosas se influyan recíprocamente para que sean una misma cosa, lo único que este hecho nos dice, en buena lógica, es que hay entre ellos relación por lo menos de concomitancia.

Cabanis mismo redacta la tesis y la *antítesis* materialista que actualmente luchan en el terreno antropológico. Así vemos que en sus días de furor por el materialismo nos dice que «es necesario considerar al cerebro como un órgano especial, destinado particularmente á segregar el pensamiento, del mismo modo que el estómago digiere y el hígado segrega la bilis». En tanto, que más tarde, cuando reflexiona sobre los hechos que él mismo ha experimentado se vuelve contra su propia tesis, y en su carta póstuma consigna que «el principio que anima al cuerpo humano no puede considerarse como el resultado de la acción de sus órganos, porque es una substancia distinta, un ser real que con su

(1) Así groseramente lo consigna Büchner en su obra *Fuerza y materia*, con estas palabras: «El alma es la función del cerebro; el espíritu debe relegarse al país de las quimeras».

presencia determina todos los movimientos orgánicos de que se componen las funciones (1).

Generalmente, los razonamientos de los materialistas para apoyar sus doctrinas se reducen á consignar que hasta el presente no se ha podido comprobar la existencia de una substancia espiritual, porque la ciencia, ayudada de los instrumentos más poderosos y de los más delicados reactivos, y después de haber recorrido con su análisis exquisito el mundo infinitamente grande é infinitamente pequeño, en ninguna parte le ha encontrado, porque en ninguna parte existe. Pero ¿no se ve, desde luego, que este modo de discurrir es pueril? ¿Pues qué, acaso con procedimientos materiales habían de hallar lo inmaterial dentro de una retorta? Pero estos señores que de tal modo discurren, nótese, sin embargo, que no tienen inconveniente alguno en admitir el éter que no han visto, pesado, palpado ni sorprendido en el fondo de un matrax; es verdad que nos dirán que si el éter no se ve, mide ni pesa por su sutileza, en cambio deja sentir sus efectos. ¿Y qué? ¿Por ventura, el espíritu no deja sentir sus efectos á todos y en todos los actos que de la humana naturaleza llevan el sello? Más lógica, señores endiosadores de la materia.

Es verdad que hay otros materialistas que oponen á la existencia del espíritu humano razonamientos más serios, aun cuando no tan verdaderos que lleguen á tener razón para negar la existencia en nosotros de un principio substantivo espiritual, los cuales debemos examinar, siguiendo nuestro criterio de imparcialidad, con el fin de que se vea siempre que sólo rendimos tributo á la verdad y jamás á los prejuicios.

Los fisiólogos materialistas, dicen: sin cerebro no hay inteligencia, ni sensibilidad, ni instinto; pero estas facultades se desarrollan á medida que se desarrolla y se perfecciona el centro nervioso en que residen; y tan es esto así, que si nos concretamos al hombre, la experiencia enseña que la inteligencia sigue en sus manifestaciones la evolución cerebral, habiéndose ya observado suficientes hechos para sospechar, ya que no concluir, que la substancia gris desempeña el principal papel en la producción del pensamiento, y si pudieran aislarse y pesarse las células que la componen, su peso nos daría, en proporción exacta, el valor

(1) Castellote, Conferencias, pág. 64.

de la inteligencia. Pero no paran aquí, sino que fundándose en estos hechos, formulan el siguiente raciocinio: cuando una circunstancia produce un fenómeno con su presencia, ó con su ausencia lo suprime, ó con sus cambios lo modifica, esa circunstancia puede considerarse como la causa de aquel efecto. Es así, que el cerebro reune estas condiciones respecto al pensamiento; luego el cerebro es la causa del pensamiento, y el alma no es otra cosa que el resultado de las funciones cerebrales.

Si el razonamiento primero (premisa mayor) fuese verdadero, claro que con este argumento los fisiólogos materialistas serían inexpugnables en sus teorías; mas no sucede así, porque á poco que nos fijemos encontraremos su falsedad. En efecto; de que dada una circunstancia se dé un fenómeno, y de que quitada quede suprimido el fenómeno, no se desprende que la circunstancia sea causa del fenómeno, lo único que se deduce en rigor lógico, es que la tal circunstancia influye de alguna manera en la producción del fenómeno; pero ¿es que las cosas no influyen sobre otras mas que produciéndolas ó dándolas ser; más claro, siendo sus causas eficientes? Evidentemente que no, pues tratándose de las causas eficientes segundas, casi siempre obran rodeadas de circunstancias que, ó ayudan su operar propio, ó lo dificultan, modificando muchas veces, por tanto, el término de su operación, y á cuyas circunstancias llamamos, en la Metafísica general causas instrumentales y ocasionales; así es, que si en el mencionado argumento se hubiera dicho que siendo así que una circunstancia, como es el cerebro, produce cuando está unido con el alma el fenómeno de la manifestación del pensamiento, mientras que cuando está enfermo ó cortada su relación con ella desaparece, hay que considerarle como la causa instrumental y aun ocasional de la manifestación del fenómeno llamado pensamiento, se hubiera hecho una afirmación rigurosamente lógica.

El agua que llevamos á nuestros labios con un vaso, por ejemplo, apaga la sed que sentimos; ¿diremos por eso que el vaso de cristal es el que *causa* el humedecimiento de mis labios? no; pues de lo contrario, todo el mundo nos tomaría por necios ya que no por unos locos. El vaso es el instrumento de que nos servimos para llevar el agua hasta los labios, la cual es la que realmente causa *eficientemente* la *humedad* apetecida. El cerebro humano será una *condición* de la manifestación del pensamiento,

¿quién lo duda?; pero no su causa eficiente. El hombre es un ser en cuanto al espíritu y al cuerpo, y como tal, ha menester del uno y del otro, pero el espíritu es causa eficiente y el cuerpo causa instrumental y condicional de la vida; en una palabra, condición *sine qua non* para que el hombre manifieste su pensar en pensamientos, pero nada más.

En resumen, y prescindiendo de hechos como la *visión intelectual* y el *éxtasis* que los materialistas no admiten, y ateniéndonos á los que hombres no muy crédulos admiten y nos refieren con el nombre de *clarividencias, visiones mentales, doble vista,* etcétera, y que los materialistas no niegan ni tienen inconveniente en admitir, como son los hechos que nos refiere el hipnotismo moderno, no podemos menos de notar que fuera de una doctrina en que se admita la existencia del alma espiritual, no tienen explicación plausible, puesto que el mismo Bacon, que tan amigo fué de llevar á la exageración el predominio de las causas materiales, no pudo menos de llegar á creer que hay ciertos estados fisiológicos «que desprenden al alma de las ligaduras del cuerpo, y la hacen más capaz de gozar de su propia naturaleza» (1); por eso dice Naville, que aun cuando se admita como simple posibilidad que el alma tiene percepciones anormales, hállanse gravemente comprometidos los que pretenden reducir todos los fenómenos psíquicos á fenómenos nerviosos, porque habría entonces hechos psíquicos, sin hechos fisiológicos correspondientes y, por tanto, no tendríamos más remedio que conceder la existencia del alma espiritual (2).

Qué más, la Historia misma nos basta para rechazar la opinión gratuita de Herzen, de que llegue un día en que al hombre le acontezca lo que al insecto que, por haber llegado á la perfectibilidad cerebral, adquiera un carácter instintivo, mecánico y cada vez más inconsciente, pues lejos de eso, sus conquistas en la civilización le hacen cada día más consciente y dueño de sí mismo y de los medios para cumplir su destino.

---

(1) De Dignitate, lib. IV, cap. VII.
(2) La Science et le materialisme.

CAPITULO V

Inmortalidad del principio vital humano

I. **¿Qué entendemos por muerte?**—Generalmente todos entendemos por muerte la cesación de la vida en los seres que la poseen; el término de la vida de un individuo, el término de su vida temporal tratándose del hombre, no siendo la muerte, para gran número de fisiólogos, otra cosa que la desorganización más ó menos completa de los seres orgánicos.

II. **¿Qué entendemos por inmortalidad?**—Por el contrario, la palabra inmortalidad para todos vale tanto como el vivir permanente, el durar en un estado general cualquiera sin modificaciones notables, tanto como si dijéramos la supervivencia; naciendo, por consiguiente, esta idea de la que tenemos de la vida; pero quitándole, removiendo de ella el término, el tiempo ó límite en el existir. De suerte que las ideas de muerte é inmortalidad son opuestas.

III. **Causas radicales de que puede provenir la muerte.** —Toda cosa que cesa en su existencia, como tal cosa, llámase con razón mortal; ahora bien: esta muerte sólo puede venir ó de la corrupción de sus partes, ó del aniquilamiento. Esto es, la muerte viene, ya de un principio natural interno que á la cosa mortal la haga corruptible ó separable en sus elementos constitutivos, ya de un principio externo que puede destruirla ó aniquilarla; así, pues, tenemos substancias natural ó internamente mortales (las materiales), y substancias mortales con mortalidad externa (las inmateriales). De una substancia se dice que muere ó corrompe cuando se separan ó disgregan las partes integrales que la constituyen; pero de un accidente (que es lo adherido á la substancia), v. gr.: el color, como sustentado por la substancia, no se puede decir que se corrompe ó muere cuando desaparece de ella, sino por accidente, como decían los escolásticos, pues éste deja de existir ó porque se destruye la substancia ó porque se separa de la substancia, y como no está en la existencia actual de un modo natural, sino adherido á ella como

en su sujeto, de ahí que sólo se puede decir con propiedad de las substancias que mueren, se corrompen ó disgregan cuando la causa que las quita de la existencia viene de su naturaleza, y que se aniquilan cuando viene de un principio externo.

IV. **¿Se da alguna de las causas de mortalidad indicadas en el principio vital humano?**—El principio vital humano hemos demostrado que es una substancia que excluye la composición de substancias y de partes integrales físicas; en una palabra, que físicamente considerada es simple, luego no tiene ningún principio radical interno por el cual pueda ser destruída. ¿Pero si excluye la mortalidad *natural* interna, excluye la destrucción ó aniquilamiento externo? Una cosa puede externamente ser destruída por un poder externo, ó separando sus partes físicas ó metafísicas; lo primero lo puede hacer un poder físico externo; lo segundo sólo lo puede hacer un poder externo á la cosa bastante á dar la existencia á lo meramente posible, á unir la potencia con el acto, y como para esto se necesita un poder infinito, sólo el ser infinito puede aniquilar, destruir á los seres simples considerados físicamente; ahora bien: como el principio de vida del hombre es simple, físicamente considerado y metafísicamente compuesto de esencia y existencia, de potencia y acto, sólo tiene principio de muerte externo, sólo puede morir por aniquilamiento y destrucción del ser que le ha creado.

V. **¿El principio vital humano es inmortal?**—Frente á la mortalidad natural interna y á la externa, existen dos clases de inmortalidad ó de *permanencia de un ser viviente en la vida*, la una esencial y absoluta, la otra simplemente natural. La inmortalidad *esencial absoluta* corresponde á la substancia viviente, que excluyendo todo principio interno de corrupción ó descomposición, excluye también todo principio externo de destrucción ó aniquilamiento, es posesión completa y simultánea de vida, tal es la substancia divina. La inmortalidad *natural* excluye sólo todo principio interno y natural de corrupción, mas no todo principio externo *posible* de aniquilamiento y destrucción. Ahora bien: por los conocimientos filosóficos que hasta aquí tenemos del alma humana, á la pregunta ¿el principio racional es inmortal? Podemos contestar, que sólo excluye la mortalidad *natural* y que por lo tanto es inmortal por su naturaleza.

Pero vamos más lejos en nuestras afirmaciones, y decimos que «el alma humana no sólo es inmortal con inmortalidad *natural,* si que además es inmortal con inmortalidad *externa,* esto es, que el alma puede continuar en posesión de la vida después de su separación del cuerpo, y que no es destruída por ninguna causa externa al separarse del cuerpo».

Que el principio de la vida humana es inmortal con inmortalidad natural ó intrínseca, se prueba teniendo en cuenta las dos razones siguientes: 1.ª, que es inmaterial y espiritual, pues siendo el alma una en su esencia física no cabe deje de existir por disolución ó separación de sus partes físicas, puesto que éstas no existen; siendo espiritual, como hemos demostrado al ver que tiene facultades superiores que se ejercen independientemente de la materia, no puede la substancia anímica ser mortal por su separación del cuerpo, pues aun antes que esta separación se verifique ya obra sin necesidad de esa unión; luego ni por solución de partes ni por necesidad de su unión á la materia el principio vital racional muere; luego es inmortal con inmortalidad natural; 2.ª, porque ninguna cosa deja de ser actualmente por causa de aquello que constituye su perfección principal, y siendo así que lo que constituye la perfección principal del hombre es la ciencia y la virtud por razón de su racionalidad y libertad, las cuales perfecciones se depuran y aumentan á medida que se alejan de la materia, puesto que la ciencia tanto más se sublima cuanto se universaliza y unifica, y la virtud cuanto más se aleja de los bienes sensibles y se acerca á la felicidad suprema y absoluta como término natural y último de la voluntad; luego repugna y es absurdo que siendo ambas perfecciones, que le pertenecen en cuanto espíritu, perezca cuando se separe del cuerpo. Además, como lo que perfecciona á una cosa debe proporcionarse á aquel á quien perfecciona, según se desprende evidentemente de la razón, y es así que en el caso presente lo que constituye el perfeccionante del principio vital racional es incorruptible, luego evidentemente ha de ser incorruptible el principio vital humano y por consecuencia dotado de inmortalidad natural interna.

VI. **El principio vital racional es inmortal con inmortalidad externa.**—Que nuestro principio vital es inmortal con inmortalidad externa ó extrínseca, se demuestra: 1.º, porque nin-

guna criatura tiene poder para reducir un ser á la nada, que es lo que se necesitaría para destruir el principio sustantivo espiritual, reducirlo á la nada, pues es evidente que donde no hay más que una potencia realizada, si se quita la existencia, todo desaparece; pero como para esto se necesite el poder infinito, de ahí que otra criatura cualquiera, finita como es, no puede aniquilarlo; 2.º, porque siendo sólo Dios quien puede destruirle ó aniquilarle, Éste no lo aniquila ni destruye, según podemos ver por los siguientes argumentos: la *experiencia, razón, sentido común* y *autoridad de los filósofos*. En primpr lugar, la experiencia nos atestigua que Dios no destruye los seres por Él creados. En segundo lugar, la razón nos dice que el alma no será destruída por Dios después de su separación del cuerpo, á no ser que neguemos los atributos que le atribuímos de *sabiduría, bondad* y *justicia absoluta*, pues la sabiduría divina quiere que ésta sea inmortal, y lo quiere porque ésta responde á la idea arquetipa en cuanto á su naturaleza, pues de otro modo, Dios habría hecho al alma con condiciones de estar en la vida para tener el capricho mañana de destruirla, lo que es absurdo.

La *bondad* de Dios hace de Él un ser conservador, y no destructor de las cosas que produce con naturaleza á propósito para una vida perpetua, como el alma, puesto que de lo contrario, si la destruyese sería Dios, como dijo contra todo *sentido común* y *sano juicio* el filósofo visionario de los descamisados, Prondhon, el más *despótico tirano* y *mayor enemigo del hombre*, porque mientras el hombre, por un lado aspiraría incesante é irresistiblemente á la felicidad perfecta, que no podría satisfacer si su alma fuese aniquilada, por otro sentiría la abrumadora realidad de que los bienes de este mundo no le sirven para satisfacer ese incesante é irresistible anhelo de felicidad. Luego que á su infinita bondad repugna aniquilar al bien, y el alma, en lo que tiene de ser, es buena. Así, dijo ya Cicerón, «si puede perderse la vida feliz no puede ésta ser feliz. ¿Quién tendrá confianza en la estabilidad y firmeza de una cosa frágil y caduca? El que desconfía de la perpetuidad de sus bienes, necesariamente ha de temer perderlos algún día y ser infeliz, y nadie que esté dominado por grandes temores puede ser feliz» (1).

(1) De finibus, lib. II, c. XXVII.

La justicia con que Dios mantiene el orden del universo, dando á cada cual lo que le corresponde, según su condición y méritos, demuestra también que correspondiendo á la naturaleza intrínseca *permanecer en la vida*, Dios no la aniquilará, tanto más, cuanto que el cuerpo, no obstante su mortalidad interna, no es aniquilado después de muerto, pues sus partes, aun cuando separadas, permanecen. En tercer lugar, el principio vital humano no será aniquilado, como demuestra el *consentimiento común*. En efecto: el género humano testifica el deseo innato y necesario que existe en el hombre de ser plenamente feliz, pues nadie, por escéptico que sea, es capaz de negar que existe en el hombre una tendencia, un deseo innato natural á la felicidad. Pero esta tendencia, por lo mismo que es connatural, no puede ser ilusoria, si que antes bien debe estar ordenada para obtener plena satisfacción, mientras el hombre mismo no le ponga obstáculo. Y como lo deleznable, transitorio y finito de los bienes terrenales no puede contentar el anhelo humano, que tiene por objeto el bien absoluto, de ahí que el alma debe vivir en otra vida en que, obteniendo el hombre plena posesión del bien sumo, puede alcanzar el último fin propio, y en su consecuencia es forzoso admitir que Dios no aniquilará el espíritu del hombre en conformidad al orden establecido por su suprema sabiduría.

Por otra parte, el culto que han profesado y profesan todos los pueblos á sus muertos es un indicio de que admitían y admiten la inmortalidad del espíritu humano, si no tuviésemos bastante para afirmarlo el hecho de estar plenamente manifiesto en la historia de sus creencias religiosas. La inmortalidad del alma humana ha sido un sentimiento general del hombre; indios, chinos, persas, caldeos, egipcios, japoneses, griegos, sármatas, getas, scytas, germanos, bretones, romanos, galos, ibéricos, pueblos de América, Occeanía y África, que no son enteramente salvajes, admiten con más ó menos perfección y en concierto universal algo en el hombre que va más allá de la tumba.

Que el principio de la vida humana es inmortal, también podemos, por último, sostenerlo, apoyándonos en la doctrina de filósofos como Sócrates, Platón, Aristóteles, Cicerón, San Agustín, todos los filósofos católicos, y hasta con la de Voltaire, Bolingbrok, y J. J. Rousseau, que dice: «No, no he sufrido dema-

siado en esta vida para no aguardar otra. Todas las sutilezas de los metafísicos no me harán dudar un instante acerca de la inmortalidad del alma».

A los que dicen que el alma es mortal, porque lo que trae su origen de la nada debe volver á la nada, únicamente contestaremos que es erróneo su juicio, pues todo ser, en lo que tiene de ser, tiende al ser, y sólo en lo que no tienen de ser, tienden á la nada, por donde se ve que las almas pueden conservarse en lo que tienen de ser, sin contar con que realmente, como veremos en su lugar, el espíritu del hombre no sale de la nada absoluta, sino que es creado por Dios, actuando la posibilidad intrínseca del tal espíritu, y por tanto, Él, en virtud de su atributo de conservador, le mantiene en la existencia.

CAPITULO VI

El alma humana

I. **Definición real del principio vital racional.**—Cuando comenzábamos la Psicología nos encontramos que al preguntarnos cuál era el objeto de esta rama de la Metafísica nos contestábamos que el principio vital racional al que se daba generalmente el nombre de alma humana. Hemos examinado después las facultades que revelan nuestros hechos y luego hemos pasado á hacerlo de la naturaleza de nuestro principio vital, como causa y principio de las facultades, y hemos visto que éste se presenta con los caracteres de ser *simple, uno, idéntico, sustantivo* y *activo, espiritual* é *inmortal;* luego ya podemos definir el principio vital racional con definición real, esto es, desenvolviendo en él su naturaleza al exponer su genero próximo y diferencia específica.

Resumiendo, pues, en un raciocinio la consecuencia de la materia hasta aquí expuesta, tenemos que el principio vital racional es *una substancia simple, espiritual* é *inmortal, causa próxima de nuestras facultades* y *remota de nuestras operaciones vitales.*

II. **El principio vital racional es el alma humana.**—El principio vital humano, tal y como lo hemos definido, no es otra

cosa que lo que llamamos alma humana ó sea el espíritu unido al cuerpo y constituyendo con él mediante esa unión substancial y formal, como probaremos en su lugar, al ser hombre, tomando esta substancia espiritual el nombre de *alma*, precisamente porque es el que anima al cuerpo ó le da vida; por esta misma razón se da la denominación de alma al principio inmaterial que vivifica el cuerpo del bruto, si bien no le corresponde el de espíritu por no revelar en su obrar que tenga la propiedad esencial de la espiritualidad, esto es, el obrar con absoluta independencia de la materia, antes bien, revela necesidad de estar unido á ella.

III. **Existencia del alma humana.**—El alma humana existe, pues, contra la opinión de los materialistas; y existe, porque así nos lo ha probado hasta la evidencia la investigación que hasta aquí hemos venido haciendo para llegar á conocer la naturaleza de nuestro principio vital. El alma humana, no es un mito que por más ó menos tiempo haya imperado en las creencias de los pueblos, según afirman los positivistas, sino una realidad substancial que es fuente primera y única en nuestro ser, lo mismo del pensamiento que del sentimiento, lo mismo de las voliciones libres que de las fuerzas vitales que constantemente y de un modo espontáneo y habitual en nosotros conservan al individuo y tienden á la permanencia de la especie.

No; no necesitamos acudir á las exageraciones del idealismo para ver la realidad del alma, el lenguaje de la vida corriente nos la manifiesta de un modo experimental, sentida en cada hombre cuando piensa, cuando siente y cuando quiere, como lo indican las frases: «En Dios y en mi ánima juro tenerlo presente». «Mi cuerpo está rebosando salud, pero mi alma está triste». «Mi cuerpo es raquítico, pero mi alma tiene una voluntad poderosa». «Todo lo que tiene de hermoso en su cara, tiene de maldad en su alma».

SECCIÓN TERCERA

UNIÓN DEL ALMA HUMANA CON EL CUERPO

CAPITULO I

Naturaleza del cuerpo humano

I. **Dificultades que se oponen á la solución del problema del modo de unirse y obrar como un solo ser, alma y cuerpo.**—Las preocupaciones de época y sistema hicieron siempre difícil la explicación de la unión del alma con el cuerpo; así, Descartes y los cartesianos niegan la unidad de la naturaleza humana, y mientras los materialistas admiten la existencia del cuerpo negando la del espíritu, los idealistas no dan realidad mas que al espíritu, en tanto que los escépticos, ó no admiten una ú otra de estas substancias ó niegan la realidad de ambas, siendo para ellos pura apariencia este mundo. Pero es el caso, que frente á tales opiniones, la razón, apoyada en los datos de la experiencia, comprueba la existencia tanto de la substancia corporal como de la espiritual en el hombre al par que una relación profunda é íntima entre el alma y el cuerpo, como manifestaciones opuestas sí, pero no contradictorias del ser uno llamado hombre.

II. **Origen de todas las dificultades que se presentan para la solución del problema.**—A nuestro modo de ver, todos estos prejuicios, variedad de opiniones y sistemas acerca de la unión del alma con el cuerpo, provienen de la diferente natura-

leza del cuerpo y el alma que se dan en la unidad hombre. Conocemos el modo de obrar del espíritu humano, y por este modo de obrar hemos llegado á conocer su naturaleza; falta, pues, que expongamos el modo de obrar y la naturaleza del cuerpo en relación con el alma, antes de exponer las dificultades y soluciones ideadas para explicar la unión de alma y cuerpo, y una vez hecho este estudio en breves rasgos, comprenderemos mejor cómo la diferente naturaleza de cuerpo y alma es la que ha dado origen á tanta disparidad en las opiniones, y á que sea muy difícil, sino imposible, resolver la cuestión de la comunicación entre el alma y el cuerpo.

III. **El cuerpo, á diferencia del alma, es vario, compuesto y diferente á sí mismo en los distintos momentos del tiempo.**—Por los medios que nuestro conocer nos proporciona, hemos llegado á probar que el alma es *una, simple* y *espiritual;* si ahora nos fijamos en la estructura de nuestro cuerpo, encontraremos que es *vario* ó múltiple en sus partes componentes, las cuales están distribuidas de modo que cada una de ellas puede ser separada físicamente, aun cuando mientras formen parte del organismo contribuyan á la función de su órgano respectivo, como las funciones de cada uno de los órganos contribuyen en el estado normal al de todo el organismo; de ahí que el cuerpo humano no sólo sea vario, si que también *compuesto* real de partes integrales, físicamente separables, cuyas partes son, por otro lado, constantemente renovadas, entrando á formar parte del organismo por la asimilación y saliendo de él por la disimilación; y esta renovación es tan rápida, que en un período de siete á quince años se supone que todas las células del organismo son de materia completamente nueva; de ahí que con razón se diga que el cuerpo humano, por el contrario del alma, que permanece idéntica á su naturaleza, se diferencia constantemente á sí mismo en el tiempo, permaneciendo únicamente idéntica en él la forma típica de la especie que le da el principio informante, y por la cual se le sigue considerando el mismo cuerpo, puesto que en realidad en sus estados sufre modificaciones esenciales.

IV. **Sujeción del cuerpo á la ley de la inercia.**—El cuerpo, en lo que tiene de materia pura, esto es, prescindiendo de su forma, es indiferente al movimiento y al reposo; luego está

sujeto á la ley de la inercia, la cual ha sido comprobada por la razón fundándose en los datos de la experiencia. La materia, en sí misma considerada y con precisión de su principio informante, es indiferente absolutamente lo mismo para el obrar que para el no obrar, siendo siempre solicitada, según todas las experiencias, en un sentido ó en otro, sin que por lo que ella es esencialmente, oponga resistencia alguna ni al movimiento ni al reposo; por eso las fuerzas llamadas mecánicas son las que la determinan y obran constantemente sobre ella. Luego el cuerpo, en cuanto materia, es inactivo á diferencia de su principio vital racional é informante, que es activo.

V. **El cuerpo humano obra siempre sujeto á una influencia extraña.**—El cuerpo humano produce sus obras total, concreta y fatalmente, desenvolviéndose de una manera constante, regular y sujeto á las influencias externas en el espacio y en el tiempo, conforme á las leyes físicas y químicas, fisiológicas ó vitales, y muchas veces á las imposiciones de nuestras determinaciones volitivas, cumpliendo fatalmente todas sus leyes y en las mismas circunstancias; luego el cuerpo, á diferencia del alma, obra siempre por extraño impulso.

VI. **El cuerpo humano es mortal por necesidad interna.** —La muerte es necesaria al cuerpo humano dada su naturaleza, puesto que siendo vario, compuesto é indiferente en sí en cuanto materia para este ó el otro estado, en cesando que cese en él el principio informante, cesará la actividad, y por consiguiente, el principio de organización que le mantenía en la vida, desorganizándose ó separándose sus elementos componentes; por donde se ve, una vez más, que la materia, con su solo ser, lejos de ser principio de vida y organizarse se desorganiza por el principio de corrupción que constantemente le acompaña; así, pues, sólo puede organizarse por una fuerza extraña á la materia, y sólo pueden aparecer los nuevos organismos por ser generados por otros vitales; así, el cuerpo del hombre aparece por generación del cuerpo de los padres, mientras que el alma, como espiritual, no puede ser producida ni comunicada por los padres.

CAPITULO II

Teorías sobre la unión del alma con el cuerpo

Teorías ideadas por los filósofos para explicar la unión del alma con el cuerpo, dada la distinta naturaleza de ambas substancias.—La constante y á todas luces evidente relación entre eso que en nosotros llamamos alma y nuestro cuerpo, cuyas naturalezas opuestas en caracteres nos son ya conocidas, ha preocupado grandemente á los filósofos como no podía por menos, y queriendo todos, indudablemente, explicar del mejor modo posible el cómo se realiza la unión de ambos, han inventado, al efecto, varias teorías, todas las cuales las reduciremos, para su mejor estudio, á las siguientes, que son las principales: La llamada de las *causas ocasionales*, la *armonía prestabilita* ó *prestablecida*, la del *mediador plástico*, las denominadas *naturalistas* y, finalmente, la del *influjo físico*.

ARTÍCULO I

SISTEMA DE LAS CAUSAS OCASIONALES

I. **Exposición del sistema de las causas ocasionales.**—El sistema de las causas ocasionales ó el *ocasionalismo*, como se le suele llamar con frecuencia, fué ideado por Descartes, recibiendo el desarrollo y aspecto filosófico con que hoy se nos presenta de sus discípulos Regis, Malebranche y Gaulinx; los cuales, viendo la ciencia, el espíritu y el cuerpo, al contemplar la inteligencia de Dios y, sobre todo, siendo consecuentes con la doctrina que sientan para negar la actividad de las causas segundas, establecieron que entre el alma, esencialmente espiritual, y el cuerpo, todo materia, no cabe relación, y que por lo mismo, ni el alma recibe influjo alguno del cuerpo ni éste del alma; por lo cual, nuestra voluntad carece de poder para mover la más pequeña partícula de nuestro cuerpo; así, pues, nuestras volicio-

nes, pensamientos, sentimientos y demás fenómenos vitales, no son otra cosa que ocasiones de movimientos y actos de nuestro cuerpo; al querer el alma que el cuerpo se mueva, Dios le mueve: las sensaciones no son producidas en el alma por impresiones orgánicas, sino que al afectar un cuerpo á nuestros órganos y por ellos al cerebro, Dios causa la sensación correspondiente; el espíritu y el cuerpo no son otra cosa que ocasiones para que Dios cause en ellos el efecto correspondiente, porque, añaden, si Dios hubiera dado á nuestra voluntad facultad para mover el cuerpo, tendría que haberle dado también la omnipotencia ó poder de crear, de destruir y aniquilar todas las cosas posibles.

II. **Dificultades que presenta este sistema para ser verdadero.**—Este sistema presenta los caracteres siguientes: 1.º, estar fundado en una hipótesis inadmisible; 2.º, ser absurdo en sí mismo, y 3.º, ser contrarias á la experiencia y á la razón sus conclusiones.

Que el sistema del ocasionalismo se funda en una hipótesis inadmisible, se demuestra viendo como parte de un principio evidentemente falso, cual es el suponer que las causas segundas carecen de toda actividad intrínseca y negándolas, por tanto, que puedan producir efecto alguno por sí mismas; ahora bien: el hecho de conciencia de que el alma humana es verdadera causa eficiente, basta para ver la falsedad de esta suposición; demás de esto, que indudablemente la razón, apoyada en los hechos de la experiencia, comprueba como en los seres corpóreos debe admitirse verdadera causalidad eficiente aun cuando no sea más que por el efecto de ocupar un espacio.

Admitiendo, como admite este sistema, causas segundas, si no ha de ser inconsecuente, tiene que concederles virtud para producir algo, porque la palabra causa quiere decir, principio, virtud ó fuerza para producir algún efecto, sin que valga decir que por las voces *causa segunda* debe entenderse el mero ser, porque aun de este modo caprichoso de interpretar, el principio sigue siendo falso, pues Malebranche no niega que el *yo* y los cuerpos sean verdaderas *substancias*, y claro, una vez concedido esto no puede negar que esas *substancias* tengan alguna actividad intrínseca, ó lo que es lo mismo, sean causa, puesto que siendo el obrar una derivación del ser, necesariamente allí donde

hay substancialidad de ser, debe haber también virtud intrínseca de obrar, ó sea verdadera causalidad.

No es lógico, pues, que porque no sepan estos señores explicar la recíproca influencia entre el cuerpo y el alma, recurran á hipótesis extrañas verdaderamente gratuitas, sin punto de apoyo alguno en los principios científicos.

Esta *hipótesis*, por otra parte, no sirve para explicar el hecho de la unión del alma y el cuerpo, ¿qué le queda, pues, para ser admitida con derecho en la ciencia? Y decimos que no sirve, porque haciendo que Dios intervenga inmediatamente en las operaciones del alma y el cuerpo, no sólo niega la relación inmediata y recíproca que se trata de demostrar, si que además, contradice el orden de la providencia divina, que así como mantiene el ser de cada cosa, concurre remotamente al mantenimiento de la actividad de cada cosa.

En segundo lugar, el ocasionalismo es *absurdo en sí mismo*, porque negando la unión radical íntima entre el alma y el cuerpo, viene á convertir al hombre en dos seres substanciales distintos de que ciertamente no certifica la experiencia interna, ni puede admitir la razón; pues una personalidad doble, tiene predicados esenciales cuya existencia repugna.

En último lugar, sus conclusiones son contrarias á la verdad. En efecto; de él se deduce, de un lado, el *idealismo*, porque no ejerciendo el cuerpo influjo alguno intrínseco en el alma y siendo la sensación un producto directo é inmediato de la acción divina, claro está que las sensaciones no tienen tal realidad, no son más que meras apariencias; del otro, lleva al *fatalismo*, porque si Dios es causa directa é inmediata de las acciones humanas, ya no es el alma quien las realiza libremente, como nosotros habíamos dicho y hemos demostrado, sino Dios; luego queda destruído el libre albedrío y se cae en el *fatalismo*.

No obstante las anteriores razones, por demás convincentes para desechar el ocasionalismo, los partidarios de él arguyen: lo simple y lo compuesto no pueden influir lo uno sobre lo otro, estas son cosas repugnantes, cuya acción recíproca no puede en manera alguna concebirse; un cuerpo obra sobre otro cuerpo, porque las partes del agente se aplican sobre las del paciente; mas ¿cómo se podrá verificar esto cuando uno de los extremos carece de partes? Luego supuesto que la experiencia atestigua la co-

rrespondencia de los actos del cuerpo con los del alma, fuerza es concluir que Dios es quien produce inmediatamente en el alma y en el cuerpo los efectos correspondientes, sin que una y otro sean más que meras ocasiones de la causalidad divina.

No negaremos nosotros que no tenga este razonamiento á primera vista gran fuerza y que quizás á esto sea debido el que los ocasionalistas echaran mano de él; pero si bien se mira, se notará que no es posible admitir de un modo *absoluto* que no pueda haber comunicación entre lo simple y lo compuesto, porque si esto fuera verdad ¿cómo podrían explicarnos estos señores el influjo de Dios, ser simplicísimo, sobre el cuerpo, ser compuesto? Y no vale contestar que Dios es Omnipotente, porque la cuestión está en si hay ó no repugnancia en que lo simple se comunique con lo compuesto, porque si la hay, lo absurdo no lo puede hacer Dios, pues debe haberla en todo lo simple, y si no la hay, el argumento pierde su base y por consiguiente su valor. Además, que para probar que no podía haber comunicación entre lo simple y lo compuesto, se necesitaba antes probar que no había comunicación mas que por *contacto*, porque si esto sucediese, el influjo entre el cuerpo y el alma no podría suceder de otro modo que de la manera que se comunica lo material, empujando unos cuerpos á otros; mas como esto no se probará nunca, porque precisamente la experiencia interna y externa nos dan cuenta de comunicaciones inmateriales, luego no hay razón alguna en que los ocasionalistas puedan apoyar su doctrina.

ARTICULO II

LA ARMONÍA PRESTABLECIDA

I. **Exposición del sistema de la armonía prestablecida.** —Esta doctrina fué ideada y sostenida por Leibnitz, que supone al cuerpo y al alma activos y obrando por leyes propias, pero sin relación alguna entre sí; son alma y cuerpo en esta teoría como dos armonías prestablecidas por Dios *ab aeterno*, desde la eternidad independientes entre sí, como lo serían dos relojes que marcharan al unísono, los cuales, tendrían los mismos movimientos y marcarían las mismas horas, pero sin influir lo mas mínimo el

uno sobre el otro; de manera, que ni las operaciones del cuerpo influyen en el alma, ni las de ésta en las del cuerpo. Dios es el que ha prescrito esa correspondencia exacta que se ve experimentalmente entre ambas manifestaciones de la esencia humana, como el relojero ha previsto los movimientos de sus dos relojes que marchan al unísono.

II. **Dificultades que ofrece el sistema de la armonía preestablecida.**—Este sistema no puede ser admitido como el anterior para explicar las relaciones entre el alma y el cuerpo: 1.°, por ser una *hipótesis inadmisible;* 2.°, por ser *absurdo en sí mismo*, y 3.°, por las *consecuencias funestas que del mismo se desprenden.*

Es una hipótesis inadmisible, lo cual comprobamos viendo la falsedad del principio en que se funda, pues niega la recíproca é intrínseca influencia entre las dos substancias; es ilógico en su procedimiento, porque en la acción transeunte no se necesita que el ser de la causa se transmita al del efecto, sino que basta que la causa dé ser ó un modo de ser á algo que no le tenga; y es inútil para explicar la correspondencia entre los actos del alma y los del cuerpo, puesto que destruye y declara ilusoria la recíproca influencia, el hecho de experiencia de la acción recíproca é intrínseca entre las operaciones del alma y el cuerpo.

Es absurdo en sí mismo, porque considera al alma y al cuerpo del hombre como dos substancias radicalmente distintas entre sí hasta el punto de que, no obstante el ajustamiento que hay de operaciones, no existe comercio alguno entre una y otra substancia, sino una preordenación divina, negando por tanto, no sólo la unión substancial del compuesto humano, si que también, como consecuencia ineludible, toda unión real entre el alma y el cuerpo, no quedando por consiguiente un ser, sino dos, pues no cabe unión entre ambos elementos sin algún influjo recíproco entre los elementos unidos. Pues la armonía divina es no más que un influjo ideal pero nunca recíproco.

Que es *funesto en sus consecuencias*, tenémoslo como indudable, porque de él se deduce en primer término el *fatalismo*, en cuanto que, si todos los actos que realiza el hombre están determinados á *priori*, ordenados con tal exactitud por Dios, no cabe que el hombre los realice con libertad, y por tanto se destruye el libre albedrío y con su destrucción aparece el fatalismo

con todas sus consecuencias. El mismo Leibnitz dice que el alma es un *autómata espiritual.*

La armonía prestablecida, por otra parte, también conduce al *idealismo*, pues negando todo recíproco influjo intrínseco entre el alma y el cuerpo, el espíritu vive incomunicado con el cuerpo, y por consiguiente no tenemos más que una apreciación puramente subjetiva del mundo.

ARTÍCULO III

EL MEDIADOR PLÁSTICO

I. **Exposición de la doctrina del mediador plástico.**—Este sistema hase dicho que fué ideado por Cudworth y desarrollado por su discípulo Leclerc, pero según se ve en la obra *De plastica naturæ vita, quæ a Cudworth in sistemate intelectuali celebratur*, no debe atribuirse ni á Cudworth ni á su discípulo Leclerc, como opinan algunos, pues éstos, no hablan jamás en sus obras del *mediador plástico*, y sí de naturalezas plásticas derivadas de una primera naturaleza plástica, *intermediaria* entre Dios y el mundo, encargada de realizar el pensamiento de Dios, en concreto, viniendo á ser esta substancia plástica algo así como el alma universal de que hablan Pitágoras, Platón, estoicos y neoplatónicos. Pero de todas suertes, como esta substancia plástica sea capaz de comunicarse con Dios (espíritu) y con la materia, de ahí que se la haya llamado *mediador plástico*. Ahora bien; Cudworth y Leclerc explicaron, fuera con este nombre ó con otro, lo que hoy se llama *mediador plástico*, que consiste en consignar como cosa fuera de duda, que la comunicación entre el alma y el cuerpo se realiza mediante una *naturaleza plástica* que por su cualidad de plástica sirve de puente entre lo simple espiritual y lo compuesto y material, comunicando por su parte material con el cuerpo y por su parte espiritual con el alma.

II. **Errores que se deducen de este sistema.**—En primer lugar tenemos que es una hipótesis hija de la fantasía más que de la razón, é inútil para explicar lo que se propone; una mera fantasía porque ni se apoya en la experiencia ni en principio alguno racional; lejos de eso, repugna una esencia que sea simple

y compuesta juntamente, que sea espíritu y materia: es *inútil*, porque lejos de quitar la dificultad que quiere evitar queda la misma, en razón á que si hay imposibilidad para que se comuniquen lo simple y lo compuesto, más la habrá para que se unan hasta el punto de formar una sola esencia.

En segundo lugar, esta doctrina, como las anteriores, es absurda *en sí misma* porque destruye la personalidad humana que nace de la unión de alma y cuerpo, dado que admite una substancia compuesta y no compuesta de partes integrales, compuesta y no compuesta de substancias; aquí es donde cabe como en ninguna otra ocasión repetir el famoso dicho de Cicerón: «no hay disparate, por grande que sea, que no haya salido de la boca de un filósofo».

Por último, debemos rechazar el mediador plástico porque no plantea el problema en el terreno que se necesita, pues, no se trata de saber si el hombre es un compuesto de espíritu y cuerpo, sino de averiguar el cómo se realiza la comunicación recíproca del elemento espiritual con el cuerpo y del elemento corporal con el alma.

ARTICULO IV

SISTEMAS NATURALISTAS

I. **Principales sistemas naturalistas que intentan explicar las relaciones del alma con el cuerpo.**—Llevando á la exageración la influencia que la experiencia nos dice que el cuerpo humano tiene en las acciones del hombre, no pocos fisiólogos han inventado ciertos sistemas materialistas que han recibido la común denominación de naturalistas, los cuales pretenden explicar las facultades anímicas y las operaciones todas del hombre por la acción exclusiva del organismo. Entre estos sistemas podemos distinguir la teoría del *ángulo facial*, la *frenológica* y la de los *temperamentos*.

II. **Teoría del ángulo facial.**—Entre los materialistas encontramos á gran número de ellos que, siguiendo á Camper, pretenden explicar la mayor ó menor intensidad de las facultades, no ya sensibles, si que también de las intelectuales y morales, por la mayor ó menor abertura del *ángulo facial*, que se forma

tirando una línea recta desde los incisivos superiores á la terminación de la mandíbula superior, y otra de igual naturaleza que la anterior, que partiendo de lo alto de la frente corte á la anterior y termine en el mismo punto de los incisivos donde empieza aquella.

Camper y sus discípulos, comparando el ángulo facial de las razas y de varios hombres de una misma raza, han sacado la consecuencia de que á medida que el ángulo va siendo mayor hasta llegar á los noventa grados, que es el ángulo recto, las razas y los hombres son más inteligentes, llegando á la conclusión, muchos de los camperianos, de que las facultades intelectuales son materiales y, por consiguiente, á negar que exista la unión entre el alma y el cuerpo.

Pero esta conclusión, como todas las que se apoyan en casos experimentales sin tener para nada en cuenta la razón, es falsa, no sólo porque todos podíamos presentar frente á los casos observados por Camper otros muchos que estuviesen en contradicción con sus observaciones, si que más bien, porque la consecuencia única legítima que se puede sacar de los datos del ángulo facial, es que en la vida humana de relación del alma con el cuerpo éste, y sobre todo el desarrollo del cráneo, tiene una influencia innegable en el mayor ó menor ejercicio de las facultades del alma que necesitan de órganos para realizar sus operaciones, lo cual no demuestra, en modo alguno, que la facultad intelectual sea material, sino que necesita, en el estado actual de unión con el cuerpo, de facultades sensibles orgánicas que la pongan en comunicación, no ya con el mundo exterior, si que también con el cuerpo á que está unida y con el que forma un solo y único ser; por eso, para que la inteligencia conozca en la vida presente, necesita que las facultades sensibles le suministren los primeros datos, y que los instrumentos que realizan las funciones sensibles estén desarrollados convenientemente para que los datos que suministren sean exactos; de ahí, también, la mayor ó menor correspondencia que puede haber entre la inteligencia y el desarrollo de los órganos, sobre todo de los de la cabeza, en donde se supone que se alojan los órganos más importantes de las facultades sensibles, como son los centros de la materia nerviosa.

III. **Exposición de la doctrina frenológica.**—La doctrina frenológica, es un sistema fisiológico que localiza todas las fa-

cultades, inclinaciones y aptitudes del hombre en algún órgano del cuerpo, y con especialidad en los centros nerviosos alojados en el cráneo, siendo el desarrollo de estos órganos la medida de la intensidad mayor ó menor de las dichas facultades, inclinaciones y aptitudes; no es, pues, la frenología, como pudiera creerse un conjunto de doctrinas referentes al entendimiento como indica la etimología griega de la palabra frenología, sino un sistema fisiológico materialista que de unos cuantos hechos experimentales, no bien analizados, se lanza á dar conclusiones radicales que niegan la espiritualidad de las facultades intelectuales y morales.

Las principales conclusiones de la frenología podemos reunirlas en las siguientes: 1.ª Todas las facultades, inclinaciones y aptitudes del hombre, están localizadas en un órgano del cuerpo humano. 2.ª El asiento de los órganos, sobre todo de las facultades sensibles, intelectuales y morales, es el cerebro, cuyo desarrollo se manifiesta exteriormente por las protuberancias, depresiones y anfractuosidades del cráneo, é interiormente por las circunvoluciones, protuberancias y depresiones de la masa cerebral. 3.ª La mayor ó menor intensidad de una inclinación, aptitud ó facultad, depende del desarrollo que adquiera el órgano respectivo que la aloja. 4.ª El desarrollo de los órganos en que se localizan las inclinaciones y aptitudes, como la voluntad, es el que hace más ó menos intensas á éstas, y por consiguiente, del tal desarrollo depende que el hombre las realice ó no fatalmente, por eso sólo cuando el órgano de la voluntad adquiera un gran desarrollo, podrá el hombre disponer de sus actos volitivos y de los de aquellas facultades que sean más débiles que la facultad llamada voluntad.

IV. **¿Podemos admitir las doctrinas frenológicas.**—Las doctrinas frenológicas, tal como hoy se nos presentan, adolecen entre otros muchos defectos: 1.º, de no estar sistematizadas y de no presentarse como un cuerpo de doctrina sin puntos vulnerables, siendo por tanto anticientíficas; 2.º, de no tener punto de apoyo para sus conclusiones en verdad alguna científica, sino que parten de hechos puramente conjeturales y pretenden volar á la cima, y sobre base tan frágil sentar verdades de carácter absoluto concluyendo por el absurdo, y 3.º, de contradecir verdades comprobadas, lo mismo del orden de los principios que del orden

experimental de que parten; por consiguiente, es inútil para explicar las relaciones del alma con el cuerpo.

Es la Frenología anticientífica: 1.°, porque es contrario á la Lógica apoyarse en hechos aislados para inducir y obtener doctrinas generales; 2.°, porque es ilógico también inducir una verdad general frenológica apoyándose en hechos complejos y que no aparecen de la sola inspección craneal; y que esto es lo que hacen los frenólogos, lo vemos, notando que para apreciar debidamente ciertos datos frenológicos, es preciso combinarlos con otros pertenecientes á la fisonomía y al temperamento individual; 3.°, porque no es menos repugnante á la razón ó á las leyes lógicas, formular una ley ó una verdad general, apoyándose en datos *inseguros*, como los son siempre los frenológicos, pues es sabido que no hay exacta correspondencia entre el desarrollo interno de la masa cerebral y el desarrollo externo ó disposición ósea del cráneo, cosa que ha reconocido la Anatomía consignando que no es igual en todos los individuos el grueso de la parte ósea del cráneo ni el de la piel que la recubre en una parte determinada; lo cual, ciertamente, ha sido la causa de que varíen tanto las opiniones en la escuela, así en la apreciación del número de facultades como en la de su sitio, pues no habiendo exacta correspondencia en todos los individuos entre las protuberancias y depresiones externas del cráneo con las circunvoluciones y depresiones internas de la masa encefálica, fácilmente se incurre en error cuando se quiere, fundándose en datos tan movibles, averiguar la intensidad de una facultad, de una pasión ó de una inclinación, y 4.°, porque no sólo es ilógico, si que también absurdo, querer obtener una certeza absoluta, como quieren los frenólogos, fundándose sólo en hechos de la experiencia que, por otra parte, aún no están bien comprobados, porque son la mayor parte, no solamente dudosos, si que muchas veces resultan contradictorios.

Es la Frenología absurda é inconveniente: 1.°, porque es *esencialmente sensualista*, ora por la localización de las facultades, aptitudes é inclinaciones anímicas, ora porque hace depender del mayor ó menor desarrollo cerebral la intensidad, energía ó fuerza de las pasiones é inclinaciones del alma, ora igualmente porque no establece una distinción radical entre las facultades intelectuales ó inorgánicas y las orgánicas, si que antes por el

contrario, hace depender la inteligencia y la voluntad del organismo sensible, confundiendo lamentablemente unas con otras; 2.°, porque contradice la espiritualidad é inmortalidad del alma, negando la independencia corpórea de las facultades intelectuales; 3.°, porque destruye en realidad la *libertad humana*, reduciendo sus resoluciones al determinismo de la facultad, aptitud ó inclinación que tenga más desarrollado su órgano especial; 4.°, porque no establece diferencia alguna entre el alma del hombre y la del ser irracional al sujetar á la inteligencia y voluntad á las leyes de la materia y á su desarrollo orgánico. El mismo Gall, ha dicho: «el hombre no debe estar aislado de los animales, porque no es más que la continuación de la cadena de los seres animados»; y Broussais ha agregado que «los frenólogos han rehusado conceder cualidades superiores á ciertos cuadrúpedos, reservándolas exclusivamente para el hombre; pero yo me declaro formalmente contra esta distinción». ¿Y en realidad, qué razón hay para admitir tal distinción dentro del sistema?

La Frenología, aun en el terreno de la experiencia, es inadmisible. En primer lugar, porque ésta nos asegura que, no obstante los esfuerzos realizados por los frenólogos para constituir una ciencia propiamente dicha, no lo han conseguido, pues fuera de la igualdad en admitirse por todos la existencia de las facultades en algún órgano especial y de hacer depender su intensidad mayor ó menor del desarrollo del órgano respectivo, en todo lo demás hay discordancia y oposición, ya se trate de la manera de apreciar dicha existencia y energía, ya de fijar el número, naturaleza, sitio ú órgano especial de cada facultad, aptitud é inclinación, cuestiones que, en verdad, son trascendentales para la Frenología.

En cuanto al modo de apreciar las facultades del hombre, tan no hay criterio seguro, que unos creen puede hacerse teniendo en cuenta determinadas protuberancias ó depresiones externas del cráneo; otros, que debe apoyarse la apreciación en las protuberancias y depresiones internas por medio de la inspección de la masa cerebral, de sus circunvoluciones y anfractuosidades; no faltando, por último, quien las considere teniendo en cuenta los datos suministrados por la fisiología general del cuerpo.

No menor disparidad encontramos cuando dan á conocer el

número de facultades y de órganos, que hace subir á veintisiete Gall, á treinta y cinco Spurzheim, á treinta y siete Broussais y á cuarenta y dos Vimont.

Mas si esto no bastase, obsérvese lo que sucede respecto á la naturaleza y sitio de dichas facultades: Cabanis, Richerant, Flourens, Souget, Grimautt, Vulpian, Ferrier, Rendu, Gratiolet y Bianconi, con otros muchos médicos y fisiólogos distinguidos, dicen que puede existir lesión de las circunvoluciones y partes determinadas del cerebro sin que desaparezcan las facultades, aptitudes y pasiones, correspondientes, según ciertos frenólogos, á dichos órganos lesionados. El mismo Flourens ha testificado que en varios animales se observa la existencia de las mismas facultades después de haberles quitado porciones notables de la parte anterior y posterior de la masa cerebral. Que según Gall, en la cabeza del carnero se halla el órgano que en el cráneo del hombre determina la teosofía, ó sea la religión y culto á Dios, *¿risum teneatis, amici?* Que algunos frenólogos hallaron en el cráneo de Laplace el órgano de la *estupidez*, y en cambio no encontraron en el homicida Fieschi el órgano frenológico de la *destructibilidad*. Que habiendo examinado otros frenólogos el cráneo del tristemente famoso Lacenaire, resultó que tenía los órganos de la *benevolencia* y teosofía, y que no poseía el de la *adquisibilidad*, siendo así que robó y mató con tal cinismo que profesaba teóricamente el ateísmo, pues decía: «matar sin remordimiento es el supremo bien á que en vano aspiran los filósofos». Por último, que no es difícil observar individuos cuyas facultades intelectuales y morales son normales, y sin embargo, tienen un cráneo que presenta configuración anormal y hasta monstruosa, tal se puede observar en algunos individuos de la raza tagala y criollos de Filipinas, y aún no es raro encontrar algunos en la misma raza blanca que desmienten la teoría frenológica.

Si á todo esto se añade que hay algunos fisiólogos y frenólogos que señalan como órgano y asiento de dichas facultades y pasiones el corazón, mientras otros dicen que es el hígado, los pulmones, la médula espinal y otras partes del cuerpo, se comprenderá con cuánta razón decíamos que la misma experiencia hacía inadmisible el sistema frenológico. Así, pues, si destruído ó dañado el cerebro desaparecen ó se perturban las facultades, no habrá por esto razón suficiente para decir que en él están lo-

calizadas, ni mucho menos que inteligencia y voluntad estén sujetas á las leyes de la materia, pues la misma razón habría para decir que lo estaban á la respiración, porque en el momento en que cesa la respiración, cesa la vida; esto, lo que demuestra no es otra cosa sino que el hombre, como esencia animal y racional, necesita igualmente del cuerpo y del alma para vivir la vida presente y por tanto para constituir la personalidad humana.

V. **La teoría de los temperamentos.**— La teoría de los temperamentos, como la anterior, si se contuviese en sus justos límites, no sólo podría admitirse, si que además convendría y sería utilísima para hacer progresar la psicología experimental; y ciertamente esperamos que éste será dentro de poco uno de los estudios que junto con el de la fisonomía ha de contribuir á enriquecer la ciencia psicológica; pero hoy por hoy tenemos que lamentar que los que se han dedicado al estudio de los mismos, á las primeras observaciones que han hecho y á los primeros hechos ó datos inseguros que han obtenido, han dado el salto é ilógicamente han sentado leyes y verdades generales, afirmaciones absolutas, etc., tal como la de que las facultades son determinadas necesariamente por los temperamentos; y no paran aquí los mantenedores de tales ideas, sino que van más allá, y dicen que de los temperamentos dependen las propensiones á ciertos actos y, por consiguiente, los hábitos, que el sujeto ejecuta tales actos con inevitable determinismo que arranca de su temperamento especial; pero esta apreciación es inexacta, porque si es cierto que hay quien se deja dominar por las pasiones sensibles en ciertos y determinados casos, esto no quiere decir que en todos y cada uno de los actos que pone el hombre sea determinado por las pasiones, y especialmente por aquellas que su temperamento particular contribuye á desarrollar más potentes, pues aun éstas suele dominarlas.

Los temperamentos, ya los consideremos sólo fisiológicamente, ya fisiológica y moralmente, que es como se deben considerar, influyen grandemente en el obrar humano, y esto no sólo no debe negarse, sino que el hacerlo supone un delito de lesa naturaleza; pero de esto, á concluir que los temperamentos sean los únicos que determinan al hombre en lo que es, y que según ellos sean así es necesariamente bueno ó malo, va todo un abismo.

Nuestro porvenir futuro, creemos firmemente que no sólo depende de nuestra inteligencia y de nuestra ciencia, si que también, muy especialmente, de nuestra voluntad y moralidad. Los temperamentos tendrán toda la fuerza que se quiera para determinar nuestro carácter, pero según las muchas observaciones que hemos podido hacer en el trato social con nuestros semejantes, la voluntad es el elemento esencial del carácter, tanto de las razas como de los individuos; y vamos más allá en nuestra creencia sobre esto, estimamos que sin la voluntad la inteligencia misma hubiera parado su vuelo, hasta el punto de que tenemos por seguro que el imperio será de la raza, del pueblo y del individuo que tenga, con la inteligencia, desarrollada la voluntad más enérgica. Ahora bien: el hábito, que no es más que una repetición de unos mismos actos, está á la disposición de nuestra voluntad, á fuerza de hábito se modifican los temperamentos más arraigados y aun se adquieren otros, luego los temperamentos están sujetos á nuestra potencia volitiva, que pertenece al orden racional; luego lejos de ser los temperamentos tal como quieren los fisiólogos, los que determinan nuestras acciones y hábitos, son ellos por la voluntad y por los hábitos modificados y determinados; luego á la conclusión final á que se quiere llegar por esta doctrina, cual es negar la existencia del espíritu, y por consiguiente explicar las acciones del hombre sin necesidad de la unión del cuerpo con el alma, no puede ser considerada sino como absurda.

ARTÍCULO V

EL INFLUJO FÍSICO

I. **Exposición de la doctrina del influjo físico.**—Siendo indudable en el hombre la existencia del cuerpo y de un algo de carácter espiritual que con él constituye al hombre; pero á la vez, advirtiéndose unidad tal que no forman dos seres, sino uno con dos opuestas manifestaciones, y no pudiéndose admitir que esta unión se realice como dicen los ocasionalistas, ni como pretenden los partidarios de la armonía prestablecida, ni aun como quieren los defensores del mediador plástico, se pregunta uno: ¿será acaso admisible la del influjo físico?

La doctrina del influjo físico asienta como verdad general que es indudable la influencia real y recíproca entre el alma y cuerpo; sin embargo, en esta doctrina podemos distinguir dos matices: llámase al primero, influjo físico de *acción* y *reacción*, y al segundo, influjo físico por *coexistencia concomitante*.

II. **El influjo físico de acción y reacción.**—El influjo entre el alma y el cuerpo por acción y reacción, concibe al alma y al cuerpo como dos agentes distintos, completos en sí mismos é independientes, que obran el uno sobre el otro á la manera que un hombre puede obrar sobre otro, ó que una substancia cualquiera subsistente sobre otra también subsistente.

Esta manera de explicar la unión del alma con el cuerpo es, desde luego, errónea por antirracional; puesto que, en primer lugar, niega la unidad de la personalidad humana, que se trata de averiguar el cómo tiene lugar; lo segundo, porque desciende al grosero materialismo al decir que la influencia entre uno y otro elemento tiene lugar como la acción y reacción de lo material sobre lo material, cosa radicalmente imposible tratándose como se trata de la acción recíproca entre dos cosas, de las cuales la una es de naturalaza cuánta y por consiguiente compuesta de partes integrales, y la otra de naturaleza espiritual, y por tanto simple é inmaterial, que hace irrealizable el contacto material ó de partes cuantas.

III. **Influjo físico por coexistencia concomitante.**—El matiz de la doctrina del influjo físico llamado por coexistencia concomitante, explica la acción del alma sobre el cuerpo y de ésta sobre aquélla, diciendo que ambos elementos son substancias incompletas para vivir la vida presente con independencia en sí, que ambos concurren del propio modo á formar la naturaleza humana específicamente considerada, constituyendo así la personalidad completa y concurriendo igualmente cada una, según su naturaleza, á la producción de los fenómenos y operaciones del hombre que vemos realiza en los distintos momentos de su vida temporal.

IV. **¿Puede admitirse la doctrina del influjo físico por coexistencia y concomitancia?**—Esta doctrina no niega la unidad real del alma el y cuerpo, ni la personalidad humana, así como tampoco ninguna de las otras verdades que hemos afirmado respecto á la naturaleza humana, antes al contrario, explica ra-

cionalmente el cómo las operaciones del cuerpo y el espíritu son con igual derecho atribuibles al hombre; así, pues, aun cuando todavía no se pueda decir de esta teoría que está completamente sistematizada y que haya adquirido su completo desarrollo científico, sin embargo, podemos afirmar que es la única teoría que hoy por hoy se aproxima más á la verdad y que tiene más condiciones de credibilidad, abrigando la esperanza de que aplicándosela racionalmente, ha de llegar á explicar, con el tiempo, cuanto al hombre sea dado conocer de la unión íntima entre el alma y el cuerpo.

CAPITULO III

Clase de unión existente entre el cuerpo y el alma

I. **El alma y el cuerpo se unen como dos substancias incompletas para realizar la vida humana formando una substancia completa, un ser, el hombre individual.**—Misterio insoluble es para San Agustín el problema de la unión del alma con el cuerpo (1), porque lo cierto es que sospechamos y aun afirmamos qué clase de unión existe; pero no acertamos á comprender cómo se realiza esa unión. La química pesa con exactitud matemática las substancias elementales de los cuerpos, llega á conocer sus cualidades, las junta y las separa; mas si le preguntamos por qué razón un ácido puesto en presencia de una base, produce una sal, quizá nos responda que no tiene necesidad de averiguarlo, que le basta con conocer las leyes, con arreglo á las cuales esas combinaciones se verifican; nosotros también podemos decir que el alma y el cuerpo se unen y forman la personalidad humana como dos substancias incompletas, aun cuando sea un misterio para nosotros el *modo*. Y que esta unión es de esta clase, compruébalo el hecho de que el hombre forma una persona, una naturaleza, un ser, viéndose en él que el supuesto personal es el principio total de todas las operaciones y modificaciones, y por consiguiente, que éstas deben ser necesariamente mutuas, recíprocas é influyentes respectivamente del uno

(1) De civitate Dei, lib. XXI, cap. X.

al otro elemento de la composición alma y cuerpo; luego una y otro no se bastan para vivir la vida presente; luego son substancias incompletas, completadas por la unión; consecuencia legítima que no puede estar más en armonía con la vida del ser racional. No obstante ser uno el principio vital, sin embargo, no por esto decimos que excluye la variedad de estados y direcciones vitales.

II. **La unión del alma con el cuerpo es también interna ó esencial.**—El alma y el cuerpo se unen de tal modo conforme á su naturaleza, que no forman una mezcla ni una combinación, sino un solo ser, en el cual cada una de estas substancias incompletas conserva sus propiedades, porque aun cuando ciertamente el *yo*, ó sea el compuesto del alma y cuerpo, sea el principio completo y adecuado de las operaciones y modificaciones, algunas de éstas le convienen á la persona humana, primero y principalmente como cuerpo, y otras primero y principalmente como alma; así, el andar, el movimiento de la sangre en el torrente circulatorio, la quimificación de los alimentos en el estómago, el tacto con los cuerpos, etc., etc., le convienen al hombre primero y principalmente como cuerpo; en tanto que el conocer, pensar, traer á presente estados de conciencia pasados, determinarse eligiendo entre motivos opuestos, contradictorios é indiferentes, etc., etc., corresponden al hombre primera y principalmente en cuanto alma. De aquí que la unión del alma con el cuerpo da por resultado un ser cuya esencia es la animalidad y la racionalidad, unión que la constituye en la especie humana dentro del género próximo animal.

No tenía, pues, razón Platón, cuando dijo que el alma humana se une al cuerpo como el motor al móvil, como el piloto á la nave; no la tienen tampoco aquellos que hablando del alma la llaman *yo* y dicen, por ejemplo: *el yo es simple, el yo es indivisible* é *inmortal*, porque ó estas locuciones quieren decir lo que dijo Platón, ó no tienen sentido, dado que el *yo* no es el alma sola ni el cuerpo solo, sino el compuesto, la persona resultante de la unión del alma con el cuerpo.

III. **La unión del alma con el cuerpo es también directa.**—La unión del alma con el cuerpo debe ser directa, porque no nos conocemos en substancia alguna intermedia, por la cual, como suponen los partidarios del mediador plástico, se co-

muniquen alma y cuerpo, antes bien, nos damos cuenta inmediata de nuestra actividad, sin necesidad de preguntar si somos los que pensamos, sentimos y queremos, así como también de los estados pasivos de nuestra naturaleza corpórea sin necesidad de preguntarnos quien los padece.

IV. **El alma humana se une al cuerpo no sólo substancial, esencial y directamente, si que también formalmente.** —Que el alma se une al cuerpo formalmente, se prueba teniendo en cuenta: 1.°, que el cuerpo recibe su organización propia y es cuerpo vital en cuanto se une á ese algo que demostramos era el principio de vida en el hombre; 2.°, que el alma reune las dos condiciones características y fundamentales de la forma substancial, cuales son: primera, que la cosa que se dice informada recibe el ser y determinación propia del alma; segunda, que el alma no puede existir en sí misma en razón de individuo ó supuesto completo, sino que tiene aptitud para comunicarse á otra substancia parcial y al mismo tiempo tiene necesidad de hacerlo para constituir un ser perfecto en cuanto al ser y á su operación, como es el hombre.

Frédault, laureado discípulo de los hospitales de París y entendido antropólogo, dice á este propósito: «Del mismo modo que el escultor para labrar una estatua emplea la madera, la piedra, la cera, el barro ó el metal, dándoles forma ó figura conveniente, así los vegetales resultan de la agregación de las substancias elementales y de la forma vegetativa que les comunica su actividad. Igualmente los animales resultan de la agregación de los elementos bajo la potencia de una forma animal, y el hombre de la reunión de los elementos bajo la actuación de una forma humana». Y continúa luego: «De estos dos elementos sólo la forma es activa, teniendo la materia la simple capacidad de recibirla». Realmente en el compuesto humano hay esa unión substancial, esencial y directa que hemos dicho, pero siendo en el compuesto el papel del alma informar y comunicar la vida, esto es, es un principio substancial é informante que con la reunión de los elementos corporales á que informa constituye al hombre.

Sólo siendo tan íntima la unión del alma con el cuerpo, como hemos dicho, podemos comprender que cuando el cuerpo ejerce alguno de sus movimientos, el alma sea afectada por concomitancia y viceversa, que cuando el alma ponga una de sus opera-

ciones que le correspondan, primero y principalmente el cuerpo sufra el influjo correspondiente, por lo mismo que, si bien el alma es principio informante, el cuerpo es elemento informado necesario para que obre el alma en el estado de unión.

V. **¿El alma, al unirse con el cuerpo, ocupa un lugar determinado?**—No pocos filósofos plantean la cuestión del lugar que ocupa el alma humana en el cuerpo, como si se tratase de una substancia material compuesta de partes cuántas y dispuestas unas fuera de otras, teniendo por consiguiente extensión y ocupando lugar; así vemos, que Demócrito la colocaba en la cabeza, Parménides y Epicuro en todo el pecho, Strato opinaba que debía colocarse en el entrecejo, los estoicos y Diógenes creían que en el corazón, Empédocles en la sangre y vientre, no faltando filósofos que la coloquen en el hígado ó en el bazo. Más modernamente, Descartes nos dice que está situada en la glándula pineal, y Buffon y Herófilo la sitúan en la membrana que cubre el cerebro. Realmente, todas estas suposiciones, cualesquiera sean las pruebas que manifiesten para defenderlas, son inadmisibles, el alma humana no está en ningún órgano especial del cuerpo; es más, el alma humana no puede ocupar lugar, dada su naturaleza inmaterial é inextensa, el alma humana, como han dicho los aristotélico-escolásticos, está «toda en todo el cuerpo y toda en todas y cada una de las partes de éste» porque el alma humana es principio informante del cuerpo y lo informa á todo él, *siendo* en él y no estando, porque de lo que no es cuerpo no se puede decir que está sino que *es*, y no es en tal ó cuál parte, sino que es la forma determinadora y vivificadora de todo el compuesto humano.

CAPITULO IV

Estados del alma humana

I. **¿Cuáles son los estados del alma humana?**—Sabemos qué es el alma humana y de dónde viene, y lo primero que ahora se ocurre al pensamiento es preguntar: ¿cuáles son los estados del alma humana? Al examinar las facultades y atributos del alma, hemos visto que ésta podía obrar en relación íntima con

el cuerpo y prescindiendo del organismo, concluyendo que era espiritual é inmortal, es decir, que tiene condiciones ó naturaleza para vivir con independencia del cuerpo, y que no muere ni por su modo de ser ni porque sea aniquilada; luego los estados del alma humana son dos, uno *natural* y otro *preternatural*.

El estado *natural* del alma humana es el de comunidad con el cuerpo, el de estar unida al cuerpo realizando con él la vida presente; por eso dicen los filósofos que el estado natural del alma es el de esta vida. El estado *preternatural* es el de una vida separada del cuerpo, ó sea lo que llamamos vida ultramundana, apoyada en la naturaleza espiritual de este principio vital.

II. **¿Cómo obra el alma en el estado natural?**—En el estado natural, el alma humana obra ligada á las influencias del cuerpo que en unión con ella constituye al ser hombre; así, que tiende en todas sus operaciones primariamente á lo que es inmediato al hombre; por eso empieza por ejercer las facultades vegetativas y sensibles, y de éstas por las más afectivas, concluyendo por las más adecuadas para las percepciones cogitativas, y llegando hasta ser en su ejercicio un auxiliar poderoso de las facultades inteligibles. Sus conocimientos en este estado tienden, en primer lugar, á lo que es objeto inmediato del saber del hombre, como las cosas sensibles y materiales, elevándose después, por el conocimiento que de éstas adquiere y mediante las inducciones del entendimiento, al conocimiento de las universales é inmateriales y al de Dios mismo, como fin último de su conocer; de aquí que su procedimiento cognoscitivo, en esta vida de unión, sea el inductivo y discursivo, mas nunca intuitivo. En el orden volitivo ó de la voluntad, el alma ama primero los fines particulares, por ser los que primeramente le son conocidos como medios para conseguir el fin último que, cuando llega á él por el conocimiento reflejo, lo ama como bien absoluto.

III. **¿Cómo obrará el alma en el estado preternatural?** —El alma, en el estado de separación del cuerpo y, por consiguiente, obrando (no ya en cuanto *yo* ó ligada al cuerpo y á las influencias de esta naturaleza, si que muchas veces á las circunstancias mil que obran sobre nuestro cuerpo) independiente de las trabas de toda materia, parece lo natural que, si ha de obrar conforme á su naturaleza, tenderá á lo universal como objeto primario de su conocimiento, no conociendo por inducciones y de-

ducciones, sino por intuiciones limitadas ciertamente, porque siempre continúa siendo finita; y así, los objetos de su entendimiento, serán: primero, Dios, hasta donde pueda ser conocido por la inteligencia finita, y luego todo lo inmaterial, hasta donde no exceda su poder cognoscitivo, viéndose á sí misma en intuición completa y á las esencias de las cosas inferiores á ella. En cuanto á su voluntad, amará el bien universal y tenderá sobre todo á la posesión del absoluto en la medida que le sea dado vislumbrarlo, no ejerciendo las facultades restantes, porque en el tal estado no las necesitará por no estar unida á organismo alguno.

CAPITULO V

Unidad específica del espíritu humano

I. **Razón del plan.**—Examinadas las cuestiones que á los atributos y naturaleza del alma humana se refieren, así como el estudio especial de la inteligencia donde se ven los procesos del trabajo genuinamente anímico, creemos de grande y utilísima importancia estudiar dos cuestiones trascendentalísimas: 1.ª, ¿el espíritu humano es uno en todos y cada uno de los hombres ó varía?, y 2.ª, ¿cuáles son las causas en virtud de las cuales se producen esas luchas hijas del odio de raza á raza, de unos pueblos contra otros y aun de hermanos contra hermanos?

II. **Unidad del espíritu humano en todos y cada uno de los hombres.**—En el estudio que hemos hecho de los predicados esenciales del alma humana, por virtud de los cuales venimos en conocimiento de su naturaleza sustantiva y espiritual, hemos demostrado, apoyándonos en la experiencia interna, en la razón y en el asentimiento común que ésta era *una*, simple, espiritual é inmortal; mas trátase ahora de saber, si esto que es uno y simple considerado en cada hombre, es uno *numéricamente* hablando en todos los hombres, ó de si las almas de todos los hombres son una sola en el sentido de ser en todos los individuos de una misma especie y por consiguiente con unidad lógica ó específica.

El espíritu de todos los hombres no puede ser uno con unidad

numérica, como pretenden los partidarios de un alma universal, ni tampoco al modo que quieren los partidarios de la doctrina panteística, esto es, un alma desprendida de la misma substancia divina por emanación ó evolución.

En efecto; entendemos por unidad numérica, según dejamos consignado en la Metafísica general, la indivisión del ser, que siendo uno por oposición á la unidad genérica, específica, universal ó lógica, es de tal manera uno que no puede comunicarse á otros en concepto de inferiores á él; en una palabra, es la unidad que corresponde al individuo en concepto de tal y que por esta razón cuando se dice, por ejemplo, Antonio, se dice un concepto en el orden ideal y real inaplicable á otros seres inferiores á él en concepto de individuos y que no es aplicable más que al *uno* personal, tal ó cual, concreto y determinado; por consiguiente, si nosotros dijésemos que el espíritu humano era uno con unidad numérica, diríamos que el alma de Antonio era el alma de Juan; en una palabra, que no había más que un alma, la cual era el principio informante, pensante, volitivo, estético, etc., de todos y cada uno de los hombres; pero todo esto es manifiestamente contrario á la experiencia, á la razón y al consentimiento común.

Que la unidad numérica del espíritu humano es rechazada por la experiencia *interna*, se prueba observando cada cual los testimonios de su conciencia individual, la cual dice, que los estados de sentir, pensar y querer son propios del sujeto que siente, quiere y piensa, y que reconociéndolos como tales, mediante su conciencia, los llama suyos, que no hay presencia ni influjo alguno extraño que pueda obligar á la voluntad particular, una vez verificada la determinación en vista de la deliberación que la precede, á que quiera ó deje de querer.

Que la unidad numérica del espíritu humano es rechazada por la experiencia externa, se prueba viendo como los sentidos externos nos sirven de auxiliar para que comunique nuestro espíritu *individual* con cada uno de los espíritus *individuales* de nuestros semejantes; así podemos observar, que por el oído recibimos los sonidos en que nuestros semejantes vacían su pensamiento, sonidos que por el convencionalismo son el signo de la idea que formula el espíritu, por lo vista vemos los gestos, ademanes, etc., de nuestros semejantes y nuestro pensamiento tra-

duce muchas veces con acierto tales signos, llegando en no pocas ocasiones á interpretar el verdadero estado del espíritu individual de nuestros semejantes; ahora bien: ¿si el espíritu humano fuese uno numéricamente hablando, qué falta hacía esta experiencia externa para comunicarse los hombres unos en espíritu? ¿No sería perfectamente inútil esta experiencia lejos de ser absolutamente indispensable, como lo es para que se verifique la dicha comunicación?

La unidad numérica del espíritu humano es contraria á la razón; efectivamente, ésta nos dice que existe contradicción entre la multiplicidad de las personas y la unidad numérica del espíritu, siendo así que la personalidad humana la constituye la racionalidad, la cual le corresponde al hombre por virtud del espíritu; luego el espíritu humano no es uno numéricamente hablando, sino uno en cada persona. Además, la razón nos dice, que siendo metafísica y físicamente hablando uno el espíritu ó alma humana como demostramos en su lugar, sino fuera nada más que un solo ser numérico, tendría que hallarse todo entero en cada hombre, pues no cabía que se hallase por partes en cada individuo, y todo en todos y cada uno de los hombres; pero esto lo niega la experiencia, puesto que todavía no nos ha manifestado los hechos por los cuales se pueda inducir la certeza de esta obicuidad del espíritu universal, si que más bien, como hemos visto, niega que haya tal comunidad de espíritu, pues cada cual se siente, piensa y quiere como tal individuo, y percibe á los demás como distintos individuos de su personalidad, aun cuando sí semejantes suyos en cuanto tienen idéntica esencia racional.

La unidad numérica del espíritu humano choca con el consentimiento común; pues no obstante, las doctrinas de algunos filósofos que, ó han admitido un alma universal, ó han identificado la substancia hasta el punto de no admitir más que una, sin embargo, siempre han obrado como si fueran individualmente distintas las almas de cada hombre y aún no se ha dado el caso de que haya uno que crea, á no ser que haya perdido el juicio, que su ser es el ser de todos y cada uno de los hombres, y que el pensamiento de todos y cada uno de los hombres, y mucho menos el de Dios, sea el suyo.

Realmente, ante el asentimiento del género humano esto no

se puede sostener en serio, pues éste siempre rechazará las consecuencias absurdas que de seguirse tal doctrina se desprenderían; porque de un lado, si el *espíritu humano* fuera un ser real, como es un concepto, ó era comunicado por partes á los hombres, y entonces íbamos á parar á un grosero materialismo, ó era uno absolutamente, y entonces no sólo divinizábamos al hombre porque el espíritu de Dios le informaba, sino que por deducción lógica caeríamos en el panteísmo, ó sea en la doctrina que sustenta la existencia de la substancia única; y de otro, quedaría anulada la personalidad humana, la libertad humana y la responsabilidad moral y, por consecuencia rigurosa, la moral y la sociedad humana. ¿Cómo exigir el cumplimiento de los deberes? ¿Cómo alegar derechos? No vemos tras de esta teoría otra cosa que el caos.

III. **El espíritu de los hombres es uno específicamente considerado.**—Si el alma humana no es una numéricamente hablando en todos y cada uno de los hombres, el alma de los hombres es una con unidad lógica ó universal, puesto que siendo la unidad lógica, como dijimos en la Metafísica general, aquella que corresponde á los seres que solamente son unos por el concepto lógico ó abstracto de unidad con que nosotros los consideramos, como sucede con los géneros y especies, y la unidad universal la indivisión que corresponde á los conceptos que siendo unos, sin embargo, pueden hallarse en muchos, como la razón de humanidad se halla en todos y cada uno de los hombres, el *espíritu humano*, que es un concepto genérico de espíritu y de hombre, en el cual abstractamente se ha prescindido del individuo, es también uno con unidad universal. Ahora bien: este concepto responde á algo real fuera de la mente, pues comparando la razón, lo que nos dice la conciencia individual, con lo que la experiencia externa nos comunica de lo que es el espíritu de nuestros semejantes, saca de esta comparación que el espíritu en todos los hombres tiene los caracteres de ser *uno*, *simple*, *espiritual* é *inmortal;* y como estos atributos son esenciales, de aquí que deduzca que esencialmente el espíritu ó alma de los hombres es semejante ó esencialmente idéntico, mas no un solo y único ser, porque los datos de que saca la razón esta afirmación no le inducen á tal, sino á decir que cada uno obra con independencia y sin necesidad de comunicación ni residencia en otra substancia. Tenemos, pues, que los espíritus de los hombres forman una especie en cuanto

todos los individuos tienen un carácter común, el cual, de un modo idéntico, se aplica á cada uno de los individuos que llevan el nombre de hombres.

Esta nuestra doctrina se halla de acuerdo, además, con el asentimiento del género humano, puesto que todos exigimos de nuestros semejantes que obren con arreglo á ciertas leyes (las del espíritu), extrañándonos cuando esto no sucede así, hasta el punto de llamarles *monstruos*, *fieras*, *bestias*, etc., lo que se explica, porque un asentimiento espontáneo de la inteligencia concede á todos identidad de espíritu, esto es, la unidad específica del espíritu humano, y por consiguiente la identidad en el obrar.

IV. **¿Cómo reciben la individuación los espíritus humanos?** -Hay quien no se explica, cómo siendo el espíritu de los hombres específicamente uno, por virtud de la identidad de naturaleza de los individuos de esta especie, y careciendo de partes realmente separables y de partes realmente distintas, aunque inseparables, sin embargo, no sea el espíritu uno numéricamente hablando, pues dicen: ¿cómo explicar la determinación donde no hay partes fuera de partes y continuas?; ¿cómo encontrar límites á un ser espiritual, si siendo inmaterial está ilimitado? Desde luego aquí hay dos confusiones: Es una de ellas, dar realidad al límite, á la determinación, y el límite en sí es una negación de ser; ahora bien: cuando se trata de varias cosas extensas que se limitan, se puede decir en un sentido relativo que el límite es algo real, pero siempre en sentido absoluto el límite de un ser es aquello que no es el ser; por consiguiente, tratándose de cosas inmateriales é inextensas, como el espíritu, el límite será el no ser del mismo; todo lo que él no sea lo limita y determina, todo lo que no sea su virtualidad pura es su no ser y su límite y determinación; por eso lo material llega hasta donde llega su extensión. Es otra, creer que lo espiritual se hace concreto ó individualiza como la materia, siendo así que no cabe paridad, pues siendo radicalmente distintos en naturaleza, radicalmente distinta ha de ser la individuación.

El espíritu humano adquiere la subsistencia, y por consiguiente su individuación, no sólo por la creación inmediata y especial de cada alma ó espíritu, si que más bien por su unión directa, formal y substancial con la substancia corpórea, hasta el punto de for-

mar con ella un ser numéricamente uno, que se llama individuo racional ó *persona*.

V. **¿Cómo se explican, no obstante esta unidad específica, las luchas de raza á raza, de pueblo á pueblo y de hermanos con hermanos?**—Los libros sagrados han consignado que la especie humana procede de una sola pareja, la del Paraíso; la ciencia desapasionada y seria ha confirmado más de una vez este hecho, y por añadidura la verdadera Filosofía siempre consideró al género humano como uno específicamente hablando; y sin embargo, no sólo nuestra experiencia propia, si que también el testimonio de las generaciones pasadas, está consignado en las páginas de la Historia de tal modo, que revela bien á las claras que los individuos, los pueblos y las razas, no han obrado ni obran como tales semejantes, en cumplimiento del principio *similis similem amat*, sino más bien, casi como decía Tomás Hobbes, *homo hominis lupus*.

En los descendientes inmediatos á Adán, se encuentra ya consignado en la Sagrada Escritura ese espíritu de lucha, no ya entre seres de distintas razas y pueblos, como el europeo de raza blanca y el africano de raza negra, sino entre hermanos, que no sólo son semejantes en cuanto al espíritu, si que también en cuanto á la sangre que circula por uno y otro organismo; ¿qué extraño, pues, ha de ser que más tarde luchen sangrientamente las tribus vecinas, las diversas razas que se ponen en contacto, los pueblos que han vivido en climas apartados y que por una de esas irrupciones que han motivado el clima ó el aumento de población, luchen unos con otros hasta exterminarse por la posesión del suelo que ofrece una vida, sino grata, al menos posible? El Occidente personificado, en el gran poema de los siglos, la Iliada, por Aquiles, lucha con el Oriente representado por Héctor.

El pequeño pueblo latino lucha, no sólo con africanos y asiáticos, si que también con los hermanos de raza como eran griegos, iberos, celtas, francos y salios; lucha denodadamente con todo lo que no es genuinamente latino, hasta someterlo á su yugo, y se sostiene en esta tremenda lucha mientras no ingiere en sus entrañas la sabia del espíritu de los pueblos que va conquistando, el día que esto sucedió empezó su desmoralización y todos los pueblos á quienes había humillado, pero no destruído, mas todos los nuevos que entraron en el concierto de la Historia y que mien-

tras lo vieron unido lo respetaron, cayeron sobre él y lo desquiciaron.

El pueblo árabe, que tan pujante aparece después del triunfo de Mahoma, si lucha cruel y de exterminio llevó á todas partes por donde paseó sus cimitarras, más cruel, más terrible la tenía á diario en su seno, y eso que por la primera les ofrecía el profeta la vida inmortal y el paraíso, en el cual los vencedores serían servidos en sus banquetes por bellas huríes de ojos de cielo; en la segunda, que era condenada, en esa era en la que más se cebaban los maaditas y yemenitas, árabes de pura sangre que pudiéramos llamar; se tenían tal animosidad entre sí, que aun después de la conquista de España, de haber guerreado juntos en cien combates por la causa común, de haberse mezclado con ellas las tribus bereberes á su paso por el norte de África, todavía por el fútil pretexto de haber cortado un yemenita de los establecidos en la Cora de Todmir un pampano en la viña de un maadita, se enciende tan sangrienta lucha entre los de una y otra tribu, que se cazaron como fieras durante siete años, hasta que tuvo que tomar parte en ella el califa Abderramahn II, imponiéndoles el castigo de sacarlos de sus tierras y llevarlos á llano de Palmira ó Murciat. ¿Cómo explicar el antagonismo, no sólo de razas, sino de pueblos de una misma raza y de individuos á individuos, si lo semejante ama á lo semejante y todos los hombres no sólo son semejantes, si que además son idénticos en cuanto al alma? Muchas de estas luchas de las razas y pueblos entre sí, quizá puedan explicarse por las diferencias de civilización y aun por las diferencias de intereses, pero cabe entonces preguntar y ¿por qué esas diferencias de civilización?; ¿por qué esas diferencias de intereses?

La Metafísica no puede, sin prescindir de su objeto propio, descender al detalle de la oposición que en cada caso particular hace estallar la rivalidad entre individuos de una misma especie; pero sí debe y puede, buscando las razones últimas y generales, señalar las causas primeras de las diferenciaciones individuales.

Al hablar de la individuación ó determinación del espíritu humano inmediatamente después de ser creado, hemos dicho que ésta se realizaba por el acto de la unión del alma con el cuerpo; de modo, que este acto ó hecho de la unión de alma y

cuerpo es el que constituye al individuo hombre en tal ser subsistente, ó por el cual puede obrar independientemente en su ser; ahora bien: en el decurso de la Psicología hemos visto, en más de una ocasión, que no es posible conocer bien al ser hombre conociendo su espíritu solo, como hacen los idealistas, ni conociendo únicamente su cuerpo, como hacen los materialistas, sino que era preciso conocerle en sus dos elementos substanciales (alma y cuerpo) y en su unidad, y que cuando obraba como tal compuesto, el sujeto no era ni el alma sola ni el cuerpo solo, sino el *yo*, ó sea el cuerpo y el alma; pero que el tal *yo*, en cuanto cuerpo era ligado y continuo, sujeto á las influencias exteriores y fatal en el cumplimiento de sus leyes, que en cuanto alma era libre y cumplía sus leyes libremente, y que en cuanto una cosa y otra ponía el sello de su individualidad, ó sea que en sus obras aparecían estas dos tendencias, en las cuales debía aparecer la dirección de la razón sin anular la representación del cuerpo. Pero ese cuerpo que se une al alma para constituir al hombre, no sólo lleva al ser de que forma parte la influencia propia de su naturaleza particular, si que también las influencias de sus especiales desarrollos, temperamentos é idiosincrasias, si que además, como está abierto á las influencias exteriores, lleva las influencias del clima y, en una palabra, de eso que ahora ha dado en llamarse medio ambiente; pues bien, como quiera que ese organismo que constituye el cuerpo humano varía tanto accidentalmente entre los individuos de una misma raza, he aquí la causa de las diferenciaciones entre los individuos de una misma raza, de una tribu, de una familia y aun de hermanos; pero como esas variantes accidentales son más radicales todavía entre razas distintas, pues suele haber desarrollos de algunos órganos, especialmente de la cabeza, que hacen notar á simple vista la variedad, claro es que esta es la causa junto con el medio ambiente para que las razas tengan pasiones predominantes diferentes, y de aquí más amor á unos ideales que á otros, y de aquí la lucha á poco que se una el interés material, el cual nace, como es obvio comprender, de las necesidades corporales.

Ultimamente, conviene no olvidar que siendo el espíritu distinto numéricamente en cada individuo, su desarrollo moral nunca llega á ser igual en todos los individuos, así como tampoco su desarrollo intelectual, todo lo cual lleva consigo no peque-

ñas diferencias en la apreciación de las leyes intelectuales y morales y en el mayor ó menor imperio sobre las pasiones concupiscibles é irascibles.

He aquí, pues, cómo, no obstante la unidad específica del espíritu humano, se explican perfectamente las luchas de los hombres, sobre todo cuando éstos no han llegado á un grado perfecto de civilización en todos los órdenes del conocimiento humano, pues la Historia nos testifica que á medida que un pueblo ha tenido más adelantos intelectuales ha tenido menos luchas intestinas, que á medida que han influído ideales comunes se han unido las voluntades, como también testifica que á medida que los pueblos de nómadas se han ido convirtiendo en sedentarios, (por encontrar en los países donde se han enclavado medios de subsistencia que le han hecho la vida más tranquila y fácil, ora por intereses creados en aquella localidad en que se asentaron, ora por las influencias directas del medio ambiente nuevo) han ido cambiando sus ideales generales de raza y tribu en los nuevos particulares de localidad, arraigándose de tal modo que no sólo han olvidado los antiguos, si que además, en muchas ocasiones, han despertado antagonismos y odios; buena prueba la tenemos en el hecho de la separación de las colonias de la madre patria.

De todo lo anteriormente dicho, deducimos que el ideal porque han suspirado y suspiran algunos hombres superiores de unir á todos los hombres bajo una sola nacionalidad, es, sino imposible, sí muy difícil realizar en la práctica, pues esto sólo se podría conseguir el día en que fuese el desarrollo intelectual tan grande en todos y cada uno de los hombres, y su voluntad tan fuerte, que dominasen los ideales de la razón y no los que nacen de las pasiones; ¿pero esto se conseguirá? Séanos permitido dudarlo por ahora. Hoy por hoy sólo la ciencia es cosmopolita.

SECCIÓN CUARTA

ORIGEN Y DESTINO DEL ALMA HUMANA

CAPITULO I

Origen del alma humana

I. **Razón del plan.**—Conociendo como conocemos la naturaleza del alma humana, ocurre al pensamiento la pregunta, ¿cuál es su origen y destino? Ó de otro modo, ¿de dónde viene y á dónde va el alma humana, dadas las propiedades esenciales que forman su naturaleza? La pregunta encierra dos cuestiones que conviene resolver para conocer por completo cuanto concierne á este elemento tan importante de nuestro ser: 1.ª, cuál sea el origen del alma; 2.ª, cuál sea su destino y aun una tercera, cuáles sean los estados del alma como complemento de las dos anteriores y precedente necesario para conocer la segunda, las cuales resolveremos en los tres capítulos de esta sección.

II. **Problema sobre el origen del alma humana.**—Por lo que hace al origen del alma humana, los filósofos han resuelto este problema de muy diferente modo; así, pues, nos vemos obligados á estudiar las soluciones que éstos le han dado, para de este modo ver mejor qué solución debemos darle sin incurrir en error, ni en las inexactitudes en que otros hayan incurrido. Ahora bien; la cuestión se debe formular así: ¿el alma humana cómo aparece en la existencia?, y reduciendo á grupos las contestacio-

nes dadas á esta pregunta, tenemos los siguientes: 1.°, el de los panteístas; 2.°, el generacianismo, y 3.°, el creacianismo.

III. **Resolución que da al problema el panteísmo** —El panteísmo, cualquiera que sea su matiz, considera al alma humana como procedente de la substancia divina, determinada en tal por evolución ó emanación; así tenemos que hasta los krausistas, que siempre negaron ser panteístas, al llegar á este punto declaran, como no podían por menos, siendo lógicos, que el alma humana, ó el espíritu del hombre, como es más propio en su lenguaje, es una determinación ó limitación del espíritu universal, no de otra manera que Pitágoras y estoicos en Grecia y neoplatónicos en Alejandría, consideraron al alma como una parte ó destello del alma universal, con la diferencia radical de que mientras para Pitágoras y krausistas es espiritual, para los estoicos es de naturaleza corpórea (compuesta de fuego ó de éter sutilísimo).

IV. **Refutación.**—Cuando vemos que los sistemas panteístas hacen del alma humana una parte de la substancia divina, no podemos hacer menos que exclamar, ¿pero entonces á qué queda reducida la unidad simplicísima de la substancia divina? Si fuera verdadera la doctrina panteísta, considerando el alma como una manifestación evolutiva de la substancia única, ó como una emanación de Dios, evidentemente que el alma humana sería de naturaleza divina y como tal tendría sus atributos divinos; mas tanto la experiencia íntima como la razón nos dicen, de acuerdo, que la substancia llamada alma humana en sus operaciones y atributos es limitada, finita, y que por tanto, nosotros no tenemos motivo alguno para afirmar que sea infinita y absoluta, como lo es evidentemente la substancia divina, pues si miramos al orden de ser, en éste tiene principio, mientras que Dios es eterno, es decir, no ha comenzado en el tiempo: en el orden de conocer, el alma conoce por raciocinios y discursos, yendo de unas ideas á otras y comparando, en una palabra, es limitado su campo; Dios, al contrario, es sabiduría infinita, sus conocimientos son totales, unitarios é intuitivos, obtenidos en el puro acto de su ser, sin que quepa ni más luz en ellos ni más conciencia; en el orden del poder, la Historia y la conciencia individual nos ponen de manifiesto cuán débil es el poder de nuestra alma, y cuando en vano nos afanamos por aparentar ser poderosos, allá

en lo íntimo la conciencia nos manifiesta suave, pero infaliblemente y de continuo, nuestra insignificante pequeñez; mientras que Dios, ó no le concebimos ó de concebirlo lo concebimos Omnipotente, esto es, sin limitación en su poder.

Está, pues, fuera de duda, que substancias, ó mejor, que seres de atributos tan radicalmente distintos, son substancias de naturaleza radicalmente distinta; luego el alma humana no es una manifestación evolutiva, ni menos una emanación de la substancia divina. Tampoco es una parte del alma universal, porque ó esa alma universal es Dios, en cuyo caso, como hemos visto, no tiene explicación posible racional tal teoría, ó es una substancia universal con independencia de existencia, pero que no existe en sí, sino en los seres particulares, de la cual, ni tenemos conciencia, ni es racionalmente explicable, quedando, por consiguiente, reducida á una afirmación gratuita á que llegaron Pitágoras y más tarde estoicos y averroístas como consecuencia lógica de sus erróneos principios filosóficos, pues á poco que se profundice en la doctrina de los dichos autores, éstos concluirán por manifestarnos que esa alma universal es una emanación ó derivación de la substancia divina.

V. **El generacianismo.**—No siendo posible admitir el panteísmo, para la explicación del origen del alma humana; si hemos de ser consecuentes con lo que nos dicta la razón, de acuerdo con la experiencia, veamos si lo es la doctrina del *generacianismo*, en la cual vemos, desde luego, dos tendencias: la una que dice ser el alma del hijo engendrada por el cuerpo del padre y que ha tomado el nombre especial de *traducianismo* ó generacianismo corpóreo, y la otra que dice que el espíritu del padre engendra el alma del hijo llamada generacianismo *espiritual*.

VI. **El generacianismo corpóreo y Tertuliano.**—Tertuliano, en su libro *De anima*, cap. XXVII, enseña que el alma de Adán fué debida á una acción directa de Dios *(Dei flatum natam)*, pero que el origen de las almas particulares y posteriores, es debido al alma de Adán por generación corpórea y espiritual, y no por creación *ex nihilo*, pues cada alma humana es *veluti surculus quidam ex matrice Adam in propaginem deducta* (1). Los apolinaristas luciferianos y semimaterialistas de todos los tiem-

(1) Cardenal González, Hist. de la Fil., 2.ª edición, tom. II. pág. 20.

pos, siguieron esta doctrina y dicen que el alma humana es originada á la manera que la planta y el animal irracional por efecto del desarrollo germinal del alma y el cuerpo de los padres, de donde se ha sacado el nombre de traducianismo que suele darse á esta doctrina.

VII. **Crítica de esta doctrina.**—¿La doctrina del traducianismo es verdadera? Desde luego podemos afirmar que no, porque aun cuando siguiendo la semejanza de lo que pasa en la producción de los cuerpos se haya podido decir que acontece lo mismo con el alma humana, á poco que se reflexione se notará que no se necesitaba gran talla filosófica para llegar á esta conclusión, pues con sólo considerar que en el hombre había operaciones que repugnaban, que eran incompatibles con los caracteres ó propiedades esenciales que de la materia teníamos, era lo bastante para que hubiesen dudado y concluído por rechazar toda semejanza entre el origen del cuerpo y del alma humana. En efecto; siendo el alma humana una substancia *espiritual*, y por lo tanto, *simple*, *inmaterial* y *activa*, con actividad propia, es independiente de la materia y no puede proceder ó ser generada por un elemento extenso é inactivo, como es la materia, á no ser que se admita el absurdo de que el efecto sea más perfecto y noble que su causa eficiente; de aquí se deduce, pues, que para ser lógicos, hay que descartar de la producción del alma racional todo influjo ó acción del cuerpo de los padres. Esta doctrina es igualmente opuesta á la de la *inmortalidad* que hemos visto comprobada por la razón, la experiencia, el consentimiento del género humano y la autoridad de los filósofos, porque si el alma humana fuese en algún modo generada por la materia, dependería tanto en su ser como en su modo de obrar de la materia, y dependiendo de ésta, perecería ó dejaría de obrar al venir la corrupción de la materia, como acontece con el principio de los vegetales y de los animales irracionales; así, pues, hacer depender el alma humana de la generación corpórea, equivale á declararla corruptible y perecedera.

VIII. **El generacianismo espiritual.**—La generación espiritual del alma humana establece que ésta es engendrada por el alma del padre, sirviéndose del cuerpo únicamente como instrumento para generar el alma del hijo, diferenciándose, por tanto, del traducianismo, en que no es generada el alma á la ma-

nera que un animal genera á otro animal, el hombre como espíritu y cuerpo no genera al alma, sino que admite como sujeto exclusivo de la generación al espíritu del padre.

En esta teoría se notan también dos tendencias: La una sustentada por Kleé, Oischinger y sobre todo por Froschammer, entre varios católicos modernos, que dice que la generación ó producción del alma del hijo se verifica por la del padre, de la misma manera que una luz se enciende en otra sin disminuir la intensidad de ésta, agregando Froschammer «que el alma del hijo es una verdadera creación del alma del padre». La otra es explicada por Leibnitz y secuaces que sostienen la gratuita doctrina de que las almas racionales se hallan precontenidas *in semine parentum* desde el primer hombre, en el cual preexistieron todas las almas racionales incluídas en ciertos corpúsculos orgánicos, ó mónadas ó entelequías; pero no paran aquí, sino que para eludir sin duda los inconvenientes que se habían opuesto á la teoría de Platón y Orígenes, Leibnitz supuso que las almas racionales, mientras tanto permanezcan unidas á los corpúsculos orgánicos, carecen de percepción y de razón, la que se manifiesta explícitamente en ellas, ya por un medio natural, ya por medio de una transcreación, cuando se verifica la generación humana.

IX. **¿Podemos admitir el generacianismo espiritual?**— En cuanto á la primera tendencia del generacianismo espiritual, tenemos que no se puede admitir, porque ó el alma del padre genera á la del hijo dándole una parte de la suya, ó siendo la del hijo toda la del padre; el primer caso no puede suceder por que siendo el alma simple, por carecer de partes físicas, no puede ser el alma del hijo una parte de la del padre; el segundo tampoco, porque entonces el padre y el hijo serían un solo hombre ó dos individuos con una sola alma racional, lo que es manifiestamente absurdo y gratuito, dado que la experiencia propia dice lo contrario.

No es posible admitir la generación del alma del hijo por la del padre, porque todo lo que es producido por otro ó se deriva de algo preexistente ó de la nada, y como el alma del hijo no puede ser producida por ninguno de estos dos modos, resulta que el generacianismo espiritual debe ser rechazado, pues el alma del padre ni puede dar parte de su alma á su hijo, ni toda el alma, ni producirlo de la nada; porque ya se demostró en la Cosmolo-

gía, que la acción de crear era propia y exclusiva del poder infinito que es el único que puede y tiene virtud suficiente para pasar de la mera posibilibad al ser actual lo que sólo era en el orden de la posibilidad pura.

La doctrina de Leibnitz es además insostenible, por sostener la gratuita y antifilosófica *transcreación* del alma, pues la producción de un efecto con dependencia de alguna cosa que le sirva de materia ó de sujeto no es verdadera creación, sino simple producción, la acción creadora supone la no existencia de algo preexistente; porque nos lleva al materialismo y al sensualismo, ya que en esta teoría no se distingue esencialmente el alma racional de la sensitiva y sí sólo accidentalmente, y por último, porque de este modo se llega á confundir el animal irracional con el hombre.

X. **Doctrina de la generación espontánea del alma humana.**—No ha faltado, para que se vea una vez más hasta donde llega lo limitado de nuestra inteligencia, quien suponga que el alma se genera espontáneamente, ni más ni menos que si se tratara de una planta ó de un hongo; La Mettré ha dicho que la tierra fué el primer útero de la humanidad; Robinet, que todas las especies de las cosas no son más que tanteos de la naturaleza para formar al hombre; luego, ¿qué tiene de extraño que positivistas y materialistas de la última hornada hayan dicho que el alma humana no es más que el resultado de la transformación ciega, accidental y progresiva de la materia inerte en materia viva que llega por grados á la vida racional humana sin influencia de padres de la misma especie? Mas á que detenernos en refutar esta doctrina que M. Pasteur echó por tierra con sus famosas observaciones bacteriológicas. ¿A qué volver á repetir los argumentos de la espiritualidad é inmortalidad contra un origen evolutivo y transformista de especies hasta llegar al alma humana? Toda esta doctrina es tan evidentemente antirracional y filosófica, que desde luego nos abstenemos de presentar las muchas razones que militan contra ella y pasamos á exponer las doctrinas creacianistas, sin detenernos más en su consideración.

XI. **Doctrina especial de Rosmini acerca del origen del alma humana.**—Rosmini, fundándose en la analogía de fenómenos fisiológicos y físicos que se observan entre la generación del hombre y de los animales, dijo que el hombre produce

por la generación, y como por virtud propia un alma humana sensitiva, la cual es elevada al orden inteligible, convirtiéndose, por decirlo así, en alma intelectiva, en virtud de la luz divina que la ilumina y como la crea, y por virtud de la cual posee la aptitud ó capacidad de penetrar y conocer las cosas inteligibles, espirituales y divinas; así, pues, si se trata del individuo Juan, su existencia será debida simultáneamente al padre de Juan que engendra su alma humana sensitiva, exactamente como engendran la suya los animales irracionales, y á Dios, quien en el instante en que comienza á ser el animal humano, produce en él la inteligencia, no creándola ó sacándola de la nada, sino comunicándole su luz divina, ó, como dice el autor italiano, comunicándole el ser ideal, que es la raíz, la base y ley de la fuerza inteligente é inteligible que hay en el alma del hombre.

XII. **Refutación de la doctrina de Rosmini.**—Obsérvase en esta doctrina del abate Rosmini: en primer término, que es una mezcla de traducianismo y de generacianismo corpóreo; en segundo, que esa iluminación ó es algo substancial, en cuyo caso habrá dos almas, ó es algo accidental, y entonces el alma del hombre no es por su esencia espiritual, y sólo accidentalmente se distingue de la de los irracionales. De modo, pues, que contra tal doctrina, la razón, de consuno con el consentimiento común y conciencia, opone las mismas razones que oponíamos contra el generacianismo en todas sus manifestaciones, si se trata de lo observado en primer término, y tratándose de lo observado en segundo lugar, todas aquellas razones que militan contra la multiplicidad del alma humana y contra la identificación del principio vital sensitivo y el racional.

XIII. **Doctrina del creacianismo.**—No habiendo encontrado el origen del alma humana ni en el panteísmo ni en el generacianismo, tócanos examinar el creacianismo, la cual consigna que el alma humana se deriva de Dios, no por emanación, evolución ó como manifestación concreta y determinada del alma universal que á su vez es manifestación del espíritu divino, sino por creación, es decir del acto creador del infinito absoluto que opera sin que haya de ella algo preexistente que reciba dicha acción *ad extra*, como sujeto que la saca de la nada; así, pues, en el creacianismo, al decir que el alma procede de Dios, se dice que es creada inmediatamente por Dios, y no mediante el alma

del padre, porque es absurdo y gratuito suponer, por las razones que vimos al rechazar la doctrina de Froschammer, que Dios haya concedido el poder de crear el alma humana al alma del padre.

XIV. **¿Cuál de las doctrinas acerca del origen del alma humana es la verdadera?**—De las doctrinas examinadas sólo hemos dejado de rechazar la del creacianismo; ¿acaso será ésta la verdadera? En verdad, si bien se mira, es la que más conforma con la razón y el común sentir, no obstante que no deje de presentar dudas á hombres tan eminentes como San Agustín, que en los últimos años de su vida consignaba en el libro I de las Retractaciones, cap. I: «Por lo que hace al origen del alma racional, si está en el cuerpo del hombre al ser animado por Dios, ó si de la misma manera se crea un alma para cada cuerpo humano, ni antes lo sabía ni ahora tampoco».

Á pesar de las dificultades que esta materia presenta, podemos sentar *que el alma humana es creada inmediatamente por Dios*, teniendo para ello las razones siguientes: Que el alma humana es creada por Dios, se demuestra *indirectamente*, observando: que no es generada ni por el cuerpo del padre, ni por el espíritu del padre; que no es producida por generación espontánea, ni por evolución, ni por emanación de la substancia divina. Que el alma humana es *creada* por Dios, se demuestra directamente, teniendo en cuenta que siendo como es una substancia simple é inmaterial que existe y subsiste en sí, á ella le corresponde, por lo tanto, obrar por sí; y como lo que es de tal modo no puede dimanar de un sujeto preexistente, sea material sea espiritual, ni tampoco ser una emanación ó parte de la substancia divina, resulta que no puede proceder de un sujeto preexistente y, por lo tanto, debe traer su origen de una acción creatriz, que es acción exclusiva del poder infinito; luego el alma humana es creada por Dios. Ahora bien: nosotros no admitimos que el alma humana sea *sacada de la nada por la acción creatriz*, como vemos se dice por el creacianismo, puesto que *ex nihilo, nihil fit*, si que decimos, *el alma humana es creada por Dios, actuando, realizando, mediante su acción infinita, la mera posibilidad; ó más claro, pasando á la realidad actual la idea arquetipa existente en la mente divina.* Que el alma humana de *cada hombre* es creada *inmediatamente* por Dios, se demuestra

teniendo en cuenta que la acción de crear sólo es propia de un poder infinito, y que por tanto, bajo ningún supuesto puede transmitirse al alma del padre, que es á su vez creada, no obstante lo que dice en contrario Froschammer.

Pueden presentarse, y de hecho se han presentado, algunas objeciones á esta doctrina: entre las dignas de tomarse en cuenta tenemos, en primer lugar, la que ponen los partidarios de la *generación humana*, diciendo que repugna á la sabiduría divina la creación inmediata de las almas, porque Éste, al crear el mundo, puso germinal y virtualmente en los primeros seres la sucesiva evolución de los seres, de las causas y de los efectos. Á esta objeción contestamos que es verdad su aserto en lo que se refiere á los seres, causas y efectos que pueden producirse en virtud de las causas segundas, pero que no es verdad por lo que hace á las substancias ó formas substanciales que necesitan para existir de la acción de un poder infinito, entre los cuales se halla, como se ha demostrado mediante la razón, el alma humana.

En segundo lugar se dice, que siendo el alma humana como es, una forma substancial, debe seguir la ley de las demás formas substanciales, que no necesitan de un acto *inmediato* de Dios para existir; es así, que las demás formas no son creadas cuando aparecen en las cosas, luego el alma humana no es creada inmediatamente por Dios. Á esta objeción contestamos, que puesto que el alma humana es distinta esencialmente de los demás principios vitales á que se refiere la objeción, por ser independiente de la materia, no hay paridad tampoco en la producción.

En tercer lugar se suele decir, que siendo las substancias espirituales más perfectas que las corporales, y engendrando éstas como engendran la forma de la materia, con mucha mayor razón podrán aquéllas engendrar formas substanciales; pero á esto contestamos que no existe paridad entre la generación de la materia y la producción del alma humana, pues la primera se verifica valiéndose su causa eficiente de algo preexistente, mientras en la segunda no hay sujeto alguno preexistente que reciba la operación, por lo mismo que es espiritual é independiente de toda materia.

En cuarto lugar se dice, que si Dios crea inmediatamente cada una de las almas humanas, Dios coopera al pecado del hom-

bre, porque no obstante esta creación, el hombre es lo más frecuente que incurra en pecado. Ciertamente que Dios permite el acto de pecar, contestaremos, porque deja al hombre en plena libertad de obrar, mas no por ello coopera al pecado del hombre ni tampoco es causa del desorden moral en que éste incurre, pues precisamente lo que hay es que de no permitir Dios este pecado y desorden, no se podría manifestar ni la libertad humana ni la responsabilidad, y por tanto, éste no podría alcanzar la virtud y la perfección, ni habría lugar á manifestarse la justicia y misericordia divina.

Vese, en conclusión, que la única solución posible y verdadera del problema de origen del alma humana, es la de la creación inmediata del alma de cada hombre verificada por Dios.

XV **¿Cuándo es creada el alma humana?** – Pero se pregunta, y ¿cuándo es creada por Dios el alma humana? Las opiniones también varían mucho acerca de este punto, no siendo posible, por otra parte, establecer con solidez una doctrina acerca de esta cuestión, dado que sólo podemos dar opiniones más ó menos racionales; esto no obstante, claro es que la razón, de acuerdo con el consentimiento común, puede establecer una opinión que no tenga ninguna verdad probada encontra de sí, y que además sea la más aproximada á lo cierto.

Platón y Orígenes sostuvieron que las almas fueron todas creadas por Dios desde la eternidad, y que después de haber pasado por otras vidas, eran infundidas en el cuerpo humano en castigo de las culpas cometidas en otras vidas más perfectas. Pero esta opinión nunca hizo progresos por no tener en su apoyo, ni la conciencia, ni la experiencia, ni la razón; reduciéndose, pues, á una hipótesis gratuita.

Otros opinan que la creación del alma tiene lugar en el momento mismo en que se verifica ó empieza la generación; apóyanse, los que esto sostienen, en que el alma humana informa al cuerpo y constituye con él al ser hombre: esto, sin embargo, no ha parecido problable por tenerse en cuenta que en ese instante lo que va á ser cuerpo humano carece de formas y órganos propios para la vida, y por consiguiente no está en condiciones para ser informado por el principio vital ó alma humana.

Los doctores escolásticos y los fisiólogos modernos de las universidades de Bolonia y Perusa, sustentan la opinión de que

el alma es creada cuando el feto adquiere la conveniente configuración y determinación de sus organismos, lo que no ocurre ciertamente antes de los treinta ó cuarenta días de iniciada la generación ó verificada la concepción. Realmente no vemos inconveniente alguno contra esta opinión, pero antójasenos que es más probable que el alma humana sea creada: ó en el instante mismo en que el feto se desprende del seno materno, que es en el instante en que empieza la vida propia, no viviendo antes más que la vida de la madre, ó es creada en el instante en que empieza á formarse el feto, tomando poco á poco la figura humana, dado que el alma es su principio vital substancial é informante.

CAPITULO II

Destino ultramundano del alma

I. **¿Cuál es el destino ultramundano que corresponde al alma humana?**—El alma humana, dada su espiritualidad, es de razón que no muere cuando se verifica la muerte del hombre, puesto que en ella no hay posibilidad de corrupción interna, ni por otra parte es lógico suponer que sea aniquilada por Dios, ni de ningún otro modo; no cabe, por tanto, suponer mas que al verificarse la muerte del hombre hay una separación del compuesto hombre, y que de las dos substancias, espíritu y cuerpo, sólo el cuerpo se corrompe ó se divide en sus elementos materiales; pero ¿qué es del alma humana?; ¿dónde va ésta? He aquí el problema que tratamos de resolver en este capítulo, y sobre el cual no todos los filósofos están de acuerdo.

Todos los hombres, casi unánimemente, han creído que el fin último del alma humana era la posesión de la felicidad en una vida interminable; los mismos filósofos, sin más excepción que la de los materialistas, sostienen que el fin último del alma humana debe ser la posesión completa de la felicidad en una vida sin término; mas cuando se trata de explicar en qué consiste esa felicidad y vida sin término, no sólo difieren los filósofos, si que también los pueblos, y mientras los indios creen que está en la reversión de las almas al seno de Brahma, Buda la coloca en el

Nirvana, que es la absoluta calma y el perpetuo reposo; en tanto que los persas la ven en la unión con el Dios bueno, Mazda; los egipcios la ven en la entrada de las almas justas en el *pleroma*, como compañeras del Dios bueno, que es Osiris; y así como para griegos y romanos la felicidad del alma está en que acompañe á los dioses del Olimpo, para los cristianos está en que pueda gozar de la bienaventuranza eterna, por la visión beatífica de Dios.

¿Pero cuál de estas doctrinas es la verdadera? Antes de contestar la pregunta debiéramos examinar todas ellas y sus fundamentos; mas como esto no sea posible hacerlo en una obra elemental, y por otra parte, con que examinemos la *metempsicosis*, *palingenesia* y la *visión beatífica de Dios* examinamos las diferencias más capitales entre ellas, á éstas reduciremos nuestro estudio, viendo de paso cuál es la que debemos admitir por tener más motivos de credibilidad.

II. **La metempsicosis.**—Llámase metempsicosis á aquella doctrina que supone que el alma humana al separarse del cuerpo emprende un viaje expiatorio, durante el cual entra en los cuerpos inferiores al del hombre, si mientras vivió la vida humana no fué buena, ó en otros superiores si en su unión con el cuerpo fué buena, hasta que se purifique del todo y esté apta para identificarse con Dios.

Esta doctrina, de origen Oriental, común á todos los sistemas panteístas indios, fué profesada por Zoroastro, en Persia, por los pitagóricos, estoicos y neoplatónicos, en Grecia, diciendo Platón, que las almas residían en un principio en astros, pero que habiendo cometido un día cierto crimen fueron aherrojadas á los cuerpos que habitan aquí abajo con objeto de que lo expiasen, que, por tanto, aquí están confinadas temporalmente, de donde transmigran sucesivamente á otros cuerpos unas veces superiores y otras inferiores, según sus respectivos méritos. Los modernos panteístas han resucitado la teoría de la metempsicosis, sino con los caracteres de fábulas, que hemos visto presentaba en la antigüedad, sí en su esencia, pudiendo citar como sus más acérrimos partidarios á Michelet, Reynaud, Laurent y Flammarión, que establecen en los astros la residencia definitiva de las almas; esto sin contar con que los espiritistas la siguen defendiendo con tesón.

III. **La metempsicosis es inadmisible.**—Examinando esta doctrina en general y en cada uno de sus matices, resulta errónea y aun grosera muchas veces. En efecto; esa transmigración del hombre al perro, al infusorio ó al vegetal, es contraria á la razón que no ve la posibilidad de que el alma humana se una á un cuerpo animal ó vegetal sin convertirse en alma *sensitiva* ó *vegetativa*, y por consiguiente, sin perder la racionalidad que específicamente la distingue de los demás principios vitales; pero aun dado el caso del absurdo que suponen, ¿qué castigo es ese y qué inmortalidad es esa? Pues qué, ¿se da el castigo donde no hay responsabilidad? ¿Y acaso la hay donde no existe la racionalidad, ó sea la conciencia y la voluntad libre? Igualmente es errónea si se supone que va de astro en astro hasta purificarse y entrar en el seno de Dios, á no ser que en ese paso se suponga que conserva su personalidad; pero siempre el aniquilamiento final en el seno de Dios, es inadmisible.

IV. **La palingenesia.**—La doctrina de la palingenesia supone que la inmortalidad del alma humana consiste en entrar ésta en el seno de Dios después de la muerte terrena, y allí, perdiendo su personalidad, se identifica con Dios y vive la misma vida de Dios.

Esta doctrina también fué originada en el pueblo indio de donde pasó á Grecia á las escuelas de los órficos, pitagóricos y neoplatónicos, siendo profesada por los árabes en los siglos XII y XIII; por los panteístas germanos en la Edad Moderna y actualmente la ha resucitado la escuela hegeliana, que no puede dejar de considerar al alma como una manifestación real de la misma *Idea ser*.

V. **Refutación de la palingenesia.**—Esta doctrina se funda en la teoría absurda del panteísmo, que considera que el alma es, ó bien una emanación ó partícula real desprendida de la substancia divina, ó bien una emanación aparente de la substancia única. Ahora bien: por lo que hace á la base ya sabemos que es falsa; en cuanto á la doctrina en sí es inadmisible, como lo es el panteísmo mismo, pero aún más, si se tiene en cuenta que separada el alma del cuerpo no puede volver á Dios é identificarse con El sin perder su propia subsistencia, pues en perdiendo su subsistencia perdería su personalidad y perdida su personalidad ¿qué nos quedaba de ella? la nada; mas la nada no puede sobrevivir

porque no tiene atributo alguno: luego no habría supervivencia del alma, luego no habría posibilidad de decir de ella que poseía la felicidad. De otro lado, si suponemos que el alma se identifica con Dios sin aniquilarse en la esencia de Éste y que conserva su propia personalidad, entonces el alma debería poseer todos y cada uno de los atributos de Dios, y por consiguiente debería ser Dios, lo que es mayor absurdo si cabe.

La entrada del alma humana en el seno de Dios y en ella el absoluto y perpetuo reposo, es un aniquilamiento del alma, es el Nirvana de Buda que abisma al alma en la esencia de Brahma, destruyendo su personalidad y por consiguiente su subsistencia.

VI. **Doctrina de la visión beatífica de Dios.**—La doctrina cristiana supone que la felicidad suprema para el alma separada del cuerpo no puede ser otra cosa que la visión beatífica de Dios, esto es, la contemplación de Dios *facie ad faciem* y al modo que un ser espiritual finito puede ver al espíritu infinito gozando con placer inefable su presencia, á cuya vida llama la Iglesia católica *bienaventurada*, esto es, la que poseen por una eternidad las almas de los justos.

VII. **¿Es admisible la doctrina de la Iglesia Católica?** —El hombre ha sido creado por Dios, compuesto de una substancia corruptible, el cuerpo, y de una substancia inmortal por su naturaleza interna, el alma. Esta substancia espiritual quiere conocerlo todo eternamente y gozar de todo para siempre; su voluntad é inteligencia tienden á lo infinito, á lo perfecto, á lo absoluto; así, desea conseguir la verdad, el bien y la belleza absolutas, pero todo esto sólo puede serlo Dios. Luego Dios, que es el principio del hombre, es el único ser que puede ser el fin último del alma humana, la cual tiene condiciones para subsistir después de esta vida contemplándole en su verdad, bondad y belleza infinitas y eternas, y gozando en su contemplación con placer inefable é interminable.

SECCIÓN QUINTA

IDEOLOGÍA

I. **Razón del plan.**—Examinadas las facultades anímicas que nos han conducido al conocimiento de las propiedades esenciales del alma humana, así como el estudio de éstas al de la naturaleza del alma, al de sus relaciones con el cuerpo, y por último, al conocimiento de su origen y destino ultramundano, ha llegado el momento oportuno de ver cómo se puede resolver el problema del origen del conocimiento, viendo cuál es el de las ideas que lo constituyen; lo que haremos en esta sección, exponiendo primero la naturaleza de las ideas.

II. **¿Qué entendemos por Ideología?**—Generalmente, los autores llaman Ideología á la parte ó sección que destinan al estudio de las ideas, nombre que toman de las palabras griegas *eido* (ειδο) y *logía* (λογία) que solemos traducir por *tratado* de las ideas; según esto, podemos definir la Ideología como «la rama de la Psicología que tiene por objeto investigar la naturaleza y origen de las ideas mediante la fuente de conocimiento razón».

CAPITULO I

Naturaleza de las ideas

I. **Sentidos en que se toma la palabra idea.**—La palabra idea proviene, como acabamos de decir, del griego, y pre-

cisamente del verbo *eidoo*, que literalmente equivale á *ver*, por eso el nombre *eido*, que del mismo procede, traducido literalmente significa *visión;* así, pues, en el sentido etimológico la palabra idea significa tanto como visión, pero no externa, sino la visión interna de nuestra inteligencia, la vista intelectual; quizá de aquí nazca el que en el uso corriente se emplee en dos sentidos: por el uno se expresa el tipo ó ejemplar que tenemos presente para hacer alguna cosa, según vemos se desprende de la frase «el artista necesita materiales adecuados para modelar su idea»; por el otro queremos decir lo mismo que los escolásticos expresan cuando dicen: «la *especie inteligible* es percibida por el entendimiento *posible*», y que propiamente no es otra cosa que el algo que nos presenta al objeto cuando le conocemos, por lo cual se llama también simple *aprensión* de las cosas por el entendimiento, simple *percepción,* y también el *concepto* que formamos de las mismas, cuyo último nombre ya adoptamos en los Prolegómenos (1), pues en realidad, la idea no es más que una noción general de la cosa conocida antes de ser comparada y determinada.

II. **¿Qué es propiamente la idea?**—La idea, considerada en lo que propiamente conocemos de su naturaleza, no es una *representación* del objeto, como lo pueda ser una fotografía de una persona, no: para nosotros la idea es *visión* intelectual del objeto, visión intelectual más ó menos vaga, más ó menos determinada del objeto, en una palabra, la percepción intelectual de lo cognoscible del objeto hecho presente al sujeto en la relación de conocimiento. La idea, pues, es el material sobre que el entendimiento induce, y la razón deduce por medio de juicios y raciocinios; luego en definitiva, la idea es lo que en los Prolegómenos llamamos *concepto*.

No admitimos, pues, la idea *representación* de los escolásticos, ni tampoco la doctrina trascendentalista de las percepciones directas é intuitivas de las cosas, nuestros conocimientos son analíticos y discursivos; así es, que para llegar á obtener un conocimiento total ó unitario de una cosa, tenemos que irla percibiendo por partes ó por aspectos, y luego ir viendo las relaciones que las unen, hasta llegar al conocimiento total, y estas

(1) Véanse Prolegómenos, pág. 116.

percepciones ó visiones intelectuales parciales con que el objeto por su cognoscibilidad se nos presenta, son propiamente las ideas ó conceptos.

Generalmente, no se entiende así en el período de reflexión en que regularmente se encuentra el filósofo cuando somete á su análisis los conocimientos, porque la inteligencia, cuando está ya cultivada, prescinde casi siempre del análisis reflexivo y adquiere el conocimiento de las cosas por hábito, y así es que muchas veces obtiene el conocimiento total de una cosa tan rápidamente que cree se le ha presentado sin previamente relacionar ideas de lo parcialmente percibido de la misma cosa.

CAPITULO II

Origen de las ideas

Soluciones dadas al problema del origen de las ideas. —Conocida la naturaleza de las ideas, y sabido que para llegar al conocimiento total de una cosa, la inteligencia busca las relaciones existentes entre éstas, surge al pensamiento la pregunta: ¿cuál es el origen de las ideas?; contestada la cual con exactitud, habremos de paso resuelto también cuál sea el origen del conocimiento humano. Pero ¿podemos nosotros contestar inmediatamente á la cuestión propuesta?, no, porque no todos están conformes en cómo adquirimos las ideas, si es que las adquirimos; de ahí que, según nuestra costumbre, estudiemos antes de dar nuestro parecer las soluciones que se han dado al problema del origen de las ideas.

Los filósofos, en su afán de resolver acertadamente punto tan esencial á la ciencia primera, como lo es el origen del conocimiento, han expuesto no pocas teorías sobre el origen de las ideas; las cuales, para su mejor examen, podemos clasificar en tres grandes grupos, teniendo en cuenta los elementos del conocimiento, y son: 1.°, el formado por las doctrinas de todos aquellos que creen que el objeto es el que yendo al sujeto realiza el conocimiento; 2.°, el de los que entienden que el conocimiento es obra exclusiva del sujeto, y 3.°, el de los que creen que en el co-

nocimiento toma parte el sujeto y objeto, cada uno poniendo la parte que le corresponde.

En el primer grupo, desde luego podemos distinguir dos direcciones materialistas, á saber: una grosera y puramente materialista, y otra empírica, pudiendo subdividirse la primera en materialistas antiguos y modernos, y la segunda en empirismo propiamente dicho y sensualismo.

Entre los del segundo grupo podemos colocar á todos aquellos que profesan más ó menos las ideas racionalistas, y en él distinguimos las direcciones de las ideas innatas, ontológica, psicológica y ecléctica.

Por lo que se refiere al tercer grupo, sólo expondremos las doctrinas de Santo Tomás y Balmes, concluyendo con nuestra opinión acerca del origen de las ideas.

ARTÍCULO I

DOCTRINA DE LOS MATERIALISTAS

I. **Opinión del materialismo antiguo acerca del origen de las ideas.**—La escuela jónica creyó que las ideas eran representaciones materiales de los objetos que, desprendiéndose de éstos, entraban en el hombre por los sentidos y producían en él el conocimiento. Leucipo y Demócrito entienden que de todo cuerpo emanan efluvios que, deslizándose por los órganos, penetran en el cerebro y producen las *imágenes* de las cosas. Para Epicuro, la fuente de todo conocimiento está en la sensación, tanto, que según él la idea universal no es más que el recuerdo de varias sensaciones. Por último, entre los materialistas antiguos de primera fila podemos citar á Lucrecio, quien estimaba que el conocimiento de las cosas se realizaba por medio de ciertas membranas sutiles ó imágenes que se desprenden de los cuerpos y esparcen por la atmósfera, á través de la cual llegan hasta los órganos de los sentidos y producen en el alma la representación de las cosas de que se desprendieron.

II. **Opinión de los materialistas modernos sobre el origen de las ideas.**—Los materialistas modernos no han profesado, acerca del origen del conocimiento, y por consiguiente

acerca de las ideas, una doctrina mucho más aceptable que la que dejamos consignada de los materialistas antiguos. En efecto; vemos que Tomas Hobbes, que florece á principios del siglo XVII (1), admite como principio del conocimiento y de todo saber, la sensación, no siendo para él la sensación misma otra cosa que un movimiento de ciertas partes que existen en el interior del ser sintiente; así, que las concepciones y las imaginaciones no son más que movimientos excitados en una substancia interior de la cabeza (2).

Y á qué seguir citando una por una las doctrinas de todos los materialistas modernos; Toland y La Mettrie, del pasado siglo, Cabanis y Broussais, de principios de éste, y los contemporáneos Büschuer y Moleschott, Luys, Haeckel, en su Psicología celular, y otros varios, entienden que los conceptos ó ideas no son otra cosa que modificaciones, cualidades y movimientos de la materia y fibras del cuerpo, y cuyo origen no es otro que el producto del ejercicio de las células de nuestro cerebro, que toman figuras redondas, aplanadas ó puntiagudas, las cuales, con sus tres elementos, *núcleo* ó parte central, *plasma* ó contenido y *envoltura*, son las productoras del pensamiento.

III. **Refutación de la doctrina materialista sobre el origen de las ideas.**—He aquí expuesta, en brevísima reseña, la teoría del materialismo sobre el origen de las ideas que en otros tiempos dió como consecuencia la grosera creencia de la idolatría, y que en la actualidad produce no menores males en la juventud que, salvo honrosísimas excepciones, se dedica á la medicina, puesto que si no otro mal, se produce en ella el indiferentismo á la ley moral y á toda ley natural, rompiéndose así los lazos de la familia y haciéndose el vacío en su existencia, porque en una filosofía sin alma, como es la materialista, ¿qué queda después de todo el sufrir de esta vida?; ¿merece siquiera vivirse tal vida no habiendo en nosotros más que grosera materia?; y para que se vea como no exageramos, he aquí lo que dice Julio Soury, traductor y apologista de Haeckel: «La Psicología del porvenir será una *Psicología sin alma*», que nadie habrá contribuído tanto á formarla como el autor de la *Psicología Celular*, no debiéndose extrañar que todavía emplee Haeckel el

(1) Nació en Malmesbury, 1588, y murió en 1679.
(2) Human nature, ch. XI, párrafo 3.

nombre de alma en su expresada obra, porque esto lo hace á consecuencia de ser ésta la palabra que emplea todavía el lenguaje que hemos aprendido, así como también porque ha temido cortar de un golpe todas las fuentes poéticas pasadas (1). No sólo por consecuencias tan funestas, que ya sería motivo bastante, si que más bien por hallarse esta doctrina en oposición con la filosofía seria, la rechazamos; pues es tan peregrina y absurda, que no sólo está combatida por los filósofos de fama científica y el asentimiento del género humano, si que además no se necesitan grandes esfuerzos para refutarla, puesto que no puede sostenerse seriamente que las ideas sean producto de los átomos que se desprenden de los cuerpos, ni tampoco del movimiento de las células cerebrales.

Que las doctrinas de estos pseudofilósofos chocan con el consentimiento del género humano, se ve con sólo repetir aquí las frases de Moleschott, catedrático de la universidad de Turín, sacadas de su obra *Circulation de la vie:* «El pensamiento es una secreción del cerebro, como la bilis es una secreción del hígado». El también parece que ha dado con el medio de poner en circulación los pensamientos y crear hombres, pues dice en la citada obra, y hablando de los cadáveres que eran quemados por los romanos: «¡Cuál no sería el precio de este polvo (el que resultaba de la cremación de los cadáveres) que los antiguos depositaban en las urnas cinerarias, en el fondo de las tumbas!» «Este polvo (sulfato de cal) contenía la materia que da á las *plantas el poder de crear hombres*». «Bastaría cambiar un lugar de sepultura por otro cercano que serviría un año, y así se tendría al cabo de seis ó diez años un campo de los más fértiles, que crearía hombres al mismo tiempo que aumentaría la cantidad de los cereales». ¿Se podría oir tal cosa sin reirse si no fuera porque es una locura, y de las desgracias de un semejante no debe uno reirse?

Aquí también viene, como de molde, la frase de Cicerón, que no hay disparate por grande que sea que no haya dicho un filósofo.

Ya vimos, cuando hablamos del materialismo á propósito del modo de realizarse el conocimiento, cómo esta doctrina era impotente para explicar la intelección, y hoy agregamos, que no

(1) Donadíu, curs. de Met., 3.ª edición, tom. II, pág. 154.

obstante los trabajos anatómicos y fisiológicos que se han hecho y continúan haciéndose acerca del cerebro humano, para explicar de un modo material y corpóreo la generación del conocimiento, sin embargo, aún no se ha dado esa explicación cumplida ni creemos se dé en lo sucesivo, porque lejos de serles favorables esas experiencias de que tanto alardean, en ella no han encontrado mas que fracasos; prueba de ello es el testimonio del fisiólogo Longel, que en sus *Problèmes de la vie*, manifiesta haber visto precisamente en la insuficiencia de la doctrina de las localizaciones cerebrales y en la incapacidad de los procedimientos disponibles para señalarlas, no sólo diferencia entre el cerebro y la facultad de pensar, sino también cierto contraste entre el instrumento y la función intelectual; también nos puede servir el testimonio de Claudio Bernard que, sirviéndose de la experiencia fisiológica de la infusión de la sangre en el cerebro, contradice la doctrina de los que sostienen que la inteligencia está en la sangre ó en la materia cerebral, y el de Bonniot, que demuestra la imposibilidad de que el pensamiento sea una función del cerebro, por ser éste esencialmente diferente de la naturaleza del acto intelectivo y el entender del movimiento de las células cerebrales.

Las experiencias que por otra parte hacen los fisiólogos y anatomistas materialistas, no les deben comprobar sus aserciones cuando andan tan desacordes entre sí, puesto que mientras unos todos los días creen en sus observaciones dar con la clave de la máquina que en el cerebro fabrica el pensamiento, otros como Longel, Rendu, Gombault, Vulpian, Ferrier, Janet, sostienen que las relaciones del pensamiento con el cerebro son profundamente desconocidas.

Pero si la experiencia nos dice el desconcierto que reina entre los fisiólogos y anatómicos acerca de la apreciación de la importancia de las células celebrales y de su función propia, hasta el punto de no haber hallado todavía los datos precisos para sacar una conclusión con visos de ser cierta, la razón nos dice en cambio, que siendo el acto intelectivo, considéresele como se le considere, un fenómeno simple perteneciente al orden de lo inmaterial y la célula material, orgánica y por consiguiente compuesta, es absurdo provenga de ella en lo que tiene de materia cuánta.

Prescindiendo de la impotencia en que se ven los materialis-

tas para demostrar sus doctrinas, cosa que no deja de ser desfavorable al sistema celular, tenemos que en vano acuden á la virtud del fósforo, del cual depende, como dicen, el pensamiento en el hombre y en el animal irracional, pues además de que la experiencia misma prueba este aserto, porque para ello se necesitaría encontrar el pensamiento donde hubiese fósforo, los trabajos de Fremy, los análisis de Laisaigne sobre el cerebro de los locos y el descubrimiento del *protagon*, llevado á cabo por Leibreich, principio que caracteriza todos los centros nerviosos, muestran á todo espíritu que el materialismo no tiene sus bases en la ciencia, sino en la hipótesis y que es absurdo cuanto afirma de que el fósforo produce pensamiento; por todo lo cual, no tenemos inconveniente en que se pruebe dar fósforo á los conejos, pues estos animalitos sin malicia se encargarán de dejar mal á Haeckel. No menos gratuita y absurda es la suposición á que se acogen algunos cuando dicen que por evolución ó transformismo puede llegar la materia á convertirse en instinto y éste en actos racionales y libres, pues todavía un acto instintivo humano no se convirtió en racional y libre, si que antes al contrario, en el hombre precisamente se distinguen á la luz de la conciencia los actos instintivos y conscientes, porque en él los actos instintivos pueden alguna vez ser dirigidos por la inteligencia.

ARTICULO II

EL EMPIRISMO

I. **El empirismo propiamente dicho.**— Acabamos de ver que el materialismo es impotente para explicar la naturaleza y origen de las ideas, ¿lo será el empirismo propiamente dicho, que hace originarse todo conocimiento de la experiencia? Expongámoslo y hagamos después su examen, para lo cual nada mejor que exponer la doctrina de Locke, que se puede considerar como el representante de esta teoría.

II. **¿Qué son las ideas y cuál es su origen para Locke?** —El patrocinador principal del empirismo fué el inglés Juan Locke, que nació en 1632 en Wrigton, cerca de Bristol, expo-

niendo su teoría sobre la naturaleza y origen de las ideas en su principal obra: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, publicada en Londres el año 1690, y dividida en cuatro libros, en el segundo de los cuales trata del origen del conocimiento humano, viéndose en él que Locke admite que el alma humana está desprovista en un principio de toda idea, hallándose como si fuera una tabla en la cual nada se hubiera escrito todavía, y se pregunta: ¿cómo será posible que partiendo de tal estado lleguemos á adquirir el prodigioso número de ideas que incesantemente la conciencia nos va mostrando?; y dice, contestándonos, que el alma adquiere todas las ideas por la sensación, ya sea por la experiencia externa, mediante la cual percibe los objetos existentes fuera de nosotros, ya por la experiencia *interna* con la cual percibimos las mutaciones y afecciones del *yo;* así, pues, la experiencia externa ó *sensación* y la interna ó *conciencia* son las dos únicas fuentes de las ideas y conocimientos intelectuales.

Según lo hasta aquí dicho, Locke parte, como los escolásticos, del principio aristotélico: «Nada hay en el entendimiento que previamente no haya estado en el sentido»; pero mientras éste lo sigue al pie de la letra y nunca lo eleva del orden sensible y particular, aquellos lo universalizan y como subliman quitándole la singularidad, puesto que para ellos la sensación es una causa ocasional *sine qua non* de excitación, de cuyo dato sensible el entendimiento agente extrae la idea impresa, mas no nunca la idea expresa percibida por el posible, que nunca es sacada del dato sensible, sino de los objetos espirituales ó de las ideas impresas.

Locke continúa en la exposición de su doctrina (y en esto está ya á cien leguas de Santo Tomás). La reflexión ó la conciencia refleja, aplicada á las ideas adquiridas por la sensación y la conciencia, puede reunirlas ó separarlas formando de esta suerte ideas universales como las de substancia, causa, infinito, pensamiento, creencia, duda, raciocinio, pudiendo formar las ideas genéricas y específicas con la reunión de las variadas cualidades antes percibidas; de donde Locke saca, en conclusión, que los principios axiomáticos son insostenibles al mismo tiempo que innecesarios, pues toda la obra del conocimiento humano, originándose en la experiencia tanto externa como interna, tiene con ésta y con la conciencia refleja explicación suficiente; por-

que dice: «Si los que admiten los primeros principios estudiasen separadamente las ideas que los componen, verían que son adquiridos por la experiencia, y que por tanto no puede darse á dichos principios un origen distinto del que tienen las ideas que contienen sus partes componentes, tanto más, cuanto que, su existencia queda desmentida desde el momento en que los niños y salvajes se hallan desprovistos de los mismos. Naturalmente, como que se perciben por la inteligencia refleja ó razón que ve la razón de enlace entre las ideas que tiene como verdaderas.

III. **Crítica de la doctrina de Locke.**—Esta teoría, si bien se estudia, se observará que desde luego parte de un principio falso, cual es el de suponer que es anterior la conciencia de los elementos que entran en el juicio, como es un principio, á la conciencia de la reunión de los mismos en el juicio, pues en esto se funda para decir que la conciencia refleja de las ideas obtenidas por la experiencia interna y externa puede *reunirlas* y *separarlas* formando así juicios universales; y realmente acontece todo lo contrario, y es, que de la conciencia refleja de un juicio pasamos á la conciencia refleja de los elementos del mismo, tanto que, como dice muy bien nuestro ilustre Balmes, toda idea en el momento que sobre ella reflexionamos, en ella hallamos un juicio porque en ella encontramos, al compararla con otras, ó con el objeto á que se refiere, los elementos de éste. Luego no podemos admitir esta teoría, pues parte de un principio falso.

El análisis que hace la teoría lokiana del conocimiento humano es un análisis incompleto, puesto que aun cuando aparentemente admita las ideas universales, sin embargo, las niega en realidad al no admitir más fuentes de ideas que la experiencia, la cual no puede darnos otra cosa que ideas, ó mejor, representaciones sensibles y singulares, suprimiendo así, no sólo la línea que separa el orden sensible del inteligible, si que también el mismo orden inteligible, lo que evidentemente es un error, puesto que hay necesidad de admitir las ideas universales de que la conciencia individual y razón nos dan cuenta existir en todos los hombres, como son las de deber y derecho, bien y mal, verdad, virtud y belleza, las cuales no responden ciertamente á ninguna sensación ni á ningún objeto en particular. ¿Qué más? Locke ha desconocido la mente humana, pues con la sensación y la reflexión solo, no hay posibilidad de obtener otra cosa que

fenómenos singulares, nociones adventicias é incompletas, ¿cómo reunir para formar juicios por la reflexión sola, si esta no hace más que hacerse presente á sí misma?, pero la percepción de la reunión es debida á la razón que es el uno agente que ve intelectualmente el punto de comunidad (semejanza), y el de separación (desemejanza). Y además, que hay nociones universales, racionales, necesarias y completas.

La experiencia, dice Leibnitz, sólo nos informa de lo que es y ha sido, mas nada expresa de lo que puede dejar de ser; nosotros agregamos, y de lo que aún no ha sido. La experiencia suministra ejemplos, pero por mucho que éstos se multipliquen nunca llegarán á constituir una verdad necesaria.

La experiencia lo único que puede hacer es registrar, justificar y confirmar muchas verdades, pero no demostrarlas. La demostración se deriva de los principios internos que son los que constituyen las leyes de la razón, y que están presentes al espíritu, aun cuando las distracciones de la vida común hagan que el *yo* esté apartado de su consideración; así, dice: debe reformarse el principio de los empiristas: *nihil est in intelectu quod prius non fuerit in sensu* y agregar *nisi intelectus ipse.* Luego no debemos admitir esta doctrina.

Examinando las consecuencias de esta doctrina, vemos que al aplicarla á la definición de la substancia, dice este filósofo que substancia es «la reunión ó conjunto de las diversas cualidades que percibimos por la experiencia», con cuya explicación de la substancia no hay posibilidad de explicar la substancia divina, ni las substancias espirituales, ni mucho menos encontrar la diferencia radical y esencial entre unas y otras, porque estas substancias, y sobre todo la divina, no tiene cualidades perceptibles por la experiencia. Luego no puede admitirse esta teoría.

Así como no puede explicar esta teoría la idea de substancia, de la misma manera es impotente para explicarnos la idea de *causa*, que es para Locke una mera «*sucesión de fenómenos*», la de infinito que para él *es un agregado de cosas finitas*, y lo propio acontece con las ideas capitales del entendimiento humano que no adquieren explicación satisfactoria con su origen de las ideas. Luego no podemos admitir la opinión lokiana.

ARTÍCULO III

EL SENSUALISMO

I. **Doctrina de Condillac sobre el origen de las ideas.** — Condillac (1) siguiendo las huellas de Locke, si bien profundizando más sobre el origen del conocimiento humano, no sólo hace desempeñar á nuestras facultades un papel secundario é insignificante, si que además, concentrando su acción sobre los datos sensibles, saca, deduce de Locke el principio de la sensación como exclusivo de las operaciones del alma; de modo, que ya se trate de conocimientos, ya de voliciones, las ideas no son otra cosa que sensaciones transformadas, concluyendo por negar que la reflexión de que nos habla Locke sea origen de idea alguna, puesto que todos nuestros conocimientos dimanan de los sentidos, ya porque la reflexión misma es en su principio la sensación misma, ya porque es el canal por donde pasan las ideas que vienen de los sentidos y no en manera alguna el manantial de las ideas.

Nada en el universo es perceptible para nosotros; no percibimos más que los fenómenos producidos por el concurso de nuestras sensaciones, ora nos elevemos hasta el cielo, ora descendamos hasta los abismos; nosotros no salimos de nosotros mismos, y no es más que nuestro propio pensamiento el que percibimos (2).

Las facultades del alma, según tales doctrinas sobre el origen de los conocimientos humanos, se reducen, para Condillac, á la facultad de sentir, y la atención, comparación, juicio, reflexión, raciocinio, placer y dolor, y el deseo y la aversión, no son otra cosa que la sensación, ya afectiva ya representativa, transformada de diversos modos; por lo cual, como dice, es inútil suponer que el alma recibe inmediatamente de la naturaleza, todas las facultades de que está dotada, pues realmente la naturaleza, en su opinión, no hace más que darnos órganos para advertirnos por medio del placer lo que debemos buscar, y por medio del do-

(1) Nació en Grenoble (Francia) 1715 y murió 1780. Recibió órdenes y fué abad de Fmx Escribió varias obras, siendo las principales, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* y el *Traité des sensations*

(2) Essai sur l'origine des connaissances humaines. Sections I y II.

lor lo que debemos evitar; la experiencia es la que tiene el cuidado de hacernos contraer hábitos y de acabar la obra comenzada por la naturaleza.

II. **¿En qué consiste la famosa estatua de Condillac?**—Condillac, al modo que su maestro Locke, había dicho que el alma en su estado primero era como una tabla rasa en la cual nada hay escrito; supone, para explicar las sensaciones y origen de las ideas en el hombre, una estatua de mármol á la cual va animando sucesivamente á medida que le va concediendo un sentido después de otro hasta darle todos los que tiene el hombre, no dejando de anotar las ideas que se van despertando en la estatua conforme se anima. Veamos lo que dice el propio autor comenzando por el olfato, que es por donde él empieza. «Los conocimientos de nuestra estatua, limitada al sentido del olfato, no pueden extenderse sino á los olores; no puede tener ideas de extensión, ni de figura, ni de nada que esté fuera de ella, ni otras sensaciones como el color, el sonido, el sabor». Claro está, que si, como la hipótesis lo exige, á la estatua no se le concede ninguna actividad, ninguna facultad excepto la del olfato ó la de sentir el olor, ciertamente que la estatua no podrá tener ninguna otra sensación, ni idea, pero se puede añadir, que tampoco tendrá con esto idea alguna, puesto que la sensación del olor no será para ella idea alguna, á no ser que se diga que idea y sensación son una misma cosa, que precisamente á esto es á lo que viene á parar Condillac y por lo que precisamente incurre en error. Pero sigamos trasladando lo que sobre el particular añade: «Si le presentamos una rosa, será para nosotros una estatua que percibe el olor de una rosa». Será pues olor de rosa, de clavel, de jazmín, de violeta, según los objetos que obren sobre su órgano; en una palabra, los olores con respecto á ella, no son más que sus modificaciones propias ó maneras de ser, y no podría creerse otra cosa siendo éstas las únicas sensaciones de que es susceptible.

Después, el autor de esta hipótesis continúa el examen de los demás sentidos, concluyendo de él, que la facultad de sentir y percibir, ó *sensación* transformada, es la facultad que comprende todos nuestros conocimientos (1).

(1) Traité de sensations.

Nótase que en los primeros pasos de esta teoría se hace ya dar un gran salto á la estatua, puesto que á vueltas de la aparente sencillez del fenómeno sensible, se le concede á la estatua uno de los actos que suponen al entendimiento muy desarrollado, cual es la reflexión, que indican las palabras... mas para sí misma, *sólo será el mismo olor de la rosa*, lo cual quiere decir, en buen castellano, que ya la estatua se cree algo, se cree olor de rosa ó de jazmín; luego reflexiona sobre sí misma y se le atribuye la ciencia del *yo* comparativamente á la impresión que recibe y por tanto se le hace emitir una especie de juicio en el que se afirma la identidad del *yo* con la sensación. ¿Pero es esto posible si no hay mas que la sensación olfatoria? Desde luego que no; donde no hay más que una impresión de olor, no puede haber más que aquella impresión puramente pasiva. Un fenómeno aislado sobre el cual no hay reflexión de ninguna clase; la estatua no tiene otra conciencia que una sensación, pero ésta no es digna de tal nombre en el orden referido, es una conciencia sin conocimiento, una conciencia todo tinieblas. Luego lo que se supone en este símil sensualista es manifiestamente erróneo, pues el fenómeno sensible, considerado en toda su pureza como lo considera Condillac, nunca puede dar á la estatua la creencia de que es el olor, porque esta creencia es un juicio en el que se supone la comparación entre los términos estatua y olor, y esta actividad de comparar no se le ha concedido todavía.

III. **Desarrollo de la vida inteligente con arreglo á esta doctrina.**—Luego que se han concedido á la estatua todos los sentimientos, vemos que la vida inteligente es desarrollada sin levantar ni una línea el vuelo; he aquí, en resumen, lo que viene á decir Condillac: En el caso en que el hombre tenga un gran número de sensaciones, pero que todas sean de igual intensidad: la vida interna humana en nada se distinguirá de la vida animal; mas desde el momento en que una sensación sea más intensa que las demás sensaciones simultáneas ó sucesivas, desde ese momento cambia el estado interior de la vida del hombre y aparece el fenómeno de la *atención* y de la *distinción*, resultando de la atención el análisis, que al mismo tiempo explica la diferencia que existe entre los conocimientos claros y obscuros; igualmente por la atención se explican todos los fenómenos del alma humana.

La memoria aparece en la sensación del modo siguiente: supongamos que hubiese en nuestra alma una sensación más fuerte que la que antes dominaba, entonces la segunda sensación queda convertida en atención, sin que por esto llegue á desaparecer la primera; y como en este estado se divide el alma entre las dos sensaciones, toma á la más fuerte por presente y á la otra como pasada, por donde se ve que las sensaciones, á medida que van siendo sustituídas por otras más fuertes, se van transformando en recuerdos.

El acto de la *comparación* se explica por la doble atención que el alma presta á las sensaciones presentes y pasadas, según sea su intensidad, y esta comparación sirve para explicarnos el juicio, puesto que siendo la *comparación* la atención simultánea, dirigida á dos sensaciones, con la comparación se perciben las semejanzas ó diferencias, cuya percepción no es otra cosa que el *juicio*. Cuando ya se tiene el juicio se pasa á la *reflexión*, que no es más que el tránsito de un juicio á otro; de la *reflexión* se pasa á la *imaginación* ó atribución de diferentes cualidades á un sujeto. Por fin se llega al *raciocinio*, sacando consecuencias de las semejanzas y diferencias percibidas, esto es, de los juicios. Ahora bien: como la atención no es más que una modificación de la sensación, dicho se está que el *recuerdo*, la *comparación*, el *juicio*, la *reflexión*, la *imaginación* y el *raciocinio*, no son en consecuencia mas que una sensación transformada; luego todas nuestras ideas no son otra cosa que sensaciones transformadas.

IV. **¿Hasta qué punto es verdadera la doctrina de Condillac?**—Por lo pronto es raro en este sistema, que negándose, como hemos visto que se niega, al alma humana facultades naturales, pues se consideran las que posee como un efecto de las sensaciones, sin embargo, en el mismo lugar se declara el autor ocasionalista, puesto que dice que las impresiones de la organización no son más que la ocasión de nuestras sensaciones. ¿Qué facultad natural es esa que puede ponerse en relación con objetos que no producen las sensaciones, pero que sin embargo son la ocasión de ellas? Y si al alma se le concede esa facultad natural de sentir, ¿qué inconveniente hay en admitir las otras, como dice nuestro ilustre Balmes?; ¿qué, no es una facultad natural y muy especial la de sentir por medio de causas que no

pueden obrar sino ocasionalmente?; ¿no se le atribuye en este caso al alma la facultad de producirse ella misma las sensaciones con ocasión de las impresiones orgánicas, á no ser que se la suponga en relación inmediata con otro ser superior que se las cause?; ¿y por qué esa actividad interna ó esa receptividad no puede aplicarse á las ideas?; por último, ¿por qué se dice que no se las supone cuando se empieza por suponer otras facultades innatas? Aquí no hay más que una contradicción en que se suele incurrir siempre que se infringe la lógica, por gana de explicar lo inexplicable, por dar apariencias de verdad á lo que no es más que un error como otro cualquiera. Cuando se niega la admisión de toda hipótesis, es la teoría que se sustenta una pura hipótesis antirracional.

Realmente, el sensualismo es, desde luego, una exageración del empirismo lokiano que contradice al sentido íntimo ó conciencia individual, porque en tanto ésta certifica que el alma humana es activa, él le niega toda la actividad, haciéndola exclusivamente dependiente de la sensación que es debida á la *ocasionalidad* de las impresiones orgánicas ó que casualmente reciben los órganos. También choca con la experiencia humana, pues todo hombre, por muy rudo que sea, reflexiona, y el que reflexiona sabe que además del mundo exterior existe el mundo interior, y al explicárselo, nadie puede admitir que se explique por las sensaciones y percepciones externas, por mucho que éstas se elaboren, transformen y depuren.

Es falsa en el desarrollo de la vida inteligente, no sólo por las contradicciones en que hemos visto incurre al ir explicando lo que sentiría la estatua conforme se iba animando, si que además por la transformación de la sensación en atención. En efecto; Condillac llama atención á la aplicación de la capacidad de sentir, á la impresión recibida; de suerte, pues, que si no hay mas que una sensación, no habrá mas que una atención, pero si hubiere más, habrá tantas como sensaciones haya; y si se suceden con variedad dejando rastro en la estatua, se dividirá entre las presentes y las pasadas, y será á un mismo tiempo atención y memoria y todas las demás funciones que hemos visto, y esto sin más elementos que la sensación; luego en la apariencia, nada más fácil ni nada más verdadero; pero en el fondo, nada más obscuro ni nada más falso. En efecto; ¿qué otra cosa es la aten-

ción que el acto de sentir?, porque no se siente cuando la facultad de sentir no está en ejercicio, y no está en ejercicio cuando no se aplica á la impresión recibida; así, pues, toda atención, si fuera verdadera esta definición, sería sensación, y toda sensación, atención, y por consiguiente, memoria, comparación, juicio, reflexión, imaginación y raciocinio, lo que es evidentemente erróneo; pero esto no sucede, porque cuando el espíritu se halla enteramente pasivo, no atiende sino que sufre, y respecto á este sufrimiento hay atención, hablando con propiedad, cuando por un acto reflejo nos conocemos como sujetos sintientes, esto es, cuando dirigimos nuestro entendimiento á la sensación y al sujeto que la padece, y nos reconocemos como sujetos de tal fenómeno. Cabalmente el que siente con más viveza, lejos de ser el que más atiende, es el que para todo el mundo es más ligero y falto de atención; del individuo curioso se suele decir que es *impresionable*, pero jamás que es *atento*, perseverante.

Con la falsedad en que hemos visto incurre para explicar la atención, tenemos suficiente para echar abajo todo el desarrollo de la vida intelectual de Condillac, pues al cabo y al fin las funciones que en la misma admite no son más que transformaciones de la atención, de la misma manera que ésta lo es de la sensación, puesto que si nos fijamos sólo en el juicio, tendremos que si preguntamos ¿es una sensación la percepción de la diferencia de los olores de rosa y clavel?, se nos podrá contestar: no y sí; si se nos dice que no es una sensación, inferiremos que el juicio no es la sensación transformada, pues no es ni siquiera sensación; si lo es, entonces se observa que si es la del clavel ó la de la rosa, con una de estas sensaciones tendremos la percepción comparativa, lo que es absurdo. Si se nos dice que es las dos juntas, tendremos que contestar que esto no significa nada para la cuestión, ó que expresa un absurdo; porque si al decir que es las dos sensaciones juntas se expresa lo que dicen las palabras, en rigor se dice que es una sensación, que es al mismo tiempo la del clavel y la de la rosa, permaneciendo distintas la una de la otra por exigirlo así la comparación. Pero si se quiere sólo decir que permanecen juntas las dos sensaciones, la dificultad queda en pie, pues lo que se desea saber es cómo por la coexistencia sólo de las dos sensaciones se explica la comparación.

La teoría sensualista, por último, no puede salir de este di-

lema: ó admite algo más que sensaciones, ó no; si admite algo más, peca contra su supuesto fundamental, esto es, que no existen más que sensaciones; si lo segundo, no le es posible explicar ninguna idea abstracta, ni aun el recuerdo de sensaciones, pues no puede enlazar el momento actual con el en que fueron sentidas. Luego vese obligado á admitir con Locke la reflexión y con ella otras facultades.

El error propiamente de Condillac, como de Locke, procede de haber tomado como absoluto lo que no tenía más que un sentido relativo en el orden sensible, pues si es verdad que, como seres compuestos de alma y cuerpo, precisa que empiece nuestro conocer, como condición *sine qua non*, por una excitación sensitiva, esto no quiere decir que todo lo excitado y desenvuelto á consecuencia de esta excitación sea sensación ó el principio excitador, sino simplemente un hecho que no tiene más que un alcance relativo, pues de la misma manera que si para despertar á uno se necesita una impresión, para permanecer despierto no se necesita que le estén á uno despertando continuamente; é impresionando del mismo modo una vez excitado el ejercicio de las facultades intelectuales, éstas conocen muchas veces objetos que ni siquiera están en la esfera de lo sensible, mucho menos podrán proceder de la sensación.

V. **Doctrina de Laromiguiére.**—El francés Pedro Laromiguiére, de fines del siglo pasado y primera mitad de éste, viendo sin duda las funestas consecuencias que se deducían de la doctrina de Condillac, se esforzó en atenuarlas y ponerlas en armonía con la doctrina de Descartes en la lección IV de su obra titulada *Leçons de philosophie*, para lo cual admite, además de las sensaciones, una como actividad intelectual, por la cual se obtiene, si se dirige á lo verdadero, la *atención;* con la atención, la *comparación*, que es en este filósofo una doble atención, y además el *raciocinio;* y si la dicha actividad se dirige hacia el bien, es *deseo, elección* y *libertad*, según se manifiesta como inclinación, determinación ó resolución, constituyendo las tres primeras operaciones la inteligencia y las tres últimas la *voluntad*. Respecto al punto concreto del origen de las ideas, tenemos que Laromiguiére las hace derivar todas de los sentidos, dividiéndolas en cuatro clases: las primeras vienen de los sentidos propiamente dichos; las segundas, provienen del sentido *íntimo;* las terce-

ras, son debidas al sentimiento de *relación*, y las cuartas, por último, emanan del sentido *moral*.

VI. **Refutación de esta doctrina.** -La doctrina de Laromiguiére cae de hecho dentro del sensualismo, y si bien no es tan absurda como la de Condillac, no por esto, sin embargo, deja de ser tan defectuosa como la de Locke. En efecto, la *atención* no es una facultad, sino la dirección de la facultad cognoscente al objeto, que en esta doctrina es el propuesto por los sentidos; y como en ella todas las facultades se reducen á la atención, resulta que todos nuestros conocimientos no traspasan los límites de lo sensible ó empírico; por lo cual, esta teoría no pasa de ser la de Locke, y por esto, los argumentos expuestos allí sirven para echar por tierra la doctrina de este filósofo católico.

Además, militan contra esta doctrina, como contra el empirismo en todas sus manifestaciones, los siguientes argumentos que lo hacen anticientífico, inmoral é irreligioso: 1.º Hace inexplicables, no sólo las ciencias racionales, si que también las experimentales, pues tiene que eliminar de ellas todo lo que no es accesible á los sentidos, que es precisamente aquello que les da carácter científico. No sólo suprime el empirismo todas las nociones generales, si que además hace imposible el conocimiento racional de lo particular, que ofrece el conocimiento de algo no comprendido en los datos experimentales; así que legítimamente de este sistema se haya ido al materialismo. 2.º Como no se admite más que lo que es percibido por la experiencia, tanto interna como externa, y como la experiencia tiene por punto de partida la sensibilidad física, no se debe, ni se puede admitir en buena lógica otra cosa que la existencia de los cuerpos; por esto la consecuencia legítima de los partidarios de este sistema es ir á parar al *ateísmo*, puesto que la noción de Dios no se adquiere ni por los los sentidos ni por el sentido íntimo ó conciencia.

Por último, si la sensación es la fuente y causa suprema del conocimiento, claro es que ha de ser la regla y el principio necesario de nuestros deseos y apetitos; ahora bien: como la sensación es un hecho, singular y sensible, una mudanza, un fenómeno transitorio, tenemos que la *moral* es socavada en sus inconmovibles principios y fundada sobre base de arena; que los deberes humanos quedan reducidos á la satisfacción de las necesidades sensibles ó corpóreas y que, por consiguiente, habría

que dar la razón á los epicuristas cuando afirman que la verdadera sabiduría consiste en evitar el dolor.

ARTICULO IV

LAS IDEAS INNATAS

I. **Filósofos que han defendido el sistema de las ideas innatas.**—Sostienen este sistema todos aquellos filósofos que de un modo ú otro admiten que el alma humana no adquiere ó todas ó parte de las ideas por aparecer con ella; de aquí los dos grupos que podemos distinguir dentro de este sistema: el primero, formado por todos aquellos que, como Platón y Leibnitz, creen que todas las ideas de nuestros conocimientos son innatas al alma humana, y el segundo, por aquellos otros que de un modo menos completo y explícito admiten la existencia de ideas innatas en el alma humana, tales como Bonald, Descartes, Wolf, Rosmini y los tradicionalistas en general.

II. **Doctrina de Platón sobre el origen de las ideas.**—El discípulo más ilustre de Sócrates y el de más genio entre los filósofos griegos, fué sin duda alguna Platón, el cual, apoyado en su teoría acerca de la preexistencia de las almas, y en la de que el alma humana se une al cuerpo como castigo á sus faltas, sostiene que el alma lleva á esta unión las ideas que en la vida anterior poseía, porque bien en Dios, bien en sí misma, veía las ideas de todo lo cognoscible, las cuales ideas no son otra cosa que las esencias mismas de las cosas. Pero se dirá, ¿cómo puede ser esto si el niño hasta los dos ó tres años no tiene ninguna idea? Platón resuelve la dificultad diciendo que el alma pierde la noción de estas ideas cuando como castigo á sus culpas se une al cuerpo, porque al unirse con la materia se obscurecen y obliteran reapareciendo en la conciencia humana como si fuesen por primera vez percibidas por la inteligencia, á medida que los objetos que les corresponden se los va presentando la sensibilidad, por lo cual en Platón, las percepciones y representaciones sensibles no son causas reales y verdaderas de las ideas, sino meras ocasiones de los conocimientos humanos: de modo, pues, que en realidad para este filósofo, conocer es recordar lo obliterado por el alma.

III. **Alegoría con que explica Platón el conocimiento.** —Platón, en su *República*, pone la alegoría de la caverna para explicar el conocimiento humano y dice: «Imagínate un antro subterráneo que sólo tiene una entrada que deja paso libre á la luz, y en esta cueva hombres encadenados y situados de modo que estando de espaldas á la puerta no puedan cambiar de lugar ni mover la cabeza, y que solamente puedan ver los objetos que tengan enfrente. Detrás de ellos y á una cierta distancia y altura, existe una hoguera cuya luz les alumbra, y que entre ese fuego y los encadenados hay un camino escarpado. A lo largo de este camino imagínate también, un tabique ó separación de tablas parecida á la que los charlatanes colocan entre ellos y los espectadores para evitar que les sorprendan sus juegos y resortes secretos de las maravillas que les enseñan. Ahora figúrate á unos hombres que pasan á lo largo de ese muro llevando en sus manos objetos de todas especies, y que entre los que les llevan unos se entretienen hablando entre sí y que los otros pasan sin decir nada. Crees tú que los primeros verán otra cosa de ellos mismos y de los que están á sus lados, que las sombras que van á producirse frente á ellos en el fondo de la caverna? ¿Qué podrán ver además, puesto que después de su nacimiento se ven obligados siempre á tener la cabeza inmóvil? ¿Podrán ver otra cosa que las sombras de los objetos que pasan detrás de ellos? No. Si pudiesen hablar entre sí, ¿no convendrían en dar á las sombras los nombres de las cosas mismas? Sin duda alguna. Como si hubiese en el fondo de la prisión un eco que repitiera las palabras que dicen los que pasan, los prisioneros se imaginarían que eran las sombras mismas que pasan delante de sus ojos, las que hablaban y acabarían por creer que no existían otras cosas reales que las sombras».

«Pero si á uno de estos cautivos se le da la libertad y se le obliga á mirar del lado de la luz, sucederá, sin duda alguna, que la luz le herirá los ojos, y la turbación que esto le causará le impedirá discernir acerca de los objetos que él veía en la sombras, y aun cuando se le diga que hasta entonces no había visto mas que sombras, y que los objetos á que ahora mira son más reales, si se le obliga á mirar al fuego, como sentirá dolor en los ojos levantará sus miradas para dirigirlas á las sombras que él ve sin esfuerzo. Si después lo sacamos por la escarpada senda

hasta la claridad del sol, ¡qué suplicio no será para él!; cuando él llegue al gran día con los ojos deslumbrados con la claridad, ¿podrá ver algo de esta multitud de objetos que llamamos seres reales? Evidentemente que no; necesitará tiempo para acostumbrarse. Así, pues, lo que discernirá primero más fácilmente serán las sombras, en seguida las imágenes de los hombres y de los objetos pintados sobre la superficie de los ojos, y por fin los objetos mismos» (1).

Ahora bien: de lo transcrito de la alegoría platoniana acerca del conocimiento, se deduce que esta caverna no es otra cosa que el cuerpo y el mundo material donde nuestra alma se encuentra aprisionada; que las cadenas que impiden al alma sus movimientos son las ligaduras corporales y las pasiones de todas clases; que los objetos que proyectan su sombra sobra el fondo de la caverna son todos los seres que pueblan nuestro mundo, y con los cuales entramos en relación mediante nuestros sentidos; que las sombras proyectadas son las sensaciones que nos llegan por los sentidos, las cuales son signos que nos revelan los objetos, que son á modo de reflejo y sombra de ellos, siendo en los primeros momentos llevados á juzgar á las sensaciones como si fueran los objetos mismos y á juzgar de todo por lo que sentimos; pero una cosa es la apariencia, dice Platón, y otra la realidad. No es cierto que las cosas sean tal como nos aparecen. En el paso del cautivo, poniéndolo de modo que vea el fuego y luego la luz del día, Platón quiso, sin duda alguna, manifestar los esfuerzos y fatigas que prueba el que aborda por primera vez el estudio de las cosas materiales, habituado á no creer mas que en sus sentidos y en su imaginación, que toma por sombras á las verdaderas realidades, y cuando se le habla de cosas del alma se cree que se le habla de cosas obscuras, porque no puede cogerlas ni con sus manos ni con sus ojos.

IV. **Juicio que nos merece la doctrina de Platón.**— La doctrina de Platón, no obstante la brillantez con que está expuesta, presenta, desde luego, varios inconvenientes para que pueda ser admitida. En primer lugar, notamos que es gratuita la base en que se apoya, puesto que no tiene fundamento alguno su doctrina acerca de que el alma sea creada desde la eternidad

(1) De Rei publicae, VII.

y que haya vivido una vida anterior en la cual adquiriera todas las ideas.

En segundo lugar, es opuesta al testimonio de la experiencia interna, que nos dice que las representaciones sensibles y percepciones, lejos de ser meras ocasiones del despertar de las ideas, son causas reales que excitan y producen el ejercicio de la inteligencia, y por consiguiente que influyen positivamente en la producción de las mismas, hasta el punto de que sin éstas la inteligencia no tendría jamás ideas de lo fenoménico de los seres, y en esta vida no podría, comparando y viendo las relaciones entre las ideas ó conceptos, llegar á conocer lo permanente y real de las cosas.

V. **Doctrina de Leibnitz.**—Las almas son creadas desde la eternidad, según Godofredo Guillermo Leibnitz, las cuales, al salir de las manos de Dios, poseen ideas confusas é implícitas del Universo y de todos los seres en él contenidos, cuyas ideas confusas, implícitas y potenciales, pasan á ser claras, explícitas y actuales, á medida que los objetos externos ocasionan en el cuerpo las diversas modificaciones y mutaciones que éste sufre, y con el cual está unida el alma, sin que exista entre el obrar de ambos otra relación que la establecida por Dios *ab aeterno* (1).

VI. **Examen crítico de esta doctrina.**—La hipótesis de una idea congénita é innata está destituída de fundamento filosófico, no teniendo otro origen ni motivo de suposición que el de ser un juego de la imaginación de su autor, y por tanto no puede admitirse. Es ocasionalista esta doctrina como la platónica, en cuanto lucha con la observación psicológica que enseña que cuerpo y alma no son la ocasión de la acción predeterminada divina, sino causa directa de su influjo recíproco. Por último, no se puede admitir esta teoría porque en conformidad á ella, no podríamos tener idea de aquellos objetos que no obrasen sobre los sentidos, ni podríamos obtenerlas de las mutaciones del cuerpo unido al alma; de modo, que no alcanzaríamos ideas claras, distintas, explícitas y actuales de los espíritus y, sobre todo, de Dios, las cuales no solamente tenemos, si que además tenemos evidencia de ellas.

VII. **Doctrina de Bonald.**—El francés Luis de Bonald fué

(1) Nuevo ensayo, 1.

el autor de la teoría llamada en filosofía *tradicionalismo*, y también del *exteriorismo* que, por lo que hace á las ideas, consiste en decir que el alma humana lleva desde su origen las ideas implícitas é informes de las verdades fundamentales y primeras, principio de la Metafísica y de la Moral, como son las de Dios, espiritualidad del alma, vida futura de la misma, la de libertad, la de distinción entre el bien y el mal y otras por el estilo, cuyas ideas innatas permanecen implícitas é informes y en un estado de involución, hasta que son fecundadas por el lenguaje externo y enseñanza social, con cuyo auxilio, y sobre todo con el del lenguaje, que es también innato, dichas ideas se desenvuelven, esclarecen y adquieren precisión.

VIII. **Examen crítico de esta doctrina.**—El tradicionalista Bonald funda su doctrina sobre las ideas en una hipótesis falsa, como lo es la de que el lenguaje humano sea el que constituye é infunde las ideas en la mente, haciéndolas pasar de implícitas, informes é *in fieri*, á explícitas, formadas y actuales; y es falsa esta teoría, porque, ó esto que se dice por Bonald se verifica cuando no se conoce el significado de la palabra, ó cuando se conoce. Si es lo primero, vemos que la experiencia manifiesta precisamente lo contrario; pues es un hecho que cuando se pronuncia una palabra delante de un hombre que ignora su significado, por no saber el idioma á que pertenece, no despierta en su mente idea alguna del objeto á que corresponde aquella palabra en tal idioma. Si ocurre lo segundo, es decir, que el lenguaje hace explícitas é infunde las ideas cuando se conoce el significado de las palabras, tampoco puede verificarse la hipótesis propuesta; porque conocer ó saber el significado de la palabra, equivale á tener la idea del objeto significado por la palabra; así, por ejemplo, lo primero que hace un profesor en cátedra para transmitir á sus alumnos las ideas que les enseña, es evitar el lenguaje desconocido para ellos por no tener las ideas que van á adquirir, con el fin de que, por ideas que les son conocidas, vayan adquiriendo las desconocidas. Luego no es el lenguaje el que infunde y hace actual en la mente las ideas implícitas é informes. El lenguaje, *por sí sólo*, es incapaz de engendrar ninguna idea ni concepto, como acabamos de ver; auxiliará, pero si de este auxilio se quiere sacar un argumento para decir que el lenguaje da origen á las ideas, se padece una equi-

vocación bastante visible. Cuando delante de un niño se pronuncian palabras de que nos valemos para denominar los objetos, éste no tendrá una idea más, si al mismo tiempo no se le hacen señales indicándole el objeto que queremos expresar por la palabra que empleamos hasta que se acostumbra, y por el hábito los sonidos mismos de la palabra bastan ya para indicar la idea que se quiere expresar; pero naturalmente, en este caso ya no hace más que despertar el recuerdo de la idea que se formó su mente, que quizá se le había olvidado. El lenguaje hablado ó articulado, lo que hace es manifestar y desarrollar las ideas y conocimientos preexistentes, ya induciéndonos y ayudándonos á fijar nuestra atención sobre las ideas adquiridas, á reflexionar sobre ellas, ya guiándonos y conduciendo á nuestra razón á formar ideas, juicios y raciocinios expresados por el que habla ó enseña. En una palabra, el lenguaje articulado es un *signo convencional de las ideas de nuestro pensamiento*, y no en manera alguna el signo representante del objeto. El que quiera convencerse de esta verdad, no tiene más que preguntar á los que hayan tenido ó tengan á su cargo la enseñanza de *sordomudos*, que éstos les dirán cómo han podido convencerse que sus desgraciados discípulos antes de recibir enseñanza social tienen ideas racionales y nociones del orden sensible.

IX. **Doctrina de Descartes.**—Además de las doctrinas completas que sobre las ideas innatas acabamos de exponer, la Historia de la Filosofía nos da cuenta de otras que á estas se aproximan más ó menos, contándose entre ellos en primer lugar Descartes, el cual se aproxima á lo dicho por Platón, no sin contradecirse multitud de veces, como es su costumbre. Para el hayense Renato Descartes, las ideas se dividen en *adventicias, facticias* é *innatas*, siendo adventicias aquellas que se originan por la percepción experimental; facticias, las que el alma adquiere por sus operaciones sobre los conocimientos que posee, esto es, las que forma operando sobre otras ideas, y las innatas, aquellas que están infusas, impresas en el alma en el momento de su creación; sirva de ejemplo la idea que tiene el alma de Dios. Para Descartes, las ideas infusas se hallan adormecidas en el alma, ó como cubiertas, de la misma manera que lo suelen estar las letras que se graban sobre una tabla, y á las cuales se las cubre con una capa de cera; así es, que para que el alma las lea es preci-

so que la experiencia y la enseñanza hagan desaparecer esa capa que las cubre y oculta, y entonces el alma tendrá conciencia refleja del tesoro que encierran. No hay para qué refutar esta teoría una vez refutada la de Platón.

X. **Doctrina de Wolff.**—Wolff, compatriota de Leibnitz, y á quien se debe la sistematización y reunión de cuanto había escrito este eminente escritor sobre filosofía, que estaba diseminado en diversos escritos, coincide en su mayor parte con sus doctrinas sobre el origen de las ideas; así es, que hacemos gracia de ellas para no repetir lo ya sabido.

XI. **Doctrina de Rosmini sobre el origen de las ideas.** —El filósofo de Roveredo, Antonio Rosmini Servati, admite como idea innata en el alma humana la de *ser*, rechazando que las demás ideas sean innatas, pues como dice muy bien, todas ellas puede demostrarse que son adqueridas. Aun cuando no está muy claro en los escritos de Rosmini qué entiende por idea de *ente*, cuál es su naturaleza, ni si se refiere á un ser real ó no es más que una idea abstracta, sin embargo, parece desprenderse de su obra *Nuevo ensayo sobre el origen de las ideas*, que se trata de la idea abstracta de ser, pues consigna que esta idea primera de ser y no adquirida, basta para darnos cuenta de todas las que adquirimos, y explicar de qué manera, combinándose con los datos de los sentidos, elaborados por la reflexión y fecundados por el análisis, se verifica el desenvolvimiento de la inteligencia humana.

No puede admitirse esta teoría porque, además de ser gratuita, resulta que es absurdo suponer una idea primera é innata que sea abstracta sin la percepción anterior de un algo concreto de que haya sido abstraída.

XII. **Teoría de los tradicionalistas en general.**—Luis Bautín, Lamennais y los tradicionalistas en general, se aproximan más ó menos á la doctrina de Bonald sobre el origen de las ideas; así, el primero fija el criterio de la certeza en la revelación divina y en la autoridad de los libros sagrados. Lamennais, por su parte, concede la certeza á la razón general, pero se la niega á la razón individual y en su consecuencia considera al consentimiento del género humano como el único criterio de verdad. Estas doctrinas no pueden admitirse, la primera porque resultaría que no habiéndonos hablado la revelación, ni

los libros sagrados, de las verdades científicas, ésta resultaría sin criterio seguro de verdad, y la segunda por lo dicho, y porque la admisión del consentimiento común, como único criterio de verdad, conduce al escepticismo, pues no teniendo el criterio de nuestra razón y conciencia ó sentido íntimo, acabaríamos por no poder admitir ni siquiera el asentimiento común; luego que éste lejos de dar origen al conocimiento, nace él del conocimiento.

Lo único innato en nuestro espíritu, en lo que se refiere á la obra del conocimiento es la *actividad intelectual* y *sensitiva*, todo lo demás es adquirido por el ejercicio de ambas actividades; además, las ideas innatas no tienen á su favor ninguna razón, y en cambio tienen los inconvenientes que hemos visto.

ARTÍCULO V

SISTEMA ONTOLÓGICO

I. **Teorías ontológicas acerca del origen de las ideas.** —El sistema ideológico llamado ontológico ó trascendental, busca el origen de las ideas y de nuestro conocimiento, incluso el de los cuerpos, en Dios á quien conocemos, ya por *visión directa* é *inmediata*, y en Él las ideas arquetipas de todas las cosas, ya por *intuición inmediata* del ser *absoluto*. Entre los filósofos de la primera tendencia podemos citar á Malebranche y Geoberti, y entre los de la segunda á Schelling.

II. **Teoría de Malebranche.**—El parisién Nicolás Malebranche, filósofo de la última mitad del siglo XVIII, consigna en su doctrina sobre el origen de los conocimientos humanos, que nuestra alma puede conocer las cosas inmediatamente, ó por medio de sus ideas, ó por el sentido íntimo, ó por conjeturas, pues conocemos á Dios por *visión inmediata* y *directa* y que por consiguiente, conocemos á los seres finitos y con especialidad á los cuerpos, viéndolos en las ideas arquetipas contenidas en la mente divina, porque nada finito es capaz de representarles; de tal suerte, que basta pensar en él para saber que es y que por lo tanto, los sentidos no ejercen influencia verdadera sobre los conocimientos, siendo sólo meras ocasiones de los mismos (1).

(1) Malebranche, *Deuxième Entretien métaphisique.*

III. **Juicio de esta doctrina**.—Dícese en primer lugar, en esta doctrina, que conocemos á Dios por visión inmediata y directa, lo cual no es más que una afirmación gratuita, que realmente es una *lástima* que no sea positiva y fundada, y que desgraciadamente la experiencia y la realidad con su abrumadora justificación no nos permiten admitir, puesto que por una parte el conocimiento que de Dios alcanzamos en esta vida los hombres, lejos de ser inmediato y perfecto, es muy imperfecto y mediato, adquiriéndolo sólo por medio de raciocinios más ó menos difíciles y pasando de las cosas visibles á las invisibles, de lo conocido con facilidad á lo conocido con dificultad, de lo material á lo inmaterial, del mundo sensible y singular á lo insensible y universal, de lo contingente á lo necesario y de lo temporal á lo eterno; por otra, aun la misma iglesia no habla de que sea dado ver á Dios *facie ad faciem* á otros que aquellos á quienes llama *bienaventurados*.

Dícese en segundo lugar, que los sentidos no ejercen verdadera influencia sobre los conocimientos, y que no son otras cosas que meras ocasiones; dicho que dejamos consignado en más de una circunstancia, hallarse en contradicción con la experiencia, razón y consentimiento común que de consuno prueban la influencia real que tiene la experiencia y por tanto los sentidos externos é internos en la formación del conocimiento.

En tercer lugar, nótase que de sostener esta teoría, se sostiene que la inteligencia humana comprende lo infinito y que por consecuencia lógica, es como si dijéramos que era infinita; esto es, como si la identificásemos con la divina; luego conduce indudablemente al panteísmo, luego por esta razón tampoco podemos admitirla.

En cuarto lugar, obsérvase que esta doctrina es inconsecuente consigo misma, pues mientras admite la visión de los cuerpos en Dios, que son compuestos y materiales, no admite la visión del alma que es simple é inmaterial, siendo así que por la distinción de atributos claramente se ve que el alma está más cerca de Dios que los cuerpos; por otra parte, de un lado se afirma que vemos los cuerpos en las ideas divinas por una especie de intuición inmediata y directa, y de otro, que no podemos conocer con certeza la existencia de los cuerpos, sino por revelación. Sobre los cuerpos también se notan contradicciones como esta,

en un sitio se asegura que es muy difícil saber si los cuerpos tienen alguna propiedad ó atributo fuera de la existencia, mientras en otro lugar se sostiene que es perfectísimo el conocimiento que alcanzamos de los cuerpos, á pesar de hallarse opuesta á la experiencia esta afirmación.

En quinto y último lugar, no vale argüir que conocemos á Dios por visión directa é inmediata, dado que se halla unido y presente á nuestra inteligencia de una manera inmediata é íntima, porque Dios es la causa eficiente, creadora y conservadora *actualmente* y siempre del alma humana y de sus facultades, puesto que aun cuando Dios esté siempre presente é íntimo como se dice, también está íntima y presente á sí misma el alma, y sin embargo, no la conocemos por visión directa é inmediata, sino *a posteriori*, de la misma manera que conocemos á Dios, puesto que no la conocemos hasta que sus actos nos comunican, por decirlo así, su presencia objetiva ante ella misma como sujeto agente del conocimiento.

IV. **Doctrina de Geoberti.**—Vicente Geoberti, que nace en Turín el 1801, que el 1848 era presidente del Consejo de ministros de Carlos Alberto, sostuvo, que nuestro entendimiento posee dos manifestaciones de su actividad ó fuerza; una directa, otra secundaria ó refleja. La primera es la *intuición inmediata, espontánea* y *primitiva* del ser *Ideal real*, que es el ser absoluto ó sea Dios; la segunda es aquella mediante la cual se desenvuelven y desentrañan los elementos contenidos en la intuición directa del ser absoluto y divino.

Esta intuición de Dios abarca los elementos siguientes: 1.º, la percepción del ser absoluto en sí mismo; 2.º, la creación libre, mediante la cual se comunica á otros seres distintos, y 3.º y último, los seres finitos que reciben el ser y la inteligencia en virtud de esta creación. De modo, pues, que, según Geoberti, por esta intuición, percibimos simultáneamente estas cosas en cuanto que por su medio percibimos ó vemos la acción creadora en Dios. De suerte que la síntesis general de toda la ciencia, de todo conocimiento humano, es para este filósofo el *Ente creando la existencia.*

V. **Examen de esta doctrina.**—La doctrina de Geoberti tiene los mismos defectos que la de Malebranche; puesto que la visión *primitiva* y *espontánea* de Dios, creando las existencias ó

seres finitos es una pura ficción de la imaginación que la razón, de acuerdo con la experiencia, rechaza, pues la conciencia no nos da cuenta de ese conocimiento intuitivo de Dios, y sí nos revela que lo llegamos á conocer por raciocinios laboriosos como demostramos en la Metafísica general. Por otra parte, ¿cómo es que no obstante esa intuición primitiva de Dios, creando libremente los seres finitos, no comprendieron el origen del mundo por creación filósofos como Pitágoras, Sócrates, Platón, Aristóteles y tantos otros filósofos que figuran en las páginas de la Historia de la Filosofía? Convengamos en que no tiene fundamento alguno y sí muchas dificultades para que pueda siquiera ser una hipótesis racional.

Conduce también al *panteísmo*, pues aun cuando el autor no pretenda, ni mucho menos, caer en el panteísmo, no se deduce otra cosa cuando afirma que las existencias ó seres creados no tienen en sí ni por sí inteligibilidad, y sabido es que en una filosofía verdadera, la inteligibilidad se identifica objetivamente con la realidad objetiva, puesto que toda cosa es inteligible en lo que tiene de real; así, pues, si los seres finitos ó creados carecen de inteligibilidad, carecen por consecuencia estricta de realidad, y por consiguiente, sólo Dios, que es el inteligible en que se ven los seres finitos creados, es la substancia única real existente, que es la única que admiten los panteístas; doctrina que se confirma una vez más cuando se lee en este autor que la producción de los fenómenos se puede y debe apellidar verdadera creación.

En último término, el argumento que se suele aducir en favor de esta doctrina, diciendo que nuestros conocimientos intelectuales deben comenzar por la intuición de Dios, porque deben estar en relación con la realidad de los objetos conocidos, y primero es la realidad del ser creante, y luego la de los seres creados, es de ningún valor: en primer término, porque si con esto se ha querido decir que el orden y sucesión de los actos de nuestro entendimiento corresponde al orden y sucesión de los objetos conocidos, la afirmación es completamente inexacta, pues la experiencia enseña que primero conocemos los fenómenos y accidentes y después las substancias, primero los efectos y luego las causas; en segundo lugar, si con ese argumento se ha querido decir que las condiciones de nuestro conocimiento han de estar en relación con la realidad de los objetos conocidos, precisa-

mente con ello no se dice más que lo que dice todo filófoso de buen criterio, pues para que el conocimiento sea verdadero precisa *que conforme con la realidad.*

VI. **Doctrina de Schelling acerca de las ideas.**—Federico Schelling, filósofo alemán que con Fichte y Hegel representa el panteísmo alemán moderno, afirma que el objeto ó ser del cual procede toda realidad, á la vez que el conocimiento humano, es el *Ser absoluto,* en el cual se confunden é identifican sujeto y objeto, la idea y la realidad, el conocimiento y la cosa conocida, el espíritu y la materia, elevándose nuestra inteligencia al conocimiento de ese *Ser absoluto,* principio de todo ser y conocimiento, en virtud de una *intuición* intelectual *inmediata,* primitiva y *trascendental,* que es anterior al testimonio de nuestra conciencia y de toda determinación de la misma.

VII. **Examen crítico de esta doctrina.**—La teoría de Schelling no puede tampoco ser admitida, pues además de apoyarse en la gratuita y antifilosófica hipótesis de la intuición directa de Dios, es absurda por destruir el testimonio de los sentidos, el criterio de la evidencia y el consentimiento común al apoyarse en el idealismo de la identidad absoluta y creer en la falsedad de que la inteligencia humana pueda conocer esta realidad en virtud de una intuición inmediata, trascendental y purísima.

Es de notar ciertamente en este filósolo que, como dice Balmes, diga primero que la realidad es apariencia engañosa, que vea claro todo lo que el género humano no ve claro, y que luego, tan pronto como supone haber salido del mundo fenoménico y llegado á la región de lo absoluto, se encuentre alumbrado por un resplandor misterioso, no necesite discurrir y lo vea todo con perfecta claridad mediante una intuición purísima, ya se trate nada menos que de lo infinito, lo único en que se refunde todo lo múltiple, ya se trate de esa gran realidad que lo funda todo y todo lo causa, de esa realidad que decía en los templos egipcios, «yo soy el que soy, y nadie descubrirá el velo que me cubre». Schelling fija su mirada en aquel foco de luz y de vida, y ve desarrollarse como en inmensas oleadas océanicas el piélago de las existencias, explicando así lo vario por lo uno, lo compuesto por lo simple, lo finito por lo infinito. ¿Se quiere más claro el panteísmo? ¿Se quiere más evidente la contradicción con la experiencia y la razón?

Nótase también en esta doctrina, que se afirma ser la intuición intelectual del ser absoloto (fondo y base de su doctrina), anterior y superior á la conciencia subjetiva ó del *yo*, lo que ciertamente es contradecir uno de los hechos primitivos y fundamentales de la conciencia; es no más que apoyarse en una concepción apriorística destituída de todo fundamento racional y psicológico, puesto que ningún hombre posee la intuición directa del *yo* y mucho menos la del ser absoluto, sustratun en esta doctrina de todo lo que existe ó parece. El hecho, pues, en que se quiere fundamentar no existe, ó por lo menos el género humano no se da cuenta de su existencia, siendo por lo tanto gratuito el admitirlo.

Á fuer de imparciales, no podemos menos de confesar que la doctrina de Schelling, no obstante sus contradicciones y funestos errores, debidos sin duda á vanas cavilaciones, contiene una gran verdad, cual es la de reducir la variedad á la unidad, la de reunir el número inmenso de existencias finitas á la depencia de un Ser del cual todos traigan su origen, si bien no como dice él, por una especie de emanación, sino por creación, de explicar todo lo múltiple por lo uno, esto es, que la existencia y la vida de estos seres se explique por la sabiduría y bondad del ser infinito.

ARTÍCULO VI

TEORÍA PSICOLÓGICA

I. **Teorías psicológicas sobre el origen de las ideas.**—Las teorías psicológicas sobre las ideas tienen como característica considerar al *yo* y á los fenómenos de conciencia como la fuente real y el origen de los conocimientos humanos; así, pues, podemos citar entre los mantenedores del psicologismo, por lo que se refiere al origen de las ideas, á Descartes, Fichte y Hegel.

II. **Descartes.**—Por lo que hace á Renato Descartes, ya hemos dicho de él que en cuanto á su modo de clasificar las ideas, debía colocarse entre los filósofos que de un modo incompleto eran partidarios de las ideas innatas; pero este autor, en cuanto

parte del principio *ego cogito, ergo sum,* á que le lleva su método de la duda hipotética para poder fundar la ciencia verdadera y, por consiguiente, todo conocimiento científico, puede y debe ser incluído también entre los que explican el origen de todo conocimiento por el *yo*. Ahora bien; como ya se vió en la Metafísica general, este principio no es ni tal principio de conocimiento, ni tal verdad evidente en sí misma, como dijo Descartes, sino simplemente un hecho de conciencia, que es verdadero en cuanto una cosa *no puede ser y dejar de ser al mismo tiempo;* por consiguiente, pasamos á examinar en particular las doctrinas de Fichte y Hegel, que son realmente las importantes y dignas de tenerse en cuenta en el problema que aquí se dilucida.

III. **Doctrina de Fichte.**—Juan Fichte, profesor que fué de Filosofía en la universidad de Jena, sostiene sobre el punto que se discute, la siguiente doctrina: No percibimos directa é indirectamente más que lo que está en nuestra conciencia. Los conocimientos intelectuales, todas las ideas, no son más que manifestaciones del *Yo puro*. Este *Yo puro*, en cuanto que se conoce y porque se conoce *se pone á sí mismo*, y de la misma manera que á sí mismo se pone, pone á todas las demás cosas. La única realidad que existe es el *Yo puro*, del cual salen todas las cosas, que no son otra cosa que modos, fenómenos, apariencias, fases del mismo que se conoce poniéndose, y conociéndose se pone. Así, pues, el *yo*, ó alma singular, ó *yo empírico*, del mismo modo que el *no yo* (ó todo lo que no son las almas singulares), *son modos y conocimientos particulares del Yo puro*, el cual, en puridad, es pensamiento puro, no envolviendo ni sujeto ni objeto determinado (1).

IV. **Juicio de esta teoría.**—Esta doctrina preséntase, desde luego, destructora de toda realidad, *nihilista*, para decirlo con una sola palabra; puesto que un *Yo* en el que se identifican las almas, el mundo y Dios, y que no es más que pensamiento puro, en el cual no hay ni sujeto pensante ni objeto pensado, no es realidad alguna, y sí una pura abstracción de la mente soñadora de Fichte, es decir, una ilusión, la nada. Es *panteísta;* puesto que un *Yo puro*, que se pone á sí mismo conocién-

(1) Doctrina de la ciencia.

dose, y á las demás cosas del mismo modo y manera, y sin que ellas sean otra cosa que fenómenos, apariencias ó fases de él, no es otra cosa que un *yo* solo y único que se manifiesta de mil modos aparentes. Es *ateísta*, porque este *Yo puro* es una fase ó modificación de sí mismo, sin realidad substancial ni existencia propia alguna; luego si este es el Dios de Fichte, se desprende lógicamente que es un Dios nada, y por consiguiente, que su doctrina es explícitamente atea.

Parte esta doctrina, si se la considera bajo el punto de vista de sus fundamentos, de *suposiciones absurdas* y *gratuitas*. Es la primera suposición, que del *yo* subjetivo surge la verdad, pues no quiere decir otra cosa el suponer que el *yo* pone en la existencia á las cosas conociéndolas, ó sea que el *yo* es un ser absoluto, infinito, origen de todas las cosas y verdades, lo que en realidad no es otra cosa que un absurdo contrario á la realidad de lo que sucede, pues el *yo* singular conoce lo que es, porque es, y no es porque le conoce el *yo;* además, que esto equivale á comenzar la filosofía divinizando el entendimiento humano, ó sea atribuyendo al hombre lo que es propio de Dios, y aún lo hace más que á Dios, puesto que la existencia real de las cosas no depende del solo conocimiento especulativo, como cree Fichte, sino del conocimiento acompañado de la voluntad ó determinación libre divina de ponerlas en la existencia.

Es la segunda suposición absurda, el creer que las razones individuales no son más que fenómenos de la razón única y absoluta, y que por lo mismo los espíritus no son verdaderas substancias, sino simples fases de un espíritu único, y las conciencias particulares meras apariencias de la conciencia universal; de donde se deduce que el *yo* es la fuente de toda verdad y la conciencia individual, la propia de cada individuo, una especie de oráculo por el cual habla la conciencia universal; y decimos que es la segunda suposición absurda, porque nadie puede hacernos creer, y mucho menos llegar á persuadirnos, que nuestras conciencias son una modificación de una tercera conciencia; que eso íntimo que constituye nuestra *personalidad*, sea común á todos los hombres, á todos los seres inteligentes, y que no haya más diferencias que las modificaciones de un ser absoluto; que, por último, este ser absoluto no tenga conciencia de todas las conciencias que contiene, que ignore lo que encierra en sí, lo que

le modifica, y que se crea múltiple siendo uno, porque indudablemente, en cuanto se conoce múltiple pone lo múltiple.

Pero aun cuando estas suposiciones no fueran gratuitas y absurdas, nada probarían los sostenedores de la filosofía del *yo*, porque es estéril toda filosofía que busca en el *yo* el origen único y universal de todo conocimiento humano, puesto que si le interrogamos sobre las verdades necesarias, notaremos que lejos de originarlas, ó crearlas, ó fundirlas, como se quiera, lo que hace la conciencia es que las conoce y confiesa independientes de sí misma, puesto que eran verdades antes que ella existiera, y lo son aun cuando no se piense en ellas, y lo serán aun cuando nosotros no existamos ni exista conciencia alguna finita.

En último lugar, hemos dicho que en Fichte se niega el objeto del conocimiento, y no se admite mas que el *yo*, por lo cual se ha llamado la doctrina del *panegoísmo* (todo *yo*); pero todo conocimiento exige un objeto, siendo inconcebible un conocimiento puramente subjetivo, porque aun suponiendo identidad entre el sujeto y el objeto, ésta no podrá ser más que de ser, pero nunca de conocimiento, pues para éste se necesita dualidad de relación real ó concebida, esto es, que el sujeto, en cuanto conocido, esté en un extremo de la relación, en el del objeto, y por consiguiente en cierta oposición al menos concebida con el mismo sujeto en cuanto conoce, ó en cuanto es el cognoscente. Mas ¿cuál es el objeto en el acto primitivo que se busca por Fichte?; si es el *no yo*, entonces esta teoría no discrepa de las demás filosofías por estar en este *no yo* el objeto del conocimiento. ¿Es el *yo?* Si se dice que sí, entonces debemos preguntar: ¿Es el *yo* en sí mismo, ó en sus actos? Si es el *yo* en sus actos, entonces la filosofía del *yo* se reduce á un análisis ideológico, y nada tiene de característico; si es el *yo* en sí mismo, diremos que no es conocido intuitivamente, pues lo que conocemos de él lo sabemos por sus actos, participando en esto de la cualidad de los demás objetos que no nos ofrecen inmediatamente su esencia, sino lo que ellas manifiestan, por la actividad con que obran sobre nosotros; y si esto es tratándose de un *yo* particular, mucho menos podrá ser percibido por intuición el *Yo puro ó absoluto;* así es, que la doctrina del *yo* es para estos racionalistas trascendentales un abismo impenetrable, un absoluto sin determinación alguna, un caos en el cual se enredan y caen una y otra

vez y ciento en el error. En vano es que Fichte quiera llegar sobre el borde mismo de este abismo é inquirir lo que hay, su investigadora mirada no ve, ó por las muchas tinieblas, ó por la mucha luz; ó mejor, por ese maridaje grosero de la identificación del *yo* y del *no yo* en el ser *indeterminado* que es *puro pensamiento sin pensarse* y sin existir hasta que no se piensa. La teoría de Fichte no es otra cosa que lo que decía de ella Mme. de Staël, el despertar de la estatua de Pigmalión, que tocándose alternativamente á sí misma y á la piedra sobre que estaba sentada, decía: *soy yo, no soy yo* ¿qué seré yo?, podíamos agregar.

V. **Doctrina de Hegel**.—Jorge Hegel, profesor de Filosofía en Berlín, viendo que Fichte hacía derivar el conocimiento humano del *yo* ó sujeto pensante, y que Schelling trasladaba la filosofía del idealismo al realismo, convirtiendo el mismo idealismo subjetivo en objetivo, pretendió armonizar ambas doctrinas al parecer contrarias y, al efecto, sentó como principio que la verdadera realidad se halla en la *Idea pura* y sólo en ella, pero que esta idea es impersonal y excluye el sujeto y el objeto, es *el ser absoluto é infinito* fuera *del cual nada hay;* es el ser encerrado en sí mismo, en cuanto contiene las esencias, ó los tipos ideales de todo con anterioridad á toda manifestación. Sin embargo, esta idea no permanece siempre en ese estado de indeterminación, de ensimismamiento, sino que se desarrolla y manifiesta á través del espacio y del tiempo, dando por resultado, en el primer momento, la *naturaleza*, el mundo corpóreo; concentrándose de nuevo y volviendo sobre sí misma, tiene conciencia de sí y aparece como *espíritu*, cuya conciencia va perfeccionándose hasta llegar al estado de libertad que se desenvuelve en el arte, en la historia y en la religión, llegando al más alto punto cuando se manifiesta en la filosofía absoluta, que es *precisamente* el momento histórico en que vino al mundo Hegel.

VI. **Refutación de la doctrina de Hegel.**—El más ligero examen de este brevísimo extracto de la teoría de Hegel, nos dice, desde luego, que no consiguió el famoso filósofo el objeto que se proponía, pues lejos de armonizar las teorías de Schelling y Fichte, lo que hace es que se identifica con ellos, admitiendo la unidad absoluta, expresándola, no por el *yo*, no por la identidad absoluta de lo subjetivo con lo objetivo, como lo hacen los autores citados, sino por la *Idea pura*, que no es otra cosa que el

conocimiento mismo, y cuyo inmenso desarrollo da por resultado la naturaleza, el espíritu, la historia, el arte, la religión; en una palabra, presenta una vez más el panteísmo explícito y el quimérico ateísmo, así como contra su voluntad, pero por lógica inflexible, la negación ó nihilismo de toda realidad. Por otra parte, á esta *idea* hegeliana, como al *yo* fichtiano, no se llega en modo alguno por una percepción ó intuición, que no es más que una suposición gratuita. ¿Cómo, pues, fundar en ese principio toda ciencia y ver en ella el origen de toda idea?

ARTICULO VII

DOCTRINAS ECLÉCTICAS

I. **Teorías eclécticas sobre el origen de las ideas.**—Además de las doctrinas de las ideas innatas, de las ontológicas y psicológicas examinadas ya como pertenecientes al grupo de los racionalistas, quédanos por examinar las eclécticas, que sin pertenecer en rigor á ninguna de las consignadas anteriormente, participan, sin embargo, en alguna manera de ellas, por lo cual reciben este nombre de eclécticas. Comprende este subgrupo las doctrinas de los filósofos Kant, Cousin y Krause, que como principales deben ser examinadas siquiera sea con suma brevedad.

II. **Doctrina de Kant.**—El filósofo de Könisberg, Manuel Kant, viene á parar al escepticismo con su idealismo trascendental, á la vez que tiene puntos de contacto con las teorías de los escolásticos, con la de las ideas innatas y con la del sensualismo, por cuya razón bien podemos llamarle ecléctico é incluirle entre los principales. Tiene la teoría idealista de Kant semejanza con la de los escolásticos en los puntos siguientes: 1.º, dice Kant: es necesaria la acción de la experiencia sensible para que podamos adquirir conocimientos; y dicen los escolásticos: nada hay en el entendimiento que primero no haya estado en el sentido; 2.º, dice Kant: las intuiciones sensibles por sí solas son ciegas; y afirman los escolásticos: las especies sensibles como tal son ininteligibles; 3.º, sostiene Kant, que precisa hacer sensibles los conceptos dándoles un objeto en intuición, y

los escolásticos declaran que es imposible entender, ya sea adquiriendo ciencia, ya sea usando de la adquirida, sin que el entendimiento se dirija á las especies sensibles; 4.°, añade Kant: es indispensable hacer inteligibles las intuiciones sensibles sometiéndolas á conceptos; y agregan los escolásticos: es necesario hacer inteligibles las especies sensibles para que puedan ser objeto del entendimiento; 5.°, por su parte, Kant dice, que por medio de los conceptos juzgamos, y que el juicio es un conocimiento mediato de un objeto y por consiguiente su representación, y los escolásticos, por su parte, dicen, que conocemos los objetos mediante una especie inteligible, la cual es sacada de la especie sensible que es su representación; 6.°, para Kant en todo juicio hay un concepto que es aplicable á muchas cosas, siendo, bajo esta pluralidad, una representación, dada que se refiere inmediatamente al objeto; en cuanto ó los escolásticos entienden que la especie inteligible es aplicable á muchos cosas, porque su carácter es la universalidad, aun cuando haya sido abstraída de una especie sensible y particular, pues por medio de esa abstracción se prescinde de las condiciones materiales é individuales, abrazando todos los objetos individuales en una representación común, que especialmente representa á un objeto.

En último lugar, conviene Kant con los escolásticos y sobre todo con Santo Tomás, en que el conocimiento del entendimiento humano es un conocimiento por conceptos, no intuitivo, sino discursivo, general, pues los escolásticos dicen que mientras estamos en esta vida el entendimiento se relaciona necesariamente con la naturaleza de las cosas materiales, que por esta razón no puede conocer primeramente y por intuición directa las substancias inmateriales, resultando que no las conocemos de un modo perfecto y sí por medio de comparaciones con los objetos materiales y por vía de remoción, ó sea negándoles las cualidades que les corresponden como seres materiales y sensibles singulares.

Pero Kant, que en todos estos puntos se presenta como un escolástico, y sobre todo cuando advierte que hay que separar y distinguir el orden sensible del inteligible al llegar á las aplicaciones, se separa de tan buen camino y va á parar á un escepticismo desesperante en el que cae todo lo que habían sostenido los filósofos más eminentes, hasta el punto de no existir posibili-

dad de conocimiento para él, mas que de lo fenoménico y aparente. Por otra parte, Kant explica el espacio y el tiempo de tal manera, que le es muy difícil evitar caer en el idealismo de Berkeley, el cual no admite otra existencia que la de las ideas, las cuales sólo existen en el espíritu que las percibe. Kant, asimismo, reduce la esfera del entendimiento hasta el punto de negar toda comunicación que esté fuera de la experiencia sensible (1).

Conviene la doctrina kantiana con la de las ideas *innatas*, cuando en ella se sostiene que las visiones puras de espacio y tiempo son formas existentes *a priori* en nuestra mente antes de recibir los datos de la experiencia, pues en realidad no recibimos la intuición sensible sin estas formas apriorísticas, lo cual equivale en buena lógica, á afirmar la existencia de ideas innatas, por lo menos las de tiempo y espacio.

Kant, cae en el *sensualismo* cuando dice, de un lado, que mientras estamos en la presente vida sólo tenemos intuición sensible, siendo dudosa una intuición intelectual, ya de nuestro espíritu, ya de otros; y de otro, cuando no atribuye valor alguno á los conceptos separados de la intuición sensible, puesto que si nuestro espíritu no tiene más intuición que la sensible, y al mismo tiempo los conceptos del entendimiento puro son formas vacías y destituídas de fundamento, mientras no encierren una de dichas intuiciones; y si además cuando se prescinde de la intuición sensible sólo se encuentran en el entendimiento funciones lógicas que nada significan y que de ningún modo merecen el nombre de conocimientos, es evidente que en nuestro espíritu no queda otra cosa que sensaciones ó intuiciones sensibles, las que se pueden distribuir ordenadamente en los conceptos, como si dijéramos en un encasillado donde se conserven y registren; de modo, que considerando bajo este aspecto al filósofo de Könisberg, padre de la filosofía novísima, está muy cerca del sensualista Condillac.

III. **Refutación de la doctrina kantiana.**—Un examen desapasionado de la teoría kantiana sobre el modo de producirse el conocimiento humano, nos lleva á sacar las conclusiones siguientes, que la hacen absurda é inadmisible: 1.ª, si el mundo corpóreo no es para nosotros mas que un conjunto de fenómenos

(1) Crítica de la razón pura.

sensibles, sin que nada podamos conocer fuera de ellos, nuestros conocimientos es evidente que nada tienen de reales, nuestra alma vive de ilusiones y se envanece con creaciones imaginarias, á las que nada corresponde en la realidad; 2.ª, si es forma subjetiva el espacio y forma subjetiva el tiempo, claro es, que las ideas puras son conceptos vacíos que ignoramos lo que hay en ellas y lo que significan las mismas, y solamente sabemos lo que aparece, y 3.ª, que de ser cierta la doctrina de Kant, necesariamente la filosofía que defendemos nosotros es escéptica y tanto más peligrosa cuanto más se envuelve en formas analíticas.

La doctrina de Kant, haciéndole justicia al juzgarla, no podemos menos de confesar que en ella hay desarrollo y forma científica, y que desde luego es mucho más perfecta que la de sus discípulos, Fichte, Schelling y Hegel; pero ciertamente, en ella vemos el germen de los mayores errores y de las mayores extravagancias á que han sido conducidos los discípulos de éste innovador, habiendo sido la doctrina kantiana el origen de esa revolución filosófica en Alemania, que por muchos incautos ha sido considerada como la última palabra en la ciencia.

IV. **Doctrina de Cousin.**- El parisién Víctor Cousin, que brilló durante la primera mitad del presente siglo y que fué durante algún tiempo rector de la famosa Universidad de París, consejero de instrucción pública, etc., y que por sus muchas y muy luminosas obras fué considerado como el árbitro de la filosofía francesa, tiene una teoría ideológica, por la cual puede ser considerado, como psicólogo y como ontólogo propiamente dicho. Cousin, es psicólgo, cuando dice que el hombre contiene en la propia conciencia ó en el *yo* humano las tres ideas capitales y fundamentales, de las cuales emanan todas las demás y consiguientemente, la ciencia humana. Estas ideas son las de *finito*, *infinito* y la de la *relación entre ambas*. Es ontólogo cuando dice que hay en nosotros dos manifestaciones de la actividad intelectual, una *espontánea* y otra *refleja*, que con la primera percibimos confusamente las tres ideas indicadas, las cuales son las únicas que constituyen los elementos del conocimiento intelectual y científico, mientras que con la segunda actividad percibimos de una manera explícita, clara y distinta esas mismas ideas desarrollándolas y aplicándolas.

V. **¿Puede admitirse la doctrina cusiniana.**—Esta teo-

ría por los puntos de contacto que tiene con el psicologismo y ontologismo no es admisible; pero además, encontramos desde luego una contradicción que la hace directamente absurda, cual es, la de que las ideas confusas é irreflejas puedan en modo alguno ser el fundamento de la ciencia, siendo así que para que un conocimiento sea científico es necesario que sea verdadero y cierto; ¿pero cómo podremos tener conciencia de la verdad y certeza de una idea obscura y confusa, si antes no es determinada? Esto equivaldría á suponer que las tinieblas eran la fuente de la luz.

VI. **Doctrina de Krause.**—Carlos Kristian Federico Krause, finalmente, en su teoría ideológica participa á la vez del psicologismo fichtiano y del ontologismo de Schelling; en efecto, en su *Sistéme des philosophies* y en el *curs de philosophie*, explicado en Bruselas por su discípulo M. Ahrens, aparece como psicólogo cuando admite como base ó fundamento de la ciencia humana la *intuición primitiva, inmediata* y *directa* del *yo*, y no se crea que del *yo* humano, finito, personal y, por decirlo así, psicológico, sino de un *yo* que pudiéramos llamar ontológico, es decir, un *yo* indeterminado, *abstracto*, puro é ideal, que no es ni cuerpo ni espíritu, pensamiento ni volición, sentimiento ni actividad, ni aun siquiera vida, sino un *yo* parecido al de Fichte antes de determinarse á sí mismo, y al que se le llama *Absoluto* antes de toda distinción.

Krause es ontólogo, como Schelling, cuando en el desenvolvimiento de su doctrina afirma que ese *yo*, por un acto de *visión* ó *intuición* del Ser absoluto é infinito, de ese gran *Todo*, fuera del cual no hay nada ni puede ser pensada cosa alguna, se llega á poseer la ciencia trascendental y verdadera (1).

VII. **Juicio que nos merece la doctrina de Krause.**—Contra la doctrina de Krause sobre el origen del conocimiento, tenemos las mismas razones que hemos alegado contra psicólogos y ontólogos; y además, el hecho de no ser cierto, sino una afirmación gratuita, que empecemos á conocer por la percepción directa é inmediata del *yo*, aun cuando se diga que este conocimiento es sólo bueno para empezar el análisis é ir adquiriendo las nociones precientíficas, puesto que siempre se nos ocurrirá

(1) C. Ceferino González, Hist. de la Fil., 2.ª edición, pág. 93 y siguientes.

la duda de que una percepción del *yo*, (aun cuando este *yo* no se sepa cuál es) directa é inmediata se verifique y, sin embargo, que nosotros no tengamos nunca noticia de ella ni cuando llegamos al conocimiento consciente ni en ningún caso; demás de lo contradictorio que nos parece que de una tal idea tuviésemos conocimiento de si era ó no verdadera y cierta y, por consiguiente, que fuese útil para el conocimiento científico.

ARTICULO VIII

DOCTRINAS INTERMEDIAS

I. **Opinión de Santo Tomás sobre la naturaleza y origen de las ideas.**—Santo Tomás de Aquino, con todos los filósofos que han seguido estrictamente sus huellas, parte del principio aristotélico: «Nada hay en la inteligencia que antes no haya estado en el sentido», y considera al alma como una tabla rasa en la cual nada haya pintado, *in qua nihil est scriptum*, pero que mediante la sensibilidad se excita y despierta el ejercicio de la facultad cognoscente, del entendimiento, que siendo bajo algún punto de vista como infinito, puede llegar á conocer el orden inteligible y el sensible, el infinito y el finito; pero que considerado como potencia innata del alma, sólo está en potencia y necesita ser excitado por la sensibilidad para ejercitarse; es finito y, como tal, sus conocimientos no son intuitivos, ni conoce directamente los objetos, sino mediante ideas ó especies inteligibles. El alma, mientras está unida al cuerpo, no conoce, no puede entender sin que preceda y acompañe al acto intelectual la representación de la fantasía *(per conversionem ad phantasmata)* que sirve como de material para la formación de la idea, y de auxiliar para aclararla y avivarla. Para Santo Tomás las ideas son representaciones intelectuales ó inteligibles del objeto, distintas de éste y distintas también del arte con que es percibido el objeto. Divide las ideas en *impresas* y *expresas*, llamando ideas *impresas* á las que representan al objeto como cognoscible antes de ser conocido, á las cuales da origen el entendimiento *agente* operando sobre la representación sensible y singular que la transforma por abstracción en universal é inteligible;

y llama ideas *expresas* á las que representan al objeto como conocido ó inteligible puro, las cuales son obtenidas por el entendimiento *posible*. De suerte, que las ideas *impresas* puede decirse que son como el principio de la intelección ó acto de entender, mientras que las *expresas* son todas producidas por el entendimiento posible.

Realmente, en este modo de considerar las ideas por Santo Tomás y escolásticos en general, no podemos negar la existencia de un sistema que no repugna á la razón, y desde luego sutil, pero en verdad más sutil que profundo, pues de una parte tenemos que si bien se considera la distinción del entendimiento en agente y posible, no es más que una distinción de razón; de otro lado tenemos que igualmente, si bien se considera, no existen las ideas impresas, pues esto supondría que entre el entendimiento y el objeto había una imagen que representaba al objeto; ahora bien: como imagen es lo que representa *con semejanza*, ocurre preguntar á los mantenedores de esta teoría: ¿cómo sabemos que existe esta imagen y representación interna?; ¿cómo sabemos tampoco que para conocer sea preciso la existencia de un retrato ó imagen del objeto?; ¿á qué queda reducido el retrato en saliendo que se salga del orden sensible? En el orden intelectual hay semejanzas, pero no en el sentido en que las tomamos en el orden material, un hombre entiende, yo entiendo, he aquí una semejanza, puesto que el entender específico, no numérico, se halla en uno y en otro hombre.

Además, si la idea intermedia, llamada impresa y transformada por el entendimiento en inteligible pura, por sí misma nos relaciona con el objeto, ¿qué inconveniente hay en que directamente nuestro entendimiento vea lo que hay en el objeto ó por la intelección ó acto de entender? Se dirá que á toda intelección acompaña la fantasía con sus representaciones sensibles, y que esto indica (si no demuestra) que interiormente hay representaciones del objeto; pero si consideramos esto con un poco de atención, veremos que no debemos confundir la representación imaginativa con el objeto ni con la intelección misma, ni mucho menos la idea que del objeto tiene la inteligencia con la imagen que forma ó tiene la imaginación.

Es más, si tenemos la relación de una idea con su objeto real por medio de otra idea, tendremos sobre esta intermedia la mis-

ma dificultad que sobre la primera, esto es, que siempre llegaremos á un caso en que se hace la transición del entendimiento al objeto sin necesidad de intermediario.

II. **Opinión de Balmes sobre las ideas.**—Nuestro compatriota Balmes, con otros autores igualmente católicos, partiendo del principio aristotélico: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu,* considera al alma humana como una tabla en la cual no hubiese nada escrito, procediendo todos nuestros conocimientos primeros, y por consiguiente ideas, de los sentidos, de tal suerte, que éstos vienen á ser la causa que excita el ejercicio intelectual, y por tanto de que aparezcan en el entendimiento las ideas, porque el entendimiento es una facultad innata y novilísima del alma en el mero hecho de ser inteligente y casi infinita, en cuanto que su acción se extiende á lo finito y á lo infinito, pero al mismo tiempo imperfectísima en el orden mismo inteligible, ya porque en sí misma originariamente no posee ninguna noción, sino que todas las tiene que adquirir, ya porque para actuarse ó ejercitarse necesita ser movida ó excitada por el ejercicio de la sensibilidad, recibiendo á la vez de ésta los materiales para su desarrollo y para la elaboración de las ideas más ó menos simples que en resumen no son más que el conocimiento mismo de las cosas, que un análisis profundo podrá llamar simple y compuesto, pero que al cabo y al fin siempre la idea será simple. En opinión de este autor, el entendimiento es: 1.°, una facultad capaz de percibir y conocer los objetos espirituales ó puramente inteligibles, y también los materiales y sensibles, bajo la forma de universalidad; 2.°, que sólo entiende á condición de ser aplicada al objeto, y 3.°, que establece la comunicación del objeto con ella mediante el acto de entender ó intelección, sin que haya necesidad de un algo distinto del objeto y del sujeto que haga presente el objeto ante el sujeto, como una fotografía nos representa al objeto de que es imagen negativa.

En su Filosofía Fundamental, lib., I, cap. XI, 116, dice el ilustre Balmes explicando la naturaleza de las ideas, mediante las cuales conocemos: «Hay, pues, en toda percepción una unión del ser que percibe con la cosa percibida: cuando esta percepción no es inmediata, el medio ha de ser tal que contenga una relación necesaria al objeto; se ha de ocultar á sí propio para no ofrecer á los ojos del espíritu, sino la cosa representada. Des-

de el momento en que él se presenta, que es visto ó solamente advertido, deja de ser idea y pasa á ser objeto. Es la idea un espejo que será tanto más perfecto cuanto más perfecta produzca la ilusión. Es necesario que presente los objetos solos, proyectándolos á la conveniente distancia sin que el ojo vea nada del plano cristalino que los refleja». Refiriéndose el mismo autor en el cap. IV, lib., IV, al modo con que los escolásticos explicaron las ideas, dice: «explicaron el acto de entender, cual si en el entendimiento hubiese una especie de forma que expresase al objeto, como el retrato delante de los ojos ofrece á éstos la imagen del objeto retratado... El llamar á toda idea imagen es un error, si se quiere concebir la idea como algo distinto del acto intelectual y que se ponga delante del entendimiento cuando este ha de ejercer sus funciones».

Esta doctrina tiene, desde luego, muchos puntos verdaderos que aceptamos sin reserva, no admitiéndola en todos sus detalles porque hay en ella bastante confusión, no obstante la claridad con que tan insigne filósofo expuso generalmente los problemas más abstrusos de la filosofía.

III. **Nuestra opinión acerca del origen de las ideas.**— En pocas palabras expondremos nuestra opinión acerca del origen de las ideas, pues en los diferentes juicios que nos hemos visto obligados á emitir al examinar las tan diversas teorías que se presentan en el campo filosófico para solucionar el problema ideológico, hemos consignado los inconvenientes y absurdos que resultan de seguir tales caminos, así como también, aun cuando de un modo indirecto, la imprescindible necesidad de admitir la influencia positiva de las facultades sensibles como auxiliares de las intelectuales para la formación de las ideas.

Ciertamente que, á un ojo observador, no habrá escapado que no somos partidarios ni de los empiristas, que derivan toda idea de sola la experiencia (eso si no la reducen á una sensación más ó menos transformada), ni tampoco de los racionalistas, que ora las crean innatas, ora adquiridas, no admiten otra fuente perceptiva de las mismas que la razón. Es verdad, no somos empiristas ni racionalistas, en el sentido de que nos inclinemos á uno ú otro de estos dos extremos, exagerando en él; somos sinceramente partidarios del sistema intermedio que, conociendo la unidad compositiva del ser hombre, ve la necesidad de reconocer la

influencia positiva en todo acto puesto por el individuo hombre, de los dos elementos componentes de su ser.

Pero acaso se nos diga, ¿qué, la teoría escolástica no es intermedia y huye igualmente de los errores del empirismo y racionalismo? ¿No da esa escuela la importancia debida en la obra del conocimiento lo mismo á las facultades sensibles que á las intelectuales? Nosotros ya expusimos al comentar esta teoría que no obstante estar expuesta con bastante método científico, había algo en ella de gratuito y mucho de sutileza.

Para nosotros, el conocimiento es el resultado de la relación que se establece entre el sujeto y el objeto en virtud de la propiedad que les es común llamada cognoscibilidad; pero que en el primero es activa y aprehensiva, y en el segundo pasiva y receptiva. El sujeto, por virtud de su propiedad *cognoscente, aprehende* lo que el objeto, por virtud de su propiedad *cognoscible, manifiesta*, no viendo en esta relación la necesidad de un tercer término intermediario, por ejemplo, el de la especie *sensible* é *inteligible* de que nos hablan, desde Aristóteles y Santo Tomás, los escolásticos.

La relación que se establece en la obra del conocimiento, la inteligencia haciéndola objeto de su conocer reflejo la examina y desmenuza hasta en sus más recónditas profundidades, y tras de largos análisis sólo nos dice que es una relación de presencia y distinción en la que hay un término referente (el sujeto) y un término referido (el objeto); ¿dónde está, pues, esa representación á modo de fotografía del objeto ante el sujeto mediante un intermediario llamado especie sensible primero, y después especie inteligible?, ¿cuándo ha sido depurada por el entendimiento?, ¿por qué el entendimiento que es bastante para depurar lo sensible y convertirlo en inteligible, no ha de ser bastante para percibir el dato sensible?, pues qué, ¿no se pone ya en presencia de él cuando le quita las notas sensibles y singulares?

La propiedad de la cognoscibilidad en cuanto receptiva, es común á todos los seres en lo que tienen de seres, pues todos tienen la propiedad de manifestarse en lo que son; por lo tanto, la inteligibilidad de los seres es universal y no hay necesidad de que el entendimiento la universalice y sí únicamente de que la aprehenda, para lo cual basta con que sea activo y se dirija á

aprehenderla atendiendo á ella, diferenciándose de la acción del órgano visual en el acto de ver, porque éste siempre recibe la visión á modo de conducto y por conducto, no del objeto mismo, sino de un medio también material, como es el aire y la luz, mientras que la inteligencia se aplica á ver la cognoscibilidad en su ser y sin contacto; esto es, espiritualmente.

Pero se dirá, ¿cómo es entonces que percibimos parcialmente el conocimiento de las cosas? A esto contestamos, que tal modo de conocer es debido á dos causas: 1.ª, á que somos seres sensibles al par que racionales y esta naturaleza de nuestro ser se ha de revelar necesariamente en nuestros actos; como sensibles nos ponemos en comunicación sensible con el mundo exterior, como seres racionales conocemos á ese mundo exterior, pero operando sobre los datos sensibles, esto es, conocemos al mundo porque es sentido; y claro está que si sólo lo sentimos parcialmente, sólo podemos conocerle por los datos que parcialmente nos da la sensibilidad, y 2.ª, porque contra lo que dicen los trascendentalistas, carecemos de un principio primero en el cual veamos todo lo cognoscible, toda la realidad, puesto que nuestros conocimientos, si no se refieren á lo que está en nuestro espíritu, son siempre analíticos y discursivos.

¿Cómo llegamos, pues, á formar las ideas? Un ejemplo nos servirá mucho mejor que un largo razonamiento para explicar dicho origen: Supongamos que vemos por primera vez el famoso edificio árabe llamado Alhambra, joya que nos queda como recuerdo de la civilización de los alhamares granadinos, y supongamos también que no tenemos noticia alguna de él; lo natural en nuestro modo de conocer es que empecemos por ir viéndole por partes y percibiendo intelectualmente esas visiones parciales que nos son suministradas por una serie de sensaciones visuales ó de excitaciones sensibles de la facultad intelectual; cada una de estas visiones intelectuales consiguientes á las sensaciones visuales, son las ideas que la razón va comparando y agrupando para formar con ellas juicios y raciocinios que no son más que juicios de juicios, hasta que terminada la visita de todo el edificio, terminan las percepciones sensibles é intelectuales sobre él, y se puede, gracias á la operación del raciocinio, terminar la visita, teniendo, no ya ideas parciales de él, sino una idea general ó conocimiento total, que se expresa muchas veces contestando á la

pregunta, que se suele dirigir al que hace la visita: «¿Qué le ha parecido á usted?» «¡Es una maravilla!».

De modo, pues, que las ideas son una visión intelectual ó percepción total ó parcial de lo cognoscible de las cosas, las cuales adquirimos mediante el auxilio de la facultad sensible que con sus impresiones ó sensaciones excita á la facultad intelectual, á dirigirse á aprender lo que manifiestan las cosas, operando después sobre estas ideas y obteniendo juicios y raciocinios y consiguiendo así hacer al conocimiento parcial de cada idea, conocimiento total y completo de las cosas, al mismo tiempo que llegar al conocimiento reflejo de las verdades generales ó primeros principios que la inteligencia formula.

LIBRO CUARTO

TEODICEA

PRELIMINARES

I. **Razón del plan.**—Nuestro modo de conocer nos lleva de lo limitado, contingente y finito á lo ilimitado, necesario é infinito; nosotros hemos conocido ya las ramas de la Metafísica, Cosmología y Psicología, ó sea la Metafísica del mundo y del principio vital racional; luego ya podemos ir al conocimiento de la Teodicea, tercera de las ramas en que dividimos la Metafísica especial, sin violentar la regla metódica corriente que nos aconseja que vayamos de lo conocido á lo desconocido, de lo más fácil á lo más difícil, así como aquella otra hija de la propiedad en nosotros de ir del conocimiento de lo compuesto al conocimiento de lo simple.

II. **Definición nominal de la Teodicea.**—La palabra *teodicea* fué empleada por Leibnitz para dar nombre á la ciencia que estudia á Dios. Esta palabra parece que la derivaba el autor mencionado de las griegas *theos* (θεός) Dios, y *diche* (δίκη) justicia, pues para Leibnitz el atributo principal de Dios era la justicia. Nuestro maestro Campillo la deriva de *zeos* ó *theos*, nombre griego que significa Dios, y del verbo *dizo* que significa *buscar* é *investigar;* de modo, que siguiendo esta etimología, que creemos más exacta que la anterior, podemos definir la Teodicea con arreglo á lo que expresa el nombre como «la parte de la Metafísica que investiga ó busca el conocimiento de Dios».

Mr. Littré, según puede verse en su Diccionario de la lengua francesa, admite la etimología consignada por Leibnitz, puesto que dice: «Teodicea es la parte de la Teología natural que trata de la justicia de Dios, y que tiene por objeto justificar su providencia, refutando las objeciones sacadas de la existencia del mal». Y agrega después: «Abusivamente, en el lenguaje de la escuela ecléctica moderna, forma parte de la Filosofía»; la Teodicea «trata de la existencia y atributos de Dios en sus relaciones con el hombre».

No estamos conformes con esta definición, que ni llega á ser real ni es la propia nominal, pues realmente, al denominar la ciencia que estudia á Dios no sólo se debe tener en cuenta el atributo de la justicia, puesto que no es éste solo el que con su obra revela Dios.

III. **Objeto y sujeto de la Teodicea.**—El objeto que la Metafísica determina como materia de su rama especial Teodicea, es la realidad sin negación, el ser puro, el ser por necesidad de su naturaleza, el ser absoluto, pero no indeterminado y universal por abstracción, sino el todo ser simplicísimo, concreto y personal; en una palabra, Dios.

Ahora bien: este ser no puede ser conocido ni por la fuente experiencia ni por la fuente entendimiento, porque ni se nos da en intuición sensible ni en intuición inteligible, sino que para conocerlo el hombre por las solas fuerzas de su facultad cognoscente tiene que elevarse, de los datos que le da la experiencia y de las inducciones de la fuente entendimiento, á deducir mediante la fuente razón la necesidad de su existencia; luego el sujeto de la Teodicea no puede ser otro que el hombre por medio de su razón.

IV. **Definición real de la Teodicea.**—Fijado el objeto y sujeto de la Teodicea, podemos definirla como «la parte de la Metafísica especial que investiga del ser de Dios lo que puede ser conocido por las solas fuerzas de la razón humana». Decimos *que investiga del ser de Dios lo que puede ser conocido por las solas fuerzas de la razón humana*, en vista de que á la Metafísica sólo incumbe lo que pueda alcanzar á conocer con esta fuente de conocimiento auxiliada de las otras dos, mas no lo que podamos saber de Dios por que Él se nos haya revelado, pues esto ya es objeto de otra ciencia importantísima llamada Teología.

V. **Distinción entre la Teodicea y la Teología.**—La Teodicea, pues, se distingue de las demás partes de la Metafísica en su objeto peculiar que es Dios, mientras que las otras dos estudian al mundo y al hombre; pero no sólo se distingue la Teodicea de las partes dichas, si que también de la Teología, ciencia que tiene por objeto igualmente el conocimiento de Dios, en razón á que si bien es cierto que es uno mismo el objeto de ambas, sin embargo, la fuente de conocimiento difiere en gran manera, puesto que mientras la Teología, sin despreciar ni esclavizar á la razón, como algunos creen, se vale para conocer á Dios de la revelación y de la razón, la Teodicea únicamente investiga de su objeto aquello que es dado conseguir á nuestra limitada facultad cognoscitiva, todo rectificado por la fuente razón, empleada de modo que cumpla las leyes intelectuales y libre de prejuicios y pasiones, sin que por esto queramos decir que debe rechazar la luz que la puedan prestar las ciencias reveladas, sino únicamente que ella, dentro de sus límites, tiene por misión investigar lo que de Dios podemos conocer dado el modo de ser finito de las fuerzas con que nos quiso dotar el mismo Dios.

VI. **Importancia de la Teodicea.**—Hemos dicho que era objeto de la Teodicea cuanto acerca de Dios puede conocer el hombre con su razón; ¿puede, pues, haber algún objeto para la ciencia humana de la importancia de éste? ¿Y puede, en consecuencia, haber una ciencia más importante que la ciencia que lo estudie? Desde luego podemos decir que es la más elevada y la de más valor de cuantas el hombre en el desarrollo de sus facultades intelectuales ha podido formar, la Teodicea, y que su conocimiento debe ser el término á que aspire en su desenvolvimiento el conocimiento humano, pues en Dios está el origen y fundamento del orden moral, y la verdad absoluta es la que hace inconmovible el orden intelectual, en razón á que si Dios no fuese absoluto, no sería absurdo lo que contradijera al primer principio del conocimiento humano, llamado de contradicción, que como hemos dejado demostrado en la Metafísica general, es el primer principio de presuposición científica; de la misma manera la justicia absoluta, en el orden moral, es la única que puede fundar, explicar y establecer sobre inconmovible base el conjunto de los derechos y obligaciones que constituyen el tan necesario edificio moral que ha de salvar á la sociedad humana. De modo, que

no nos extraña que Aristóteles dijera que la parte de la Filosofía que versa sobre el principio de las cosas, era la más importante de todas; y mucho menos, que Cicerón expresara que la cuestión acerca de la naturaleza de los dioses era la más hermosa para el conocimiento del alma, y de todo punto necesaria para *moderarse en religión* (1).

VII. **¿La Teodicea es una ciencia?**—No todos los filósofos admiten la Teodicea como una ciencia, ni aun siquiera como una parte de la filosofía. En efecto; los positivistas apenas mencionan á Dios, y se esfuerzan en alejar de la ciencia la Teología *natural*, porque como dice Littré: «La filosofía positiva nada niega, ni tampoco afirma nada sobre las causas primeras y finales. Nada sabemos sobre la causa del Universo y de los habitantes que contiene». Otros, por el contrario, dicen que toda la filosofía consiste en la Teodicea, y de ahí que, según éstos, la Teología natural comprenda la Ontología, Psicología y Lógica (2).

De estas dos tendencias, la una que le niega hasta el carácter de ciencia, y la otra que reduce á ella toda la Filosofía, no podemos admitir ninguna; ambas nos parecen igualmente exageradas.

Toda investigación racional sobre un objeto real, seguida con rigurosa lógica y procurando encadenar todos los conocimientos, de tal modo que en todos ellos brille la verdad y certeza hasta llegar á formar un sistema completo, es ciencia digan lo que quieran los positivistas.

La Teodicea no tiene más objeto que es el de conocer á Dios, y esto hasta el punto á que alcancen nuestras facultades, y llegando á él *a posteriori*, como veremos en su lugar, ¿cómo, pues, ha de ser la Teodicea toda la Filosofía, si hasta para poder conocerla el método que exige nuestro modo de conocer nos lleva á conocer antes las otras partes de la Metafísica que á ella misma?

La Teodicea es ciencia porque tiene un objeto real, y es una parte de la Metafísica porque estudia lo positivamente perma-

(1) De natura deurum, 1.

(2) El P. Gratry, en su obra Connaissance de Dieu, tom. I, pág. 53 y 54, dice refiriéndose á este punto: «A nos yeux, la Theodicée implique toute la philosophie... par Theodicée il ne faut pas entendre seulement la science de Dieu, il faut entendre aussi trés particulierement la science de l'esprit humaine seulement á Dieu... La Theodicée implique toute la philosophie dans une question unique, saboir, la demostration de l'existence de Dieu et de ses atributs».

nente y esencial, ó sea el ser de Dios, hasta donde puede alcanzarlo con la luz de la razón.

VIII. **Plan de esta parte de la Metafísica.**—La Teodicea, tal y como la podemos estudiar en una obra elemental, como es ésta, tiene límites tan estrechos que la materia de su estudio la distribuímos en dos secciones, dedicando la primera al conocimiento de Dios, y la segunda al examen del panteísmo que, ó identifica al mundo con Dios, ó todo lo reduce á evoluciones y apariencias de Dios.

En la primera sección, y en seis capítulos, exponemos, con arreglo al método que es nuestra norma de ir de lo fácil á lo difícil dentro de las exigencias de la materia, la existencia de Dios, viendo si es posible demostrarla *a priori* ó *a posteriori;* el ateísmo en sus diferentes manifestaciones; la esencia de Dios, analizando cómo y qué podemos conocer de ella, y por último, los atributos divinos que á Dios corresponden, ora lo consideremos en sí, ora en relación con las criaturas.

En la sección segunda se analiza: primero el panteísmo en general, y segundo se compendia brevemente el desarrollo de cada una de las tres formas principales con que se ha presentado la doctrina panteísta hasta el día, terminando con la crítica ó juicio que su estudio arroja cuando es examinada con imparcialidad y sin prejuicio alguno.

SECCIÓN PRIMERA

DIOS

CAPITULO I

Existencia de Dios

I. **Concepto nominal de Dios.**—Sabido es que las definiciones que damos de las cosas pueden ser nominales ó reales; que cuando definimos nominalmente no hacemos otra cosa que exponer el sentido de las palabras con que se designan las cosas, y que cuando definimos realmente exponemos la naturaleza de la cosa definida; ahora, en toda ciencia ó rama de ella la primera cuestión que se presenta es la de la existencia de su objeto, y por consiguiente qué se entiende por tal objeto; luego aquí la primera cuestión que se nos presenta es la de la existencia de Dios; pero ¿qué entendemos por Dios?, ¿qué significamos por esta palabra? Por Dios entendemos «*un Ser Supremo real* y *personal que existe en sí con existencia absolutamente necesaria, principio* y *fin de todos los seres que no son Él*». Por ahora sólo esta definición nominal podemos dar, pues hasta ahora sólo hemos llegado en la Metafísica á reconocer, elevándonos de los seres mudables y contingentes, la existencia de un Ser Supremo, cuando investigábamos el cómo llegaba la razón humana á formar la idea de infinito absoluto.

II. **Necesidad de demostrar la existencia de Dios.**—¿Existe ese ser que acabamos de definir? He aquí la primera

pregunta que ocurre formular al pensamiento. Desde luego podemos contestar que sí, pues el pensamiento que tal pregunta sabe formularse encuentra en él mismo y en cuanto le rodea y puede percibir del libro de la naturaleza la existencia de Dios; mas aun cuando cause trizteza decirlo, no así como así se puede decir hoy que existe Dios, necesita probarse la tal afirmación como si se tratase de la verdad menos evidente. Hoy es muy común entre esas numerosas medianías que pululan en las ciencias, y en las cuales medran merced á su audacia y atrevimientos, considerar como una tacha de lesa ignorancia el atreverse á hablar de Dios, sin considerarlo como un mito á que nos tenían acostumbrados las inocencias de los escritores de los siglos pasados. He aquí, pues, como, habiendo como hay hombres que nieguen á Dios, y que de cuando en cuando alzan la cabeza del polvo en que la tienen hundida y con inusitada barbarie exclaman, «no hay Dios», sea *necesario demostrar la existencia de Dios*, pues no pudiendo la inteligencia humana descubrir intuitivamente la verdad de la proposición, «Dios existe», ni viendo todos con claridad su verdad, sólo se puede llegar á la posesión cierta y racional de esa verdad por medio de una demostración más ó menos fácil, porque tratándose de una verdad del orden inteligible puro, sólo es posible conseguirla ó por evidencia mediata ó por evidencia inmediata; y la segunda evidencia ya hemos dicho que no la tenemos acerca de la proposición «Dios existe», por consiguiente es necesario y conveniente demostrar la existencia de Dios.

III. **Clase de demostración de que nos hemos de servir para afirmar que Dios existe.**—Las verdades que no siendo evidentes en sí mismas precisa que se evidencien por nuestra razón, pueden ser demostradas de dos maneras muy destintas: 1.ª, por demostración *a posteriori*, que es la más común á nuestro modo de conocer, y 2.ª, por demostración *a priori*, que es la menos usada. Empleamos la demostración *a posteriori* cuando demostramos las causas por los efectos que producen, ó nos elevamos de los fenómenos al ser que los produce; hacemos uso de la demostración *a priori*, cuando tomamos como medio en las premisas que empleamos en nuestra argumentación á aquella que consideramos como causa y razón, ó que lo es realmente, de lo que se trata de demostrar.

Para nuestro modo de entender, lo primero en el tiempo es conocer los efectos antes que las causas, y como Dios es causa, y precisamente causa primera, de ahí que en nuestro modo de ser Dios, que es la suprema inteligibilidad, nos sea menos cognoscible que los demás seres que puedan impresionar á nuestras facultades sensibles y de este modo darnos á conocer el dato de su existencia. Es, pues, claro que debemos empezar la demostración de la existencia de Dios por la demostración *a posteriori*, esto es, yendo del conocimiento de los efectos al de la causa, tanto más, cuanto que nuestro conocimiento empieza por los datos sensibles que suministra el ejercicio de la facultad sensible; y como además hemos de cumplir la regla metódica de ir de lo conocido á lo desconocido, de lo fácil á lo difícil, claro está que aun cuando Dios sea inteligible puro, como nosotros no sólo somos espíritu inteligente, si que también cuerpo, nos sucede que estamos ligados al modo de conocer que de tal composición resulta, y por esta razón lo más inmaterial é inteligible nos es más difícil percibirlo en su naturaleza.

ARTICULO I

DEMOSTRACIÓN «A PRIORI»

I. **Se puede demostrar que existe Dios con demostración «a priori».**—La demostración «a priori» de la existencia de Dios, llamada por Kant *ontológica*, no tiene en realidad fuerza alguna, sobre todo para los que niegan su existencia, no obstante el aparato con que la han resucitado sus defensores, desde Descartes hasta nuestros días, en que la ha defendido en un folleto el Sr. Artacho. Y no tiene valor alguno, porque para llegar á tener la idea más perfecta que el hombre puede alcanzar con sus solas fuerzas intelectuales en esta vida, ó de Dios ó de cualquiera otra esencia finita, necesita elevarse, discurriendo mediante juicios y raciocinios, de los efectos á las causas, y la demostración «a priori» emprende precisamente el procedimiento contrario, puesto que parte de la misma idea de Dios para demostrar su existencia; luego aun dado el caso que fuese una verdadera demostración holgaba por inútil. Esto no obstante, para mejor prueba de nuestra afirmación, expondremos el argumento

a priori tal como lo han presentado sus principales defensores.

II. **La demostración «a priori» según San Anselmo.**— San Anselmo (1), verdadero autor del argumento *ontológico* para demostrar la existencia de Dios, y no Descartes como alguien ha creído, ni mucho menos San Agustín, dice: «El insensato ha dicho en su corazón: *No hay Dios*. Pero cuando me oiga decir que hay algún ser encima del cual uno no sabría imaginar nada más grande, este mismo insensato comprenderá esta palabra, porque este pensamiento está en su inteligencia, aun cuando no crea que el objeto de este pensamiento existe. En efecto, una cosa es tener la idea de un objeto cualquiera y otra creer en su existencia. Cuando el pintor dice que posee el cuadro que va á hacer, es verdad en su inteligencia, pero sabe que no es todavía, puesto que no lo ha ejecutado aún. Por el contrario, cuando lo pinta, no solamente lo tiene en el espíritu, sino que también sabe que lo ha hecho. El insensato mismo se ve obligado á confesar que tiene en su espíritu la idea de un ser por encima del cual uno no sabría imaginar nada más grande, porque cuando él oye enunciar este pensamiento, lo comprende y todo lo que se comprende está en la inteligencia. Y, sin duda alguna, este objeto sobre el cual uno no puede comprender cosa alguna, no está en la inteligencia sola, puesto que si no estuviese más que en la inteligencia, uno podría al menos suponer que está también en la realidad, nueva condición que constituiría un ser mucho más grande que aquel que no tiene más existencia que el puro y simple pensamiento. Si, pues, este objeto sobre el cual no hay cosa alguna, estuviese solamente en la inteligencia, él sería tal que tendría alguna cosa sobre él, conclusión que no puede ser legítima. Existe, pues, ciertamente, un ser sobre el cual no se puede imaginar cosa alguna, ni en el pensamiento ni en la realidad» (2).

III. **La demostración «á priori» según Descartes.**—La misma prueba de la existencia de Dios, presentada por San Anselmo, al cabo de tres siglos que estuvo obscurecida la sacó á luz Descartes, gloriándose de haberla inventado, porque la aplicó para demostrar la evidencia subjetiva, expresándose así: Si de solo que yo puedo sacar de mi pensamiento la idea de alguna

(1) San Anselmo nació en 1033 y murió en 1109, Abad de Rec. (Normandía).
(2) Prosologium, V, I.

cosa, se sigue que todo lo que reconozco clara y distintamente pertenecer á esta cosa, le pertenece en efecto, ¿no puedo yo sacar de aquí un argumento ó una prueba demostrativa de la existencia de Dios? Es cierto que yo no encuentro menos su idea, es decir, la de un ser soberano y perfecto que la de cualquier figura ó número cualquiera que él sea, y no conozco menos clara distintamente una actual y eterna existencia perteneniente á su naturaleza, que conozco que todo lo que yo puedo demostrar de cualquiera figura ó de cualquier número, pertenece verdaderamente á esta figura ó á este número; y por tanto, aunque todo lo que he concluído en las meditaciones precedentes no se encontrase verdadero, la existencia de Dios debería pasar á mi espíritu, al menos por tan cierto como yo he estimado hasta aquí todas las verdades matemáticas que no hacen relación mas que á los números y á las figuras; bien que á la verdad, aquello no parece desde luego enteramente manifiesto, sino que semeja haber alguna apariencia de sofisma. Porque estando acostumbrado en todas las otras cosas á hacer distinción entre la existencia y la esencia, me persuado de que la existencia puede ser separada de la esencia de Dios y que todavía puedo concebir á Dios como no siendo actualmente. Mas sin embargo, cuando pienso con más atención en ello, encuentro manifiestamente que la existencia no puede ser separada de la esencia de Dios, mas que lo pueda ser de la esencia de un triángulo rectilíneo el grandor de sus tres ángulos iguales á dos rectos, ó bien, de la idea de una montaña la idea del valle, de modo que no hay menos repugnancia en concebir un Dios, es decir, un ser soberanamente perfecto al cual falte la existencia, es decir, al cual falte alguna perfección, que en concebir una montaña que no tenga valle (1)».

IV. **La demostración «a priori» según Leibnitz.**—Leibnitz amplía este mismo argumento, diciendo: «No podemos apoyarnos sólidamente sobre nuestras definiciones antes de saber si ellas son reales y si no implican contradicción alguna; la razón de esto es que si las nociones implican contradicción, se puede al mismo tiempo concluir de ellas cosas contrarias, lo que es absurdo. Yo tengo por costumbre para poner esta verdad de relieve de servirme del ejemplo del movimiento, el más rápido:

(1) **Meditation, III.**

Supongamos, pues, que una rueda gira con movimiento, el más rápido, ¿quién no ve que un radio prolongado se moverá más á prisa en su extremidad que en el punto de la circunferencia?; luego, pues, este movimiento no es el más rápido, lo que es contra la hipótesis. Sin embargo, parece á primera vista que nosotros podemos tener una idea del movimiento, el más rápido, porque comprendemos bien lo que decimos, y sin embargo, nosotros no podemos tener una idea de cosas imposibles; así, pues, no nos basta con tener el pensamiento de un ser muy perfecto para asegurarnos de que tenemos la idea, y en la demostración que acabamos de producir se debe manifestar ó suponer la posibilidad de un ser, el más perfecto, si uno quiere concluir legítimamente que Dios existe».

«De la idea de Dios no se puede concluir su realidad, mientras á esta idea de la realidad no se dé un verdadero fundamento, que es el probar su posibilidad: de otra manera sería imposible, pues lo que no es posible envuelve contradicción, y lo contradictorio ni siquiera es pensable. 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 ser absoluto, es decir, el de ser en quien la esencia pensada como posible se identifica con su existencia. Pero 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» (1).

V. **Valor de la demostración «a priori» de la existencia de Dios.**—Como se habrá podido observar, lo mismo San Anselmo, que Descartes y Leibnitz, fundan el valor de su argumento apriorístico en apoyar la realidad objetiva de Dios en la necesidad lógica de considerarle, ora como ser perfectísimo, ora como ser en quien se identifican la esencia y la existencia, por lo cual en todos ellos se descubre el vicio radical de identificar el orden ideal con el real, el orden abstracto con el concreto, y por consiguiente de encerrar un sofisma en lugar de una

(1) **Meditations sur la connaissance, la verité.**

demostración verdadera, puesto que la necesidad lógica de concebir á Dios tal como se ha indicado, no es fundamento suficiente para deducir de él la existencia de Dios, porque en la región de las ideas todo es ideal, mientras el pensamiento no se pone en relación de conformidad con la realidad del objeto pensado. Todo término intelectual es subjetivo é ideal, como ideal y subjetivo es el concepto que expresa ese término en tanto que no se apoye en un objeto real que se haya hecho presente al sujeto mediante la relación cognoscitiva, lo cual no sucede en el caso presente, sino que aquí no existe más que un tránsito del orden ideal al real, pues aun cuando sea cierto que el concepto de Dios envuelve el de ser el ser mayor y más excelente que pensarse quepa, y también el de ser el ser en quien se identifica la esencia y la existencia, y aun cuando lo sea igualmente que un ser no será perfectísimo si no tiene existencia real, no es menos cierto que podemos concebir un ser perfectísimo, y por lo tanto con existencia, y sin embargo, no por eso existir en la realidad; ¿por qué?, pues sencillamente, porque el concepto que nosotros formamos de las cosas no es la medida de la realidad, ni mucho menos la causa de la existencia de las mismas, sino todo lo contrario, que la realidad es el término de medida de la verdad de nuestros juicios, sin que valga decir que el concepto que formamos de Dios es real é ideal, porque sería absurdo concebir al Ser absoluto sin realidad, puesto que por más que concibamos su esencia identificada con su existencia, el concepto siempre es ideal y siempre queda por averiguar si corresponde ó no á algo real y efectivo existente fuera de la mente, lo cual se consigue fácilmente yendo de los efectos mudables y contingentes á la necesidad de una primera causa, modo único por el cual se llega á probar y justificar la objetividad real del concepto de Dios.

ARTÍCULO II

DEMOSTRACIÓN «A POSTERIORI»

I. **Posibilidad de la demostración «a posteriori» de Dios.** —No continuaremos sin antes hacernos cargo de la negación que se hace por algunos filósofos de la posibilidad de demostrar que

existe Dios, fundados en que es la primera verdad, y que como tal no puede demostrarse sin proceder *in infinitum*. Esta dificultad desaparece con que observemos: 1.º, que si es cierto que Dios es la primera verdad en orden á la *esencia*, ó como si dijéramos, porque es la verdad por esencia, el ser verdaderamente tal, el origen y medida de toda verdad objetiva finita, sin embargo, no es la primera verdad en el orden del conocimiento humano, pues ésta ya sabemos que es el principio de contradicción, y 2.º, que en la demostración *a posteriori* de la existencia de Dios se reunen las tres condiciones que son necesarias para que la prueba sea suficiente á convencer con evidencia á la razón. En efecto, vemos: 1.º, que existen realmente efectos producidos por la causa que se trata de demostrar; 2.º, que hay conexión de estos efectos con la causa que por ellos intentamos demostrar, y 3.º, que tanto la realidad de los efectos como la relación ó conexión con la causa que por ellos intentamos demostrar se conoce evidentemente; puesto que es innegable que nosotros existimos realmente, que fuera de nosotros existen efectos reales, contingentes y finitos, y también que estos efectos suponen necesariamente una causa primera é independiente de los mismos.

Bonald, Bautin, Biel, Zaborella, Huet, Bonnetty, Ventura y en general los tradicionalistas, suponen que la razón por sí sola, efecto de su decadencia á causa del pecado original, no puede, sin el auxilio de la *revelación, demostrar la existencia de Dios, ni conocerle.*

Si no bastase lo que llevamos dicho de la posibilidad de la demostración *a priori* para probar que el hombre puede con su razón llegar á demostrar con evidencia que existe Dios, aún nos quedaría la experiencia para demostrar, ó mejor, testificar á los autores citados que la razón, sin necesidad de la revelación, puede llegar alcanzar la idea de Dios; en efecto, los filósofos paganos más notables, según nos dice la Historia de la filosofía, dieron pruebas convincentes de la existencia divina. Sócrates, Platón, Aristóteles y Cicerón, hablaron bastantes veces con acierto de Dios, así como algunos otros, sin servirse mas que de las fuerzas naturales de su razón.

Además, por este camino se llega á negar la fe á la doctrina revelada, pues en tanto se asiente á la revelación en cuanto la razón natural, espontáneamente no ve su imposibilidad si que

más bien ve su necesidad, y como lo que en ella se dice es la existencia de Dios, claro es que con negar que pueda conocer la razón la existencia de Dios, se niega que pueda asentir á la revelación que la anuncia.

II. **Argumentos de la demostración «a posteriori».**—Hemos visto cuan conveniente y aun necesario es demostrar la existencia de Dios; pues bien, para hacerlo *a posteriori* tenemos tres demostraciones irrefutables pertenecientes al orden *metafísico, físico* y *moral.*

III. **Demostración metafísica de la existencia de Dios.**—La demostración metafísica de la existencia de Dios, llamada también argumento *ontológico*, prueba la verdad de la proposición «Dios existe» por la *contingencia, mutabilidad* y *limitación* de los seres del mundo. En efecto, á cada paso la experiencia, tanto externa como interna, justifican con su testimonio que existen seres contingentes y producidos que por su esencia son indiferentes á la existencia; la razón que enlaza comparando estos datos experimentales, comprueba el aserto de la experiencia y tiene que concluir deduciendo la existencia de un ser necesario, que existiendo por necesidad de su naturaleza, no sea producido y no sea indiferente á la existencia, cuyo ser no puede ser otro que Dios; ó mejor, al tal ser que por necesidad de su naturaleza existe, es al que llamamos Dios. La verdad de esta consecuencia se prueba, porque lo que es contingente y producido ha debido comenzar, pues por sí mismo es indiferente á la existencia, y desde el momento en que es, es porque ha comenzado á existir; ahora bien: el principio de esos seres, ó ha venido de otro ser ó seres, ó de sí mismo: lo segundo no puede suceder, porque lo que no es no puede darse lo que no tiene, ó sea la existencia, y además porque el obrar supone el ser, y de consiguiente, decir que un ser proviene de su propia acción, supone el absurdo de declarar que una cosa puede ser causa de sí misma y producirse y ser causa eficiente antes de existir. Si, pues, los seres contingentes no han recibido existencia por obra de sí mismos, y mucho menos de la nada absoluta, puesto que lo que es nada, nada puede hacer ni dar, porque es exclusión de todo ser, claro es que han debido recibirla de una causa distinta de ellos. Ahora bien: si esa causa que les da el ser es contingente, evidentemente que á su vez habrá sido producida y recibido la existencia de una

causa distinta, y así procederíamos constantemente buscando una causa eficiente que sin ser contingente produzca lo contingente sin ser producida, la cual causa no podía ser otra que una causa existente por necesidad de su naturaleza, si no queríamos proceder in infinitum en esa serie de investigaciones de causas de lo contingente; pero una serie de causas infinitas es inadmisible: 1.°, porque ya hemos visto que la existencia actual de un número infinito es absurdo; 2.°, porque aun admitida esa serie infinita de causas, no podríamos llegar nunca á la producción de un efecto, puesto que para llegar hasta él habría que recorrer una serie infinita ó, lo que es lo mismo, interminable, y 3.°, porque la serie infinita que precede á la producción del efecto que comienza hoy, es mayor que la serie que precedió á la existencia y producción de efectos existentes mucho tiempo ha.

Es, pues, absolutamente necesario llegar á una causa que no sea contingente, es decir, á una causa que exista por sí misma y que de ninguna otra haya recibido la existencia. Y bien; esta causa, término de la serie, ó mejor, principio eficiente de cuanto es producido ó contingente, no puede ser contingente á su vez porque no principia, sino que debe ser y es, en efecto, un ser necesario, un Ser Supremo, el mismo que hemos llamado Dios. Luego si el mundo existe, como de no estar locos hay que admitir, Dios existe.

Lo que es contingente es *mudable*, puesto que lo que principia tiene en la actualidad lo que no tenía antes de ser; y además, porque todos los seres del mundo creado que nos son conocidos, lo mismo la experiencia externa que la interna, de acuerdo con la razón, prueban que sufren mutaciones ó que padecen distintos modos de ser; ahora bien: lo que muda sucesivamente es contingente y supone una cosa que sea causa de la mudanza, siendo en sí permanente é inmutable, la cual no puede ser otra que el ser necesario que existiendo en sí ni ha recibido la existencia ni mucho menos los modos de ser; pero como este ser necesario es Dios, claro es que es verdadera la proposición «Dios existe».

Todas las cosas *contingentes* y *mudables* son *limitadas*, lo mismo en el comenzar á ser que en la permanencia en el ser, lo mismo en las perfecciones que en las realidades que contienen; ahora bien: como nadie puede dar de sí lo que no tiene y el ser se presenta limitado en cada ser, claro es que cada ser no podrá

dar más que el ser que contenga, luego toda la realidad tiene que ser producida por un ser que siendo plenitud de ser é ilimitadamente real, dé cada una de las realidades producidas.

IV. **Demostración física de la existencia de Dios.**—La demostración sacada del orden físico, que ha sido de uso común entre los filósofos gentiles y cristianos, y que es de una gran fuerza intrínseca para convencer y de suma facilidad é idoneidad para persuadir aun á las inteligencias más rudas, ha sido llamada por los autores argumento *teleológico*. La razón más rebelde es persuadida de la verdad de la proposición «Dios existe», si contempla el orden admirable que existe entre los seres del mundo, las leyes constantes que rigen su conservación y movimientos, la relación y proporción entre las causas y efectos, y en la cúspide, lo más noble de ese orden, la existencia del hombre, dotado de inteligencia y libertad, puesto que no puede menos de reconocer que la causa suprema y primitiva del mundo debe ser una inteligencia muy superior á la del hombre, y mucho más poderosa y sabia que la ciega y fatal de la naturaleza material; ¿cómo explicarse si no la asombrosa regularidad con que esas inmensas moles llamadas astros recorren la inmensidad de los espacios con precisión matemática y á través de los tiempos? ¿Cómo la variedad armónica que se descubre en el globo terrestre? ¿Cómo, si no, las maravillas de la naturaleza, en las cuales hallan filósofos, oradores y poetas una fuente inagotable para ensalzar al Creador? ¿Cómo, ni siquiera llegar á comprender la previsión y sabiduría que supone la organización del cuerpo humano tal y como la descubren cada día los adelantos anatómicos y fisiológicos?

En la casi infinita variedad de seres que constituyen el mundo se observa que cada uno, á la vez que realiza su fin, sirve de medio para que los demás realicen el suyo mediante leyes especiales é invariables, cumpliendo las cuales todos contribuyen al orden y fin último del universo. Así, el reino mineral dice orden y sirve de medio al vegetal, éste al reino animal, y los dos al hombre ó reino hominal. Ahora bien: la razón de este orden ¿dónde encontrarla?, ¿en los seres del mundo? No; puesto que ellos no se lo han podido dar, pues el orden supone una inteligencia y la mayor parte no la tienen. ¿En el conjunto de la naturaleza? Tampoco, porque ésta no es otra cosa que el agregado de todos los seres creados. Sin embargo, el orden existe, y en el

mundo terrestre como en el planetario y sideral, brilla con tal claridad, que el hombre no ha podido por menos de percibirle siempre, elevándose desde él constantemente á la idea de la existencia de un ser supremo ordenador, de una inteligencia que rige al par que crea todas las cosas tan sabiamente ordenadas. Ese orden admirable no tiene su origen, ni en cada uno de los seres creados, ni en el conjunto de la Naturaleza, porque unos y otra son contingentes y mudables, y ese orden es permanente, fijo é inmutable; luego sólo lo podemos encontrar en ese Ser Supremo que siendo necesario tiene existencia en sí y de nadie depende y á nadie está subordinado. Lo encontraremos en ese Ser que hemos llamado Dios, y á quien no sólo todas las gentes aclaman, sino que además todas las cosas son un libro, en el cual puede leerse su existencia.

Desgraciado de aquel que cierre los ójos á tal evidencia, puesto que estará condenado á admitir los absurdos siguientes: que hay un orden admirable sin ordenador, una correspondencia de los medios con los fines, sin que nadie la haya dispuesto, un conjunto de leyes fijas y constantes que rigen al mundo con precisión matemática, sin que ninguna inteligencia las haya planteado ni concebido. En una palabra, se ve el ateo obligado á no poder jamás abrir los ojos sin leer escrita en grandísimos caracteres la reprobación de su doctrina, por eso en todos los tiempos históricos vemos que la existencia de Dios, como inteligencia ordenadora del mundo, se ha impuesto á los hombres cuando de la contemplación misma de las cosas han pasado á la del armónico desarrollo de todos los seres del mundo, y sobre todo cuando han mirado al espacio y considerado, que tras esa experiencia que sólo nos da cuerpos movidos por otros cuerpos, los cuales mueven á su vez á otros y esto hasta lo indefinido, debe haber algo que sea la causa motriz de la cadena, y en efecto, hasta ella pudieron llegar mediante la razón, afirmando la proposición «Dios existe».

V. **Demostración moral de la existencia de Dios.**—A las demostraciones dadas de la existencia de Dios podemos agregar la que se ha dado con el nombre de argumento *moral* y que se funda en la conciencia moral humana. En efecto, de una parte prueban la verdad de la proposición «Dios existe», las aspiraciones á lo infinito que arrancan de la misma naturaleza moral

del hombre, pues como vimos al hablar de la inmortalidad del alma humana, es aspiración constante del género humano la existencia de otra vida donde reciban sanción las infracciones de la ley moral, á las cuales en esta vida no puede descender el derecho humano, sobre todo cuando no se exteriorizan, ó aun cuando se exterioricen no van en perjuicio de los derechos de tercero; pero esa vida inmortal del alma humana, es inútil é inexplicable sin la existencia de un Dios personal infinitamente justo y bueno.

La Historia, la Arqueología, la Filología, los viajes de personas competentes, el estudio de las costumbres de los pueblos conocidos, el descubrimiento de los ignorados y todos los adelantos, han confirmado siempre más y más aquellas palabras de Cicerón: «De todos los animales, á excepción del hombre, no hay ninguno que tenga idea de Dios, y entre los hombres no hay ninguno que sea tan insensato, ni tan fiera que aun cuando ignore que Dios debe existir, no sepa, sin embargo, que algún Dios es necesario que haya (1). Qué más, al través de la superstición y de la fábula, en medio de los extravíos de la razón y de la más completa ignorancia, se descubre en todos los pueblos la confesión solemne de la universalidad y constancia con que es admitida la existencia de Dios. En verdad que no habrán conocido muchos pueblos al verdadero Dios; pero que no tengan la creencia en la existencia de un ser superior, jamás se ha encontrado pueblo alguno por inculto que sea; y la prueba está en que todos los pueblos, aun los propiamente salvajes, han tenido culto ó religión por grosero ó absurdo que ante nuestra consideración sea.

Kant, declara en la *Crítica de la razón práctica* que la existencia de Dios se prueba por la existencia del orden moral, así como en la *Crítica de la razón pura*, nos dice que la afirmación de que Dios existe es una consecuencia de la afirmación del orden moral.

La existencia del ser supremo se halla en la conciencia humana como una creencia universal, puesto que nuestra conciencia moral nos ofrece la convicción de nuestra dependencia y obligación moral, en virtud de cuyos elementos la voluntad humana

(1) Donadíu, curso de Met., 3.ª edición, tom. II, pág. 449.

realiza actos cuya generalidad atestigua la experiencia; tales como los actos expiatorios, el pesar resultante del obrar de cierto modo que contraviene la ley natural, sin que pueda alegarse que la mayor parte de estos hechos son debidos al temor del castigo que pueda imponer la sociedad, pues generalmente los actos voluntarios verdaderamente libres que causan remordimientos escapan á la acción del derecho positivo.

La conciencia de nuestra dependencia, es inseparable de la conciencia que tenemos de nuestra limitación; no escapa á la comprensión del hombre que su vida y su bienestar no dependen sólo de él como individuo, ni de todos juntos como sociedad humana; no se le oculta, no, que depende de un Ser Supremo, al que reconoce y tiene presente cuando le dirige sus oraciones. Dependencia que se siente siempre en el fondo de la conciencia y que se manifiesta con un movimiento súbito que previene el discurso de la razón, sobre todo cuando nos hallamos en grave riesgo de perder la vida. Dependencia que quiere olvidar y que no siempre consigue, cuando obra satisfaciendo sus pasiones ó inclinaciones de la materia.

CAPITULO II

El ateísmo

I. **¿Qué entendemos por ateísmo, deísmo y teísmo?**— En el capítulo precedente hemos visto que la razón, de acuerdo con el asentimiento común y con la conciencia íntima, demuestra la existencia de Dios; esto no obstante, en las páginas de la Historia de la Filosofía, y sin esto en nuestras relaciones sociales, podemos encontrar que no han faltado ni faltan hombres que nieguen la existencia de Dios; pues bien, á todos estos se les llama *ateos*, de la palabra griega *theos* (θεος), Dios, con el prefijo *alfa* privativa, por donde ateo en su sentido literal vale tanto como decir hombre que no admite la existencia de Dios; de suerte, que según esto, ateísmo es el sistema ó doctrina que *niega la existencia de Dios*. Enfrente del ateísmo tenemos las doctrinas deístas y teístas que conviene distinguir entre sí, aun cuando ambas sostengan la existencia de un Dios personal.

Los deístas, y por consiguiente el *deísmo*, admite la existencia de Dios; pero niega toda revelación y culto externo, así como también su providencia y sus milagros.

El *teísmo* cree en un Dios personal y providencial, creador y conservador del mundo y, por consiguiente, es realmente el que puede considerarse como radicalmente opuesto al ateísmo.

II. **Clases de ateos.**—Los ateos, que son todos aquellos que de un modo ó de otro niegan la existencia de Dios, podemos dividirlos teniendo en cuenta el modo que tienen de negar la existencia de Dios. De suerte, que si consideramos de qué manera los hombres han negado la existencia de Dios, fijándonos en lo que nos dice la Historia y nuestra experiencia, encontraremos que unos han obrado y obran como si no existiese, pero confesándolo con los labios, y á éstos se les llama *ateos prácticos*, otros que han defendido y defienden teóricamente que la existencia de Dios es un mito, y se les llama *ateos especulativos* ó *teóricos*, y otros, por último, que no saben si existe ó no, pero que dicen que eso no nos incumbe averiguarlo, á éstos les podemos llamar *ateos ignorantes*.

No es difícil encontrar quien diga que si es cierto que han existido y existen los ateos práticos y teóricos, no así los que hemos llamado ignorantes y á quien otros llaman *negativos;* sin embargo, á poco que nos fijemos en lo que acontece en nuestras sociedades y casi me atrevería á decir que entre los que saben leer y escribir, encontraremos que es tanta su falta de educación moral y desarrollo intelectual reflexivo, que ni siquiera se han tomado el trabajo de pensar en sí mismos. Es cierto, que, por fortuna para la sociedad humana, este estado de rebajamiento ó embrutecimiento humano no es tan común como se pudiera creer al considerar las obras que llevan á cabo los anarquistas de acción, porque este hecho es debido más á ciertas doctrinas materialistas y positivistas, que á ignorancia absoluta de la inteligencia humana.

Los ateos teóricos afortunadamente no son muchos; pero han existido y existen en la sociedad, á pesar de ser tanta la claridad con que hemos visto brilla la verdad de la proposición «Dios existe»; pero esto no contradice en modo alguno cuanto hemos afirmado acerca de la generalidad con que el hombre ha creído y cree en la existencia de Dios, pues así como en la naturaleza hay mons-

truosidades ó anomalías, también las hay en el orden moral, y hay quien maldice la luz y quisiera que no la hubiese para poder vivir encenagado en el vicio, sin atracciones ningunas hacia la virtud; por eso hay *ateos* que blasfeman como Prondhon, Feuerbach, Lamettrie y Rouget, otros que niegan á Dios hipócritamente, como Renán, y no pocos por un escepticismo nihilista, como los materialistas, positivistas é incrédulos.

En cuanto á los ateos prácticos, ahí está la Historia y ahí está la experiencia diaria que proclaman á cada paso su existencia. Siempre hubo hombres que admitiendo la existencia y realidad de Dios, obraron como si no existiese. ¿Qué, no nos quejamos todos los días en los presentes tiempos de la poca buena fe que existe en las relaciones de unos hombres con otros? ¿No nos quejamos de la tendencia mutua á explotarse que tienen los hombres de la presente sociedad, porque han desalojado á Dios de su corazón para levantar en él un altar á la diosa riqueza?

III. **Causas del ateísmo**.—La naturaleza, contemplada por nuestra facultad cognoscente sin prejuicios y libre del imperio de las pasiones, nos lleva á demostrar la existencia de Dios. ¿Cómo, pues, el hombre ha negado á Dios?

El hombre es limitado en sus facultades intelectuales, no sólo por lo que son en sí mismas, si que también por los motivos ó pasiones que las mueven; ahora bien: si el hombre desconoce estas dos limitaciones, necesariamente comete un error; así, yerra cuando cree que su razón es infalible y cuando toma como decisiones de su voluntad libre el estímulo de sus pasiones: He aquí las dos causas principales del ateísmo en que ha incurrido el hombre; pues ó ha tomado á su razón como criterio infalible y la ha endiosado tomando sus decisiones como verdades evidentes, y no la ha ajustado á la averiguación de su ley y á su cumplimiento, ó ha seguido como esclavo las inclinaciones y tendencias de sus pasiones, esto es, su interés particular, sin tomarse la molestia de someterlas á su voluntad y pasarlas por el tamiz de la razón ejercida rectamente para ver si tendían al bien ó al mal.

Por eso tenía razón San Agustín cuando aseguraba que nadie negaba á Dios sino aquel á quien convenía que no le hubiese; así como Rousseau pudo decir que aquel que tuviese siempre su alma en tal estado que pudiese desear que existiese Dios, no dudaría jamás de esta verdad.

Realmente un hombre sobrio, moderado, casto y que dé á cada uno lo que es suyo, lo mismo entre sus semejantes que á solas con su conciencia, no niega la existencia de Dios. Sólo dos son, pues, las causas generales de los ateos teóricos: la *soberbia de la razón humana* y el estar *dominada la voluntad humana por las pasiones sensibles.*

IV. **Argumentos que oponen los ateos á la demostración metafísica, física y moral con que se prueba la existencia de Dios.**—Los ateos teóricos, contestando á la demostración *a posteriori* que se da por los teístas de la existencia real de Dios, presentan los siguientes inconvenientes: 1.°, toda cosa necesaria no puede ser demostrada sino por otra necesaria; todos los seres del mundo que podemos observar son contingentes; luego no pueden servirnos para demostrar la existencia de Dios; 2.°, para que se produzcan los seres contingentes, mutables y finitos, bastan los seres contingentes y finitos, pues todos los días vemos que unos generan á otros; luego por la existencia de seres contingentes, limitados y mutables, no demostramos que exista Dios; 3.°, que no es imposible una colección que sea necesaria y no producida como colección, por más que cada uno de los seres que la compone sea contingente y producido; así, pues, de la existencia de éstos no se deduce la existencia de un ser necesario y no producido, lo que se prueba teniendo en cuenta que á un ser colectivo puede convenir un predicado que no convenga á cada una de sus partes; 4.°, que no repugna á la razón una serie infinita de causas, y que, por tanto, no es necesario llegar á una primera, y sobre todo que es posible una serie infinita de causas sin una última; 5.°, que el orden que resplandece en la naturaleza, tiene su razón de ser en las leyes y fuerzas de la misma naturaleza; de modo, que no demuestra la existencia de Dios como suprema sabiduría, y 6.°, que en el mundo existen muchos seres y fenómenos inútiles y nocivos á los cuales no hay posibilidad de señalarles fines convenientes; sobre todo, dicen los menos ilustrados del sistema, ¿para qué sirven esos animales infinitamente pequeños y los muchos insectos que destrozan y matan las plantas y hasta al hombre?; ¿para qué el rayo que rompe árboles y cuanto encuentra á su paso?; ¿para qué la lluvia que cae en los arenales, poblaciones y otros puntos donde no hace falta alguna?

V. **Contestación á los argumentos de los ateos.**—Á los anteriores inconvenientes, contestamos: 1.°, que es verdad que los seres del mundo no son necesarios en cuanto á su existencia, pero que sí lo es que son necesarios en cuanto á *la relación* y *conexión* con su primera causa, como lo son también en cuanto han recibido el modo de ser actual de la causa que los ha producido, pues una vez que existe un ser de éstos, como no se ha podido causar á sí mismo, necesariamente ha tenido que ser causado; 2.°, que tratándose de un ser cualquiera finito, es verdad que basta una causa finita y contingente para que le produzca, pero sólo tratándose de su causa próxima y no en cuanto á todo su ser, sino sólo á su generación y nueva forma, mas no cuando se trata de todo el ser del mismo y de su causa primera y adecuada. Todas las causas eficientes segundas presuponen una materia preexistente, por lo menos, para obrar; de ahí, que sólo una causa eficiente infinita pueda crear á las cosas dándoles todo el ser; 3.°, que decir que una colección de seres contingentes puede ser necesaria, es lo mismo que decir que á fuerza de muchas partes se puede llegar á la simplicidad de una cosa. Toda suma no puede ser de otra naturaleza que de la de los sumandos. El que de la colección se puedan predicar cosas que no se puedan predicar de los individuos, no significa otra cosa sino que todas las cualidades de la serie no son las de un individuo solo; 4.°, que el decir que no repugna una serie infinita de causas, no es más que una afirmación gratuita que no prueban, sin contar con que admitida una serie infinita de causas no podría producirse ni siquiera un efecto ni en la actualidad, ni antes ni después, puesto que para llegar á él habría necesidad de haber pasado lo infinito, y ya sabemos que no tiene límites, luego jamás se podría pasar; 5.°, que las leyes y fuerzas de la naturaleza, en verdad son la causa y razón suficiente, pero á título de *inmediata,* del orden y conservación del mundo; mas en manera alguna son la causa *única* y *primera* del mismo, puesto que las fuerzas y leyes que regulan el mundo son contingentes y limitadas, como los seres á quienes regulan, y no tienen más constancia que la que tiene el mundo ó la que les haya dado el legislador que las ha dictado, y 6.°, que sólo se podría afirmar que en el mundo hay cosas nocivas é inútiles que contrarian el plan de una inteligencia infinita, siempre y cuando el hombre tuviese conocimiento perfecto

y claro del mundo, de todos sus seres, fines y relaciones con su fin y con el fin total; mientras esto no suceda, no hay motivo para afirmar otra cosa sino que á medida que van adelantando las ciencias vamos viendo aplicaciones en los seres que antes creíamos inútiles; y por consiguiente, si los seres que conocemos bien tienen su finalidad, lo lógico es suponer que en la naturaleza no debe haber nada inútil.

VI. **Exposición y crítica de la teoría del acaso.**—El hombre siempre ha visto la necesidad de explicar de algún modo el cómo y por qué de la existencia del mundo; así es, que cuando no ha podido ó querido llegar á reconocer la existencia de un Dios personal y providencial, creador y conservador de todas las cosas del mundo, se ha refugiado ó en el *panteísmo*, que estudiaremos detenidamente en sección aparte, ó en el politeísmo, fatalismo y *fuerzas* de la la naturaleza, ó en otros sistemas no mucho más racionales que los anteriores.

Dejando para cuando expongamos el atributo de la unicidad de Dios el rebatir el politeísmo, será objeto del presente párrafo el *fatalismo* ó *acaso*, cuya doctrina se reduce á consignar con ligeras variantes: que hubo un tiempo en que no poblaban el espacio mas que infinito número de átomos que se movían sin orden ni concierto en diferente dirección; pero he aquí que por una feliz casualidad se unieron en diferentes masas y formaron los cielos y la tierra, es decir, los astros; pero estas masas, por otra feliz casualidad, empezaron á girar alrededor de sus ejes y de otras masas y tomaron el movimiento en que hoy persisten y que tanto nos admira, y en él continuarán *fatalmente* hasta tanto que no haya otro *acaso* que lo cambie.

Ya sabemos (1) que el *acaso* en el que se refugian los ateos, no es ni substancia ni accidente, cuerpo ni espíritu, y sí una palabra relativa que expresa la ignorancia en que estamos acerca de cuál sea la causa de un hecho ó ser determinado; pero si el acaso lo tomamos en sentido absoluto, es la nada.

Es muy usual que digamos, cuando nos acaece un accidente del cual no teníamos noticia ni hemos podido prever, ni cuya causa eficiente próxima vemos, que la *fatalidad* lo ha producido (si nos es adverso), ó que la *fortuna* está de nuestra parte (si nos es

(1) Metafísica general, pág. 127.

favorable); ¿pero cuántas veces, mejor averiguado el hecho, no encontraríamos la causa substantiva eficiente del mismo? Claro está que ignorando como ignoramos la finalidad de la mayor parte de los seres y de su obrar, casi todos los hechos que en el mundo suceden nos han de parecer casuales para salir del paso cuando en la vida ordinaria nos preguntamos el por qué; mas cuando reflexionemos detenidamente sobre ello, no podremos menos de confesarnos que con el vano fantasma del acaso encubrimos á cada paso nuestra ignorancia.

No tenemos, no, motivo alguno para negar la existencia de Dios porque no sepamos la finalidad de los seres ni su obrar, así como tampoco porque escapen á nuestro conocer muchas de las causas eficientes; ese mismo mundo nos presenta con claridad un orden y una estabilidad y fijeza que testifican la experiencia y la razón, ¿cómo sucedería esto con la casualidad, que es variable y tornadiza?, ¿no sería el mayor de los contrasentidos?

VII. **Teoría de las fuerzas de la naturaleza; concepto que nos merece.**—La fijeza y constancia con que en el mundo se suceden ciertos hechos, han obligado á muchos ateos á huir del *acaso* en el que no pueden sostenerse, pero llena su inteligencia del prejuicio de negar toda inteligencia superior é infinita, han querido explicar la existencia del mundo y del obrar de sus seres por solas las fuerzas mecánicas, por virtud de las cuales la naturaleza ha ido poco á poco desarrollándose y produciendo todos los hechos y fenómenos del universo; y así, hasta en la mesa de los cafés sientan cátedra de doctores y afirman que la naturaleza produce hombres como produce todos los seres con solas sus fuerzas mecánicas, que son eternas. Los ateos que se apoyaban en el *acaso, hado* y *fortuna*, eternizaban la materia, éstos eternizan la materia y sus fuerzas.

Esta teoría, si la examinamos con un poco de detención y con un mucho de imparcialidad, desde luego confesaremos que se presenta muy bonita y sobre todo de fácil comprensión para no tomarse la molestia en pensar; mas he aquí que á la menor reflexión se pregunta uno: ¿qué se entiende por naturaleza? Si nos contestamos que el conjunto de los seres del mundo, ya tenemos que la doctrina de que las fuerzas de la naturaleza son las que producen el mundo, es falsa, porque una cosa no puede darse así misma la existencia, antes de obrar hay que ser. Si nos contes-

tamos que la naturaleza es un fuerza que á todo comunica movimiento y vida, tendremos que volvernos á preguntar ¿ésta fuerza es un ser viviente y dotado de inteligencia ó una fuerza ciega que obra por intrínseca necesidad? Si es lo primero, he aquí que ya tenemos el principio inteligente del mundo en el cual fundamos nosotros la demostración de la existencia de Dios, pero si nos contestamos que esa fuerza es ciega y que obra con necesidad intrínseca, entonces les preguntaremos á los ateos: ¿Cómo y de qué manera una fuerza ciega da leyes y ordena las cosas tan admirablemente como vosotros mismos reconocéis?

CAPITULO III

La esencia de Dios

I. **Razón del plan.**—Que Dios existe, para nosotros ya no puede caber duda; ahora bien: averiguada su existencia, lo primero que ocurre á nuestro pensamiento es la cuestión de cuál sea la naturaleza de ese Dios que existe necesariamente, y aun cuando en Dios sean una misma cosa esencia y existencia, sin embargo, la naturaleza limitada de nuestra inteligencia determina en nosotros el modo especial de conocer por conceptos parciales de las cosas; de ahí que para conocer á Dios del modo natural con que lo conoce nuestra razón, tenga que hacerlo por conceptos también parciales; y así, entendamos por separado la existencia y esencia de Dios que realmente se identifican y forman la unidad de simplicidad.

II. **¿Qué es lo que podemos conocer con las solas fuerzas de nuestra facultad cognoscente de la esencia divina?**—La inteligibilidad de la esencia divina, considerada en sí, indudablemente que por ser acto puro debe ser infinitamente clara y manifestarse en su ser infinito, y estar presente en su acto purísimo ante su divino entendimiento; pero esta inteligibilidad, con relación al conocer humano es imperfecta, pues al penetrar nuestra inteligencia en los arcanos de la tal esencia encuentra obstáculos que no se refieren tan sólo á su finitud y limitación, si que también á su modo de conocer ligado al orga-

nismo; así, que no obstante que de la divina esencia podamos alcanzar algún conocimiento parcial, por lo que nos manifiestan las obras *ad extra* de Dios, también finitas como nosotros, no podemos, sin embargo, conocerla en su plenitud ni de un modo adecuado y directo. Y que esto es cierto, se prueba: 1.º, porque lo exige su *fondo*, puesto que la entidad real absoluta é infinita no puede ser vista por una inteligencia finita como la nuestra, en vista directa y perfecta, y mucho menos si, como acontece con la nuestra, ha de conocer precedida del ejercicio de la facultad sensible que le proporciona los primeros datos, y 2.º, porque asimismo lo pide también su forma, pues siendo Dios uno y simplicísimo, debiéramos formar de Él, para conocerle adecuadamente, una simple y absoluta percepción, y sin embargo, para su inteligibilidad respectiva tenemos que formar múltiples y diversos conceptos, los cuales tienen su raíz, principio ó razón suficiente, por un lado, en la suprema realidad de Dios, y por otro, en la naturaleza especial de la razón humana, la cual, como se ha dicho en la Psicología, es tan sólo pura potencia en el orden inteligible; luego á la esencia de Dios no la podemos conocer mas que por conceptos y en parte de su Ser.

III. **Manera de llegar á tener dicho conocimiento imperfecto de la esencia ó naturaleza de Dios.**—Necesitamos para conseguir ese conocimiento imperfecto que hemos dicho nos es dado alcanzar de la esencia de Dios, seguir aquel camino *a posteriori* que nos llevó á demostrar hasta la evidencia su existencia, puesto que ni la inteligencia humana posee la inteligibilidad de la esencia de Dios de una manera completa y perfecta, ni conoce todos y cada uno de sus atributos esenciales, ni lo que es más, de los pocos que conoce adquiere conceptos claros y adecuados, pues tiene que echar mano siempre de concepciones discursivas, que son en todo caso obscuras é inadecuadas, sin llegar jamás al conocimiento *comprensivo*, porque jamás la esencia divina podrá ser encerrada ó penetrada en ó por una razón finita, toda vez que nuestro conocimiento ha de ser imperfecto é incompleto é ir de los efectos á la causa, de modo que nos vayamos elevando del conocimiento de las perfecciones de las criaturas al de las perfecciones de Dios, en cuanto Dios es real y positivamente causa de las criaturas y de sus perfecciones.

Pero para llegar á este conocimiento podemos seguir dos ca-

minos ó procedimientos, los cuales nos llevan igualmente á hacernos *presente*, en relación de conocimiento, cuanto á nuestra mente es dado alcanzar conocer de su esencia: el uno se llama *por analogía*, y el otro *por vía de remoción;* por el primero atribuimos á Dios cuantas perfecciones positivas encontramos en las cosas creadas; por el segundo, llamado también de *negación*, separamos y negamos mentalmente de Dios cuanto nuestra razón tiene por imperfecto, limitado, contradictorio ó absurdo. Así, por el primer medio decimos que Dios es sabio, inteligente, bueno, etc., y por el segundo que es infinito, increado, incondicional, inmortal y necesario en su existencia.

IV. **Empleo del medio de analogía.**—Sin embargo de la legitimidad del conocimiento de la esencia de Dios *por analogía*, debe tenerse en cuenta que al decir que por este camino atribuimos á Dios las perfecciones positivas que encontramos en las criaturas, no pretendemos que se le atribuyan del modo como se hallan en el hombre, pues si bien es verdad que cuando vemos, por ejemplo, que es una perfección en el hombre tener voluntad decimos que Dios tiene voluntad, también lo es que no decimos tenga la voluntad del hombre ni de la misma naturaleza del hombre, sino una voluntad infinita, y por consiguiente, de un modo eminencial esta realidad humana; luego no vemos razón para que se nos acuse de antropomorfistas, como se suele hacer, porque sigamos el procedimiento analógico para conocer á Dios. Ni este procedimiento nos autoriza para más, ni nosotros nos servimos de él para otra cosa que para atribuir á Dios y concederle de un modo eminencial cuantas perfecciones no contradictorias vemos en las criaturas.

V. **Modos de considerar la esencia de Dios.**—Conociendo como podemos conocer imperfectamente la esencia de Dios, ¿en qué consiste ésta?, es la primera pregunta que se nos ocurre hacernos; mas antes de contestar categóricamente, tenemos que ver de cuántos modos puede ser considerada la esencia divina, pues hablando en la Metafísica general de la esencia dijimos que se dividía en metafísica y física, según fuese considerada por nuestro entendimiento, llamando esencia metafísica á la que nosotros concebimos cuando definimos y determinamos á un ser por partes que si en tal ser ó cosa no son realmente distintas, corresponden á conceptos distintos que de ella podemos formar

prescindiendo de su existencia actual; y física, por el contrario, es la que consideramos como existente actualmente y que definimos por partes realmente distintas.

La esencia divina puede ser considerada por nuestro entendimiento de dos maneras: bajo el punto de vista metafísico, y según su estado ó condición física. Bajo el primer aspecto, la esencia metafísica de Dios es aquella perfección objetiva que concebimos como primaria y fundamental en la esencia de Dios, y como raíz ó razón suficiente de las demás perfecciones ó atributos, haciendo que Dios, de una manera radical y absoluta, se distinga de todos los demás seres. Bajo el segundo aspecto, la esencia de Dios es el conjunto de perfecciones positivas que encierra y que se identifican con Dios. Ahora bien; ¿es posible á la razón humana determinar, *comprender* la esencia física de Dios? Claro que no, pues para esto se necesita que pudiese hacerla presente en el conjunto de sus perfecciones y en una sola visión ante su facultad cognoscente; pero esto ya sabemos que no sucede, puesto que ni se nos da en visión directa, ni podemos llegar á conocerla de otro modo que por *remoción* ó *negación* y *analogía;* luego únicamente consideraremos la esencia metafísica.

VI. **¿En qué consiste la esencia metafísica de Dios?**— No pocos filósofos, al querer determinar cuál sea la verdadera esencia metafísica de Dios, la hacen consistir en el acto de entender, fundándose en que para ellos el acto de entender es más perfecto que el de ser. Esta opinión se refuta notando que si se compara y considera el acto de entender y de ser en un sentido absoluto y abstracto, puede decirse efectivamente que el primero es más perfecto que el segundo, bien que bajo este punto de vista el conocer supone el ser; mas si comparamos el acto de entender con el acto de ser *a se*, con la existencia absoluta, necesaria é independiente, éste indudablemente es más perfecto que aquél, porque esta aseidad envuelve explícita y primariamente al acto de ser, y de una manera implícita y como segunda la razón suficiente de la inteligencia, y por tanto del acto de entender. Pero los partidarios de la opinión que refutamos insisten, diciendo que el acto de ser envuelve implícitamente, ó que supone siempre al acto de entender, comparados estos dos actos absolutamente; mas esto no es exacto, y la cosa es sencilla de comprenderla: en la realidad hay cosas que teniendo ser no tie-

nen la potencia cognoscente, si lo que afirman fuera cierto todo cuanto es conocería; así, pues, la realidad ó existencia del primero no lleva consigo necesariamente la existencia del segundo, al paso que el entender es una perfección y una consecuencia necesaria del existir *a se*. La potencia cognoscitiva, mirémosla como la miremos, no es más, ni puede ser otra cosa para el humano entendimiento, que una propiedad del ser; podrá suceder, como sucede, que tratándose del Ser Supremo el entendimiento no sea algo distinto del Ser Supremo, sino que se identifique con la esencia del Ser Supremo, ¿pero cómo concebirlo en la realidad sin existencia? Dedúcese, pues, que el acto de entender no puede ser el fundamento de todos los demás atributos divinos, y de la misma manera no puede ser la esencia metafísica de Dios.

La verdadera esencia metafísica de Dios consiste en la *aseidad*, ó lo que es lo mismo, en la existencia absoluta ó subsistente por sí misma, á que los escolásticos llamaron existencia *a se*.

VII. **Demúestrese que la aseidad es la esencia metafísica de Dios.**—Decimos que la aseidad es la esencia metafísica de Dios, en razón á que reune las tres condiciones siguientes: 1.ª, que se concibe en Dios como su atributo *primario* y *principal;* 2.ª, que es la raíz ó principio del cual, como emanan todas las demás perfecciones de Dios, y 3.ª, que contiene la razón primitiva por la cual Dios se distingue de todos los demás seres. Que en el atributo aseidad concurren estos caracteres, se demuestra porque sería absurdo y contradictorio que un ser que existe por sí absolutamente, dependiese de cualquiera otro ser en cuanto á sus atributos, y sobre todo porque antes de ser tal ó cual cosa es existir, y el existir con existencia propia y no recibida implica todos los atributos infinitos que concebimos en Dios, porque sería absurdo que el ser puro ser no fuese todo perfección de un modo eminente. Dios sólo puede ser infinito en cuanto su ser es independiente y no ha comenzado ni acaba, así como los seres creados son dependientes y finitos en cuanto el ser que tienen lo han recibido, y por consiguiente han tenido principio en la realidad actual: y he aquí una de las distinciones primarias, radicales y absolutas, por la cual Dios se diferencia de los demás seres también de un modo absoluto.

VIII. **El complemento lógico de la esencia metafísica**

de Dios, es la infinidad, lo cual se prueba porque como dijimos en la Metafísica general, el Ser infinito es el que reune todas las perfecciones posibles, ó mejor, toda realidad que existe y pueda existir, pero de un modo que allí llamamos eminencial, con exclusión de toda imperfección ó limitación; pero la infinidad *en acto* no es más que una consecuencia necesaria de la existencia absoluta ó subsistente en sí misma, porque es claro, que el ser existente por sí no puede recibir limitación alguna, ni de su esencia, ni de otro ser, ni de sí mismo. No de su esencia, porque consistiendo ésta precisamente en existir absolutamente en sí y por sí, en el ser puro, simple y absoluto incluye todo lo que es ser y sólo excluye el no ser, lo que es imperfección. No puede tampoco ser limitado por otro ser, toda vez que es independiente, no producido y necesario con necesidad absoluta ó subsistente por sí mismo.

Por último, no puede ser limitado por sí mismo, puesto que lo que es puro ser no puede tener defecto alguno de ser ni producírselo á sí mismo, porque de él no puede proceder el no ser ó la limitación, salvo que se suponga el absurdo de que el ser, como tal ser, sea causa del no ser ó de la nada.

Además, es un complemento inmediato de la esencia metafísica la infinidad, porque es un elemento esencial de cualquier atributo que reconozcamos en Dios; así vemos, que si reconocemos la inteligencia ésta no puede ser sino infinita, si la sabiduría, infinita, si la voluntad, igualmente; luego es el complemento además de lógico, el inmediatamente necesario de la aseidad divina.

IX. **Modo de hallarse contenidas en Dios las perfecciones reales de las cosas.**—De la idea de que Dios es infinito nace la necesidad de que no haya perfección ó realidad que no sea en el absoluto ser de Dios, y de ahí que se diga, aun cuando con alguna impropiedad, que las perfecciones reales de las criaturas se hallan contenidas en Dios; mas en nuestro pensamiento surge inmediatamente la pregunta, ¿y de qué manera se hallan contenidas en Dios las perfecciones reales de las criaturas? ¿Tal y como las vemos en éstas? Panteístas y teístas convienen en que en Dios se dan todas las perfecciones reales de las criaturas, únicamente difieren en el modo de ser estas perfecciones en Dios.

Para el teísmo y por consiguiente para nosotros, las perfecciones ó realidades de los seres se hallan contenidas en Dios de un modo *eminente*, excluyendo lo que hay de imperfección y no ser en las criaturas.

Las perfecciones de las criaturas podemos dividirlas en *simples* y en *mixtas*. Las primeras, llamadas también absolutas, son aquellas que no envuelven imperfección alguna en lo que tienen de ser; así, por ejemplo, la inteligencia, la voluntad, la verdad, la bondad, la virtud, etc., todas las cuales las predicamos de Dios, no como se dan en el ser finito, sino en un grado absoluto y siendo esenciales en Él. Las segundas, son aquellas cuyo concepto propio y adecuado envuelve siempre alguna imperfección, como sucede con nuestra perfección de conocer por juicios y raciocinios, que si es una perfección en cuanto es mejor conocer algo que nada, en cambio envuelve en sí nuestra deficiencia en el conocer, esto es, tener que hacerlo comparando y parcialmente; estas perfecciones también se hallan en Dios, pero no al modo y en el grado con que están en las criaturas, sino de un modo eminente y excluyendo todas las imperfecciones y negaciones.

Los panteístas dicen que las perfecciones reales de los seres, sean simples, sean mixtas, se hallan en Dios, no al modo que hemos dicho nosotros, sino tal y como son, y las mismas de los seres, identificándose con Él y formando parte de su esencia y existencia, y de ahí que concluyan que Dios es todas las cosas y acaben confundiendo á Dios y al mundo.

Las perfecciones y realidades de la vida vegetativa las encontramos en el animal sensible si bien lo estudiamos; ahora bien: no identificándose y siendo unas con el animal las que tiene la planta, sino teniendo el animal sus realidades propias, y las que tiene análogas á las del vegetal, de un modo ó con un grado superior, lo propio acontece al hombre con los vegetales y animales, sin que por eso se identifique con aquellos, lo propio sucede con el arquitecto que no se confunde con el edificio que ha ideado, no obstante tener propiedades que él le ha dado; y así acontece que Dios ha producido todas las realidades y perfecciones, y en Él se hallan unas absolutas é infinitamente y otras eminentemente, sin que por eso éstas dejen de tener su realidad física y Dios no se identifique con ellas.

CAPITULO IV

Atributos divinos

I. **Concepto de los atributos divinos.**—Examinada la existencia y esencia de Dios, conviene averiguar lo que se atribuye ó predica de ese ser infinito, siendo realmente el medio de poder conocer mejor su esencia; ahora bien: como el Ser Supremo no puede ser, sino *acto puro*, en rigor no tiene atributos ó predicados, es en sí mismo simplísimo, y por tanto, no caben predicados esenciales distintos; mas no obstante esto, para el conocer humano no es posible comprender y menos expresar esa unidad simplicísima en que se identifican su esencia y existencia, su esencia y su acto de ser, por la sencilla razón de que lo primero que conocemos y lo único que hasta nosotros llega directamente en la relación de conocimiento son esas obras que llamamos suyas, y esto una por una y con parcialidad, no en su unidad; de ahí que para nosotros haya atributos ó predicados en Dios, es decir, conceptos distintos de la esencia de Dios, y por lo tanto que hablemos de atributos divinos, no porque en Dios tengan tal distinción, sino porque para nosotros sus operaciones nos lo revelan parcialmente y por partes.

Podemos, pues, definir los atributos divinos en su sentido general, diciendo que son «*aquellas propiedades reales que concebimos en Dios, según los modos con que se hace presente á nuestro conocer la esencia divina*».

II. **División de los atributos divinos.**—De dos modos podemos considerar los atributos divinos: ó en sí mismos considerados, no teniendo en cuenta más que al ser de Dios, ó con relación á las criaturas; de aquí que los podamos dividir en *absolutos* y en *relativos*, siendo los primeros todos aquellos que se predican de Dios, considerado en sí mismo, y los segundos aquellos que se predican de Dios, poniéndolo ó considerándolo con relación á las criaturas, ó por razón de la relación de dependencia que las criaturas tienen con el Creador ó causa primera.

CAPITULO V

Atributos absolutos divinos

I. **¿Cuáles son los atributos absolutos divinos?**—Los atributos absolutos que nuestra razón predica de Dios, considerándole en sí mismo son la *unicidad, simplicidad, inmutabilidad, eternidad* y *la infinidad,* pues aun cuando algunos creen que también se le debe predicar la inmensidad, sin embargo, ésta no debe considerarse como tal atributo absoluto, dado que indica el modo con que Dios es en las cosas, y por lo mismo en puridad más bien es un atributo relativo, ó sea una perfección que decimos de Dios cuando lo consideramos en relación con las criaturas.

II. **Extensión que debemos dar á la exposición de estos atributos.**—Aun cuando sea más propio de la Teología exponer de un modo completo y detenido el examen de los atributos divinos, no obstante, aquí expondremos en sucesivos artículos uno por uno los atributos absolutos, aunque no con la extensión que desearíamos, á fin de que conozcamos á Dios hasta el punto á que alcancen nuestras facultades intelectuales, y podamos rechazar las doctrinas contrarias con conocimiento de causa y no por prejuicio ó ciencia prestada y no asimilada.

ARTÍCULO I

LA UNICIDAD

I. **En qué consiste la unicidad de Dios.**—El primer atributo que de los absolutos se ofrece á nuestra razón es el de la unicidad, la cual nos dice que Dios es uno con unidad *única,* puesto que por *unicidad* se entiende, no la unidad *trascendental* que divide y separa las cosas de otras existencias particulares, sino la unidad *exclusiva* ó de *negación,* porque excluye la multiplicación numérica de la esencia, y por tanto su comunicación á

varios individuos; no tampoco la unidad númerica ó individual dentro de un género ó especie, como si se tratase de una planta ó de un animal, sino de la unidad que hace que Dios sea no sólo uno, si que más bien el único entre todos los seres.

II. **Demuéstrese que Dios es uno con unicidad.**—Ahora bién: que la unicidad es un atributo de Dios, se demuestra con evidencia si se tiene en cuenta que la verdad de esta proposición es una consecuencia necesaria de lo que acabamos de decir. Porque, á la verdad, siendo Dios absoluto, necesario é infinito, Supremo Creador de todas las cosas, como queda demostrado, necesariamente ha de tener el atributo de la unicidad, y lo ha de tener en razón: 1.°, á que lo que es absoluto subsiste por su esencia misma, y de aquí que en Él sea una la esencia y la existencia con identificación adecuada y completa, como toda individualidad lo es con su naturaleza; pero como la individualidad es incomunicable, según implica su concepto, luego la naturaleza de Dios no es comunicable á ningún otro ser, y por consiguiente, es un ser único, sin que se pueda decir de otros del mismo género ni de la misma especie; 2.°, á que siendo como es *infinito*, reune en sí todas las perfecciones reales y posibles, hasta el punto de que no se pueda concebir otro ser ni más perfecto ni que tenga una realidad ó perfección que Él no posea de un modo eminencial ó formal, porque este ser más perfecto, comparado con él, sería el verdadero ser infinito, y además, porque realmente el ser más perfecto es aquel que no tiene igual y que es superior á todos los demás seres; por consiguiente, el ser que se llama infinito porque reune en unidad simplicísima todas las perfecciones actuales y posibles, es necesariamente uno, pero en el concepto de *único*, y 3.°, á que siendo Dios ser necesario, como realmente lo es, tiene que ser único puesto que repugna la existencia de varios seres necesarios; y la prueba de esto es clara, pues si suponemos la existencia de más de un ser necesario, estos seres conviene que se distingan, puesto que si no, su existencia sería inútil, pero al distinguirse ó diferenciarse en algo, este algo ó es la necesidad de existir ó algo sobrepuesto; lo primero no puede ser, dado el supuesto de que todos existen con la misma necesidad; lo segundo tampoco puede admitirse sin admitir un absurdo, porque ese algo sobrepuesto con que se distinguen, ó viene de la misma necesidad con que existen, ó viene de otro motivo cual-

quiera: si es lo primero, ese algo con que se diferencian los seres necesarios lo tendrán todos, porque todos convienen en la necesidad; pero si es lo segundo, entonces acontecería el absurdo de que el algo extrínseco sobreviniese á los seres necesarios, puesto que en ese caso, un ser necesario, en cuanto á su existencia, estaría sujeto, en cuanto al algo que lo determinaba diferenciándole de los demás necesarios, al ser de quien procediese esa cosa ó nota, y esto ciertamente repugna á la razón, pues no sería ser necesario ó *a se*, luego la unicidad ó atributo de ser único no puede faltarle á Dios.

Además, Dios es *único*, porque de su concepto de causa suprema del mundo se deduce que debe ser así. En efecto; para la creación y gobierno del mundo, ó basta un solo ser ó se necesitan muchos; si basta un ser, los demás son inútiles; pero ¿no es un absurdo que un Dios sea inútil? Si son varios los que se necesitan, una de dos: ó unos dependen de otros y todos de uno solo, en cuyo caso son limitados por éste y, por consiguiente, finitos y dejan de ser tales verdaderos dioses, ó ninguno depende de otro ni guardan entre sí subordinación alguna, y en este supuesto ninguno de ellos puede ser Dios en virtud de que cada uno no es infinito, porque fuera de Él hay ser que no tiene eminencialmente, y además ninguno podría impedir la operación del otro ú otros que existieran y, por consiguiente, no sólo ninguno de ellos sería infinito, sino que no podría dar unidad al plan y gobierno del mundo; luego queda plenamente demostrado, racionalmente, que Dios es único en su género y especie, ó lo que es lo mismo, que tiene unicidad. Esta unicidad que especulativamente hemos demostrado, se confirma también por el testimonio del género humano, pues aun prescindiendo de lo que Moisés ha dejado consignado, todos los monumentos históricos que se conservan de la vida del hombre, anteriores al diluvio, indican que la primitiva creencia del hombre fué la de un Dios, y que sólo mucho después, y en tiempos relativamente próximos, ha sido cuando han aparecido las religiones politeístas y naturalistas.

III. **Doctrinas que se oponen á la unicidad de Dios.**— Niegan expresa y tácitamente la unicidad y simplicidad absoluta de Dios, tanto el *dualismo* como el *politeísmo*, doctrinas igualmente inadmisibles que no resisten el más ligero examen de un

juicio sereno, y que sin embargo, no han dejado de tener sus mantenedores, según podemos ver por las páginas de la Historia de la Filosofía.

IV. **El dualismo y su crítica.**—El dualismo lo vemos iniciado en el *Brahma* de los indios, en el *Thaihí* de los chinos, en los principios de *Ormus* y *Ariman* de los persas, en el *Alfarader* escandinavo, en el *Teust* ó Tuistón de los germanos, en el *Tina* de los etruscos, y finalmente en la doctrina de Manes, si bien muchos de estos dualismos acaban por resolverse en un Dios uno.

Realmente, de estos dualismos sólo merece el nombre de tal el de Manes, pues los otros pueden llamarse politeístas y alguno, como el persa de Zoroastro, teísta.

El dualismo maniqueísta admite dos principios, de los cuales el uno es esencialmente bueno, y el otro esencialmente malo, causa el primero de todo bien, causa el segundo de todo mal; de tal suerte, que existe entre ambos principios ó seres una lucha viva, incesante y tenaz, en virtud de la cual se produce un como equilibrio entre ambos poderes y una mezcla de bienes y de males en el mundo.

Esta doctrina no sólo está destituída de todo fundamento, si que además, considerada directamente y en sus consecuencias es falsa, puesto que el mal es negación de ser, y lo que no es no puede tener una causa directa que sea principio de mal absoluto (1), sino que la causa del mal está en el bien en cuanto incompleto ó deficiente, ó como se dice en las escuelas, por debilidad de las causas eficientes segundas.

V. **El politeísmo; su examen.**—Por lo que hace al politeísmo, este error presenta varias formas, siendo una de ellas la del dualismo de que acabamos de hablar, otra la *demolatría* ó adoración y culto de los demonios seguido por algunos griegos y romanos, cuyos vestigios pueden encontrarse hoy en algunos pueblos orientales y oceánicos y aun, según nos decían los periódicos hace poco, en el mismo París, donde parece se había descubierto la existencia de una secta para dar culto á Satán. Otra de las formas del politeísmo es la *antropolatría* ó sea la adoración y culto tributado á los hombres elevados á la categoría de dioses, tales como el de Júpiter, Saturno y Baco, en Grecia; el

(1) Metafísica general, pág. 167.

dado á los últimos emperadores en Roma; otra es la *zoolatría*, ó sea el culto que se dió en Caldea, Egipto é India, á ciertos animales; otro el *sabeísmo* ó adoración y culto dado á los astros por persas y aún algunos griegos; y, por último, la forma más grosera de todas ó sea la llamada *fetiquismo*, que consiste en el culto rendido á las cosas inanimadas, como montañas, rocas, bosques, flores, etc., etc., que hoy todavía practican no pocos pueblos semisalvajes de África é India, y que en los tiempos antiguos practicaron los egipcios.

La sola exposición de estas doctrinas nos indica que el politeísmo es no menos erróneo y falso que el dualismo, á la vez que mucho más grosero y contradictorio, lo que se prueba con que nos fijemos en las manifestaciones politeístas menos groseras del mismo, como la llamada *idotatría*, que consiste en la adoración y culto de las imágenes y estatuas, en las que el vulgo suponía la existencia de una virtud divina, ó en la *mitología*, que no es otra cosa que el relato que hacían los paganos de los antiguos tiempos enumerando los hechos de los dioses con que iban llenando sus templos y que en realidad no era otra cosa que una historia alterada con narraciones fantásticas de ciertos varones que se habían distinguido entre sus congéneres por cualquiera cualidad humana que les hacía dignos de quedar perpetuados en la memoria, y de ahí que se haya dicho por los intérpretes de la mitología que es un verdadero relato *histórico-alegórico*, en unión con los símbolos referentes á la religión, á la política y á la ciencia. El *monoteísmo* ó existencia de un Dios personal y único es anterior al *politeísmo*, como lo prueba la historia de los pueblos fenicios, caldeos y hebreos, y también la creencia que existía en la India anterior á la religión Brahmánica que, como entre celajes, se descubre en los primitivos tiempos de su historia; en los mismos chinos, persas, griegos y romanos vese este hecho, según prueba Hooke en su *principia naturalia et revelata*, y otros autores que sería prolijo enumerar; por consiguiente, sólo cuando la razón degeneró en sus afanes de querer explicarlo todo por sus pasiones, pudo descender al *politeísmo*, divinizando al hombre y, ya en la pendiente, divinizando todo lo que para ella tenía algún misterio.

Pero todo esto en realidad no probaría nada si, como no sucede, la razón no demostrase, por su parte, el absurdo del

politeísmo en cualquiera de sus fórmulas: Un objeto finito—nos dice ésta—no puede ser un verdadero Dios, tanto más, si se añade que es material, y muchas veces obra de la mano del hombre degradado, pendenciero, obsceno, impotente y en ocasiones hasta el extremo vicioso, porque sabido es que hasta el dios de la borrachera era admitido por los gentiles. Qué más, si la razón no puede admitir un dios real pero finito, menos lo puede admitir careciendo de existencia real, y ¿quién ignora que los dioses de los gentiles eran muchas veces generalizaciones y abstracciones, como la fiebre, la abundancia, la fortuna, la guerra (ó Minerva) y otras? ¿Qué extraño es, pues, que encontremos en las obras de los sabios de aquella época de idolatría alusiones sarcásticas contra las divinidades parnásicas y aun argumentos en favor de la unicidad de Dios? ¿Por qué muere Sócrates bajo la acción de los efectos del veneno de la cicuta? ¿Acaso no fué por haber hablado con desprecio de los dioses del pueblo griego y acusársele de admitir un solo Dios? He aquí con cuánta razón dijo Tertuliano: «de existir Dios necesariamente ha de ser único».

ARTÍCULO II

SIMPLICIDAD DE DIOS

I. **La simplicidad de Dios; su concepto.**—Llámase simple aquello que carece de partes físicas realmente separables, pero como puede haber también cosas que sin tener partes físicas, sin embargo, tengan algunos elementos realmente distintos aunque inseparables, de ahí que á estas cosas se las llame simples con simplicidad relativa, mientras que aquellas otras, que en todos los casos y bajo todos los modos que se las considere, son simples realmente porque son acto puro, á esas es á las que se llama simples con simplicidad absoluta.

Hemos demostrado en el párrafo anterior que Dios es *único* y en éste afirmamos que *Dios es simple con simplicidad absoluta.* Esta simplicidad divina excluye absolutamente toda composición lo mismo la integral, que la substancial y accidental, por consiguiente, si nosotros demostramos que no es compuesto con

ninguna de estas composiciones tendremos demostrado que Dios es simple absolutamente.

II. **Demostración de la simplicidad absoluta de Dios.** —Que Dios no es compuesto substancialmente, se demuestra teniendo en cuenta que es único, porque lo único no puede ser un agregado de substancias ó compuesto de substancias, pues ó eran idénticas, hasta el punto de no distinguirse unas de otras, en cuyo caso holgaban todas menos una y tendríamos un ser perfectísimo con cosas inútiles, y un ser perfecto de tal naturaleza repugna á la razón, y por tanto es un imposible metafísico, ó eran estas substancias de distinta naturaleza y entonces una sería informada por la otra ó dirigida, y entonces tendríamos un ser finito é infinito á la vez, lo que es manifiestamente contradictorio, porque sumado lo finito con lo infinito de ese ser, nos daría un ser mayor. Luego Dios no puede ser compuesto substancial.

Dios tampoco puede ser compuesto accidental, puesto que si la esencia divina sufriese modos de ser, ó asimisma se pusiese en diferentes modos de ser accidentales, algo pondría en Él que no tenía, luego era limitado; pero Dios hemos dicho que es infinito, luego en él no cabe sino la plenitud de ser, y por consiguiente es imposible que reciba nuevos estados ó modos de ser ó sea algo que en Él no sea; luego Dios no es compuesto accidental.

Dios tampoco puede ser un compuesto integral, pues esto valdría tanto como decir que tenía partes físicas realmente distintas entre sí, colocadas en cualquier orden (el correspondiente á su finalidad), unas fuera de otras y á continuación, limitándose unas con otras y constituyendo la entidad todo integral en el caso presente llamada Dios; pero en este supuesto tendríamos, que los dichos elementos ó eran finitos (que es lo natural y racional), ó eran infinitos en número y en su individualidad (lo que no es natural ni racional pensar); si lo primero, teníamos un compuesto infinito de partes finitas, lo que ya sabemos es imposible, puesto que entonces el resultado sería de distinta naturaleza que los sumandos; si lo segundo, acontecería ó que habría un número infinito que actualmente es imposible (1), ó un infinito conjunto

(1) Metafísica general, pág. 234.

de varios infinitos, lo que es más absurdo, si puede haber un absurdo mayor que otro, porque ó todos estaban subordinados á uno, ó todos son independientes é iguales en naturaleza; infinitos subordinados no se conciben sino identificando al ser y al no ser, esto es, haciendo una cosa de lo que es contrario, pues los varios infinitos independientes hacen imposible la unicidad de Dios que ya hemos demostrado. Luego si Dios no tiene ninguna clase de composición, Dios es un ser absolutamente simple. Además, Dios es *acto puro*, no hay en él posibilidad y realización de esa posibilidad y por consecuencia composición de acto y de potencia, pues siendo por necesidad, su acto es el de ser un ser en acto puro. Luego en todos los sentidos en que consideramos á Dios, resulta que es simplicísimo.

ARTICULO III

INMUTABILIDAD DE DIOS

I. **La inmutabilidad de Dios; su concepto.**—La inmutabilidad absoluta divina consiste en no pasar ni poder pasar de un estado de ser á otro, de un modo de ser á otro modo.

II. **Demostración de la inmutabilidad de Dios.**—Que la inmutabilidad constituye un atributo absoluto de la esencia de Dios, no obstante el parecer de los partidarios del *progreso divino*, se manifiesta como una consecuencia necesaria é inmediata de su misma existencia absoluta, de su infinidad y simplicidad, puesto que si un ser no depende de ningún otro en su ser, existencia y realidades, si no puede recibir perfección ó realidad alguna y si está exento de toda composición, evidentemente que no sufrirá ó padecerá estado nuevo, ni modo de ser diferente, luego Dios es absolutamente inmutable.

Si Dios estuviera sujeto á mutación, habría necesariamente de estarlo ó por parte de su existencia, ó de su esencia ó de sus perfecciones, y si de esto no, por parte de sus operaciones; pero no lo puede ser en ninguno de los tres primeros casos, porque siendo necesario é infinito, es determinado en la existencia por necesidad de su naturaleza y existencia pura, identificándose esencia y existencia y siendo todo realidad y perfección como

infinito ser que es; tampoco por parte de sus operaciones puede ser mudable, porque éstas no se distinguen de su substancia, pues están reguladas por la inteligencia y sabiduría infinitas de Dios; el cual conoce en intuición simplicísima y absoluta y eterna todo lo real, actual y posible, pasados, presentes y futuros, sin necesidad, por tanto, de presentar nuevos motivos ó razones ignoradas por virtud de las cuales tenga que variar ó modificar su acción interna inteligible. Mas si esto es evidente y nos lleva á decir de Dios el atributo absoluto de la inmutabilidad, también es evidente que en este punto se formula nuestro pensamiento la siguiente pregunta: ¿Cómo Dios siendo libre es inmutable?, ¿siendo inmutable no tendrá que determinarse á obrar con necesidad?

III. **¿Dios se determina á obrar por necesidad?**—Cousin y la mayor parte de los eclécticos con él, sostienen que son incompatibles la simplicidad é inmutabilidad con la libertad divina; pero aquí no hay en puridad más que una dificultad que á primera vista se presenta á la inteligencia humana, pues como veremos mejor, después de examinar la libertad divina, en él se concilian la libertad y la simplicidad é inmutabilidad.

Es verdad que, como dice Cousin, la libertad indica potencialidad, y por consiguiente, mutabilidad; lo primero, porque incluye indiferencia para la producción y no producción, y lo segundo, porque al elegir la producción, pudo elegir por el contrario la no producción y poner en consecuencia un acto que no puso. Sin embargo, conviene tener presente: 1.º, que hay dos clases de indiferencia, que son: una, *pasiva* y *potencial*, que no es otra que la indeterminación ó capacidad para poner ó no poner actos diferentes y opuestos, y otra, *activa*, que es la posición del acto que connota ó que dice relación á dos términos posibles, ó lo que es más claro, la capacidad del acto para determinarse á dos objetos diferentes; 2.º, que de estas dos indiferencias que implican libertad en Dios, sólo puede existir la *activa*, la cual es ciertamente compatible con la simplicidad é inmutabilidad, todo lo contrario que sucede en las criaturas que son susceptibles de indiferencia *pasiva* ó *potencial*, y 3.º, que en Dios el acto que se termina *ad extra*, ó sea en los seres creados, se identifica con el acto que se termina *an intra*, ó sea con el referente á Dios mismo ó acto interno, cosa que no sucede en

las criaturas, pues en éstas el acto *interno* y el *externo* son entitativamente dos actos. Según esto, resulta, que si bien es verdad que la razón humana, con sus propias fuerzas ni aun con el auxilio de la revelación, llega á conseguir penetrar y comprender cómo se concilian y coexisten en Dios estos atributos, y por lo tanto, que este problema es casi insoluble de una manera clara y científica á causa de la limitación de esta nuestra mente, sin embargo, atendida la existencia de dichos atributos, como hemos visto de los dos primeros y veremos del tercero, y por consecuencia la realidad en Dios de la conciliación entre los mismos, y las tres observaciones que acabamos de hacer acerca de la indiferencia, afirmamos que si la razón humana no puede desatar este nudo, sí puede cortarlo y derramar sobre él la luz suficiente para desvanecer la dificultad propuesta.

La libertad divina envuelve sólo la indiferencia activa, pues no se concibe que lo que es pura actividad sea pasividad; pero esta indiferencia no repugna á la simplicidad é inmutabilidad, ora porque el acto que podía poner, distinto del que puso, *no es distinto en cuanto á la entidad misma del acto*, sino en cuanto es el mismo acto con distinto término. El acto de Dios, como indica muy acertadamente Dupón (1), no produce ningún cambio intrínseco en su esencia, porque es idéntico á sí mismo, ya sea que se termine á querer el mundo y crearlo, ya sea que se decida á no crearlo. Y la razón es clara, si crea el mundo, éste será el que empezará, y por consiguiente el contingente; si no lo crea, el acto divino lo mismo es acto, porque es acto puro y no cabe ni aumento ni disminución en la sabiduría de Dios ni en su actividad infinita.

Pero se nos podría decir que la distinción de los términos posibles del acto de Dios envuelve distinción por parte del acto mismo; mas á esto contestaremos que únicamente envuelve distinción por parte del acto mismo, si por distinción se entiende que es distinta la relación y terminación del acto en dos ó más objetos; pero que esta doble comparación y terminación posible del acto no pone ni quita nada á la entidad ó ser interno del acto por hallarse la mutación en sus términos respectivos. Resulta, pues, notorio, que el acto divino libre ninguna mutación

(1) Teodicea, págs. 115 y 116.

interna ó entitativa lleva consigo, y sí sólo una que se llama externa ó terminativa, puesto que ese mismo acto simplicísimo puede terminar en ser y no ser de las cosas, siendo igualmente evidente que distinguiendo el acto divino en sí mismo de sus relaciones con los objetos, la razón llega á conciliar la inmutabilidad con la libertad de Dios.

ARTICULO IV

ETERNIDAD DE DIOS

I. **La eternidad de Dios; su concepto.**—Decíamos en la Cosmología, sección de los medios generales en que subsisten los seres del mundo, que la duración fija é inmóvil, lejos de conducirnos á la idea de tiempo, nos conducía á la de eternidad; en efecto, la eternidad, como decía Boecio, es «la posesión simultánea y perpetua de una vida interminable», ó la duración simultánea é interminable de una cosa en su ser y operaciones, y por consiguiente, lo eterno excluye todo principio y todo fin; en una palabra, la temporalidad; así, pues, no es propio pensar en la eternidad, ni en el pasado ni en el futuro, y sí únicamente en el presente. De suerte, que eterno propiamente es todo ser que, poseyendo una vida perfecta é interminable, es presente puro.

II. **Demostración de la eternidad de Dios.**—Que á Dios corresponde el atributo de la eternidad, se deduce de su infinidad, unicidad, simplicidad, inmutabilidad y necesidad de existencia, porque siendo, como es, necesario con necesidad absoluta, é inmutable en su ser, ha de ser también eterno en su duración, pues su existencia absoluta excluye todo principio y fin, así como su inmutabilidad excluye toda mutación. Excluye todo principio, porque no puede recibir el ser ni de sí mismo ni de otro; también excluye el fin, porque lo que existe por necesidad absoluta no puede dejar de existir; de ahí que sea necesariamente eterno. De aquí se deduce, que cuando Locke decía que la eternidad era tiempo indefinido, y Clarke que era el tiempo abstracto, no hicieron otra cosa que confundir, el primero, la idea de tiempo no medido con la duración perpetua y continua ó eternidad, que es precisamente lo contrario del tiempo, y el segundo,

la abstracción que de la idea de tiempo se puede formar el entendimiento con el perpetuo durar real.

CAPITULO VI

Atributos relativos de Dios

Enumeración de los atributos relativos de Dios.— Estudiados los atributos absolutos que por nuestras fuerzas cognoscitivas llegamos á reconocer, existentes en la naturaleza de Dios, sin consideración á las criaturas, tócanos examinar los atributos relativos, ó sea aquellos que de algún modo vemos también en las cosas creadas.

En toda criatura podemos considerar: 1.°, su existencia; 2.°, sus acciones, y 3.°, la dirección de las mismas á ciertos fines. Ahora bien: Dios influye en la existencia de las cosas creadas por la *creación* y por la *conservación de lo creado;* en las acciones de esas cosas, por medio de su *causalidad* y *concurso*, y en sus fines, por su *providencia*. De ahí que en este capítulo estudiemos, como atributos relativos de Dios, la *inteligencia*, *voluntad*, *libertad*, *creación*, *conservación*, *concurso* y *providencia* de Dios.

ARTICULO I

LA INTELIGENCIA DIVINA

I. **Dios es inteligente, infinito.**—Dios tiene inteligencia, según podemos ver, yendo de las perfecciones de las criaturas á la causa creadora, porque siendo la inteligencia una perfección real en el hombre, y siendo éste una cosa creada, con más razón ha de poseerla su principio primero, Dios; pero de las perfecciones que tienen las criaturas ninguna aventaja en pureza y dignidad á la realidad de entender ó conocer, pues el conocer siempre es bueno y en todo caso; luego la inteligencia se dará en Dios como la más importante de las perfecciones, dada su existencia y pureza de ser; puesto que no se concibe que un ser infi-

nito que crea seres con inteligencia, carezca de esta perfección que se considera, y es realmente, la más perficiente del hombre; tanto más, cuanto que Dios es todo realidad y perfección.

La inteligencia es, por tanto, un atributo de Dios, pero no la inteligencia tal y como la conocemos en el hombre, limitada y deficiente, sino infinita y viendo con omniesciencia en intuición cuanto es susceptible de ser conocido, es decir la realidad total, lo mismo la creada que la increada ó sea su propia existencia por el acto de su puro ser; y que esto es así, como además que tiene la ciencia divina, se prueba: 1.º, por su *actualidad suma*, puesto que si una cosa es cognoscible en cuanto tiene ser, la actualidad perfecta y suma del ser divino lleva consigo la cognoscibilidad perfectísima del mismo sin mezcla de potencialidad alguna; 2.º, por *su infinidad*, pues no sería infinito si realmente no estuviese dotado de una inteligencia infinita y perfecta, porque vale más conocer que no conocer; 3.º, por su *simplicidad* y espiritualidad, pues siendo la inteligencia inmaterial hasta el punto de que no se diría un absurdo si se dijera que la inmaterialidad es la raíz de la inteligencia, porque cuanto más se aleja un ser no sólo de la materia, sino de las condiciones y afecciones propias de la misma, como la pasividad, potencialidad, composición y limitación, tanto es más inteligente, y siendo Dios opuesto á la materia y á todas sus afecciones, como se prueba por su simplicidad, claro es que le ha de corresponder sin contradicción el grado sumo de inteligencia en armonía con su inmaterialidad absoluta; 4.º y último, porque dada su inmutabilidad, eternidad é *inmensidad*, no puede carecer de inteligencia sino admitiendo el absurdo, y no puede ser tampoco sino inteligencia infinita, puesto que un ser que tiene tales atributos no puede hallarse en potencia de conocimiento nuevo alguno, ni puede desconocer lo posible, ni futuro necesario, ni siquiera lo contingente y libre, pues de otro modo sufriría un cambio y mudanza en su esencia y dejaría de ser Dios. Siendo *eterno* é *inmenso* conoce y ve todas las cosas necesarias y las contingentes y libres de una manera directa y por el acto puro, intuitivo, intelectual, único y simplicísimo, no progresiva é imperfectamente, sino en acto eterno, en el acto de su divina esencia, que es puro y único y fuera del tiempo; de ahí su omniesciencia de todo lo posible y actual.

II. **Objeto de la ciencia divina.**—Siendo la fuente de conocimiento de la ciencia divina la inteligencia infinita en acto puro, sin que en ella se den estados potenciales, claro está que el objeto primario, adecuado y completo, no puede ser otro que la esencia misma de Dios, puesto que Él solo es el absolutamente infinito, y por tanto sólo la esencia divina puede responder á la inteligencia infinita; ahora bien: como toda realidad que no sea la suya por él ha sido creada, claro es que toda realidad creada es objeto segundo é inadecuado de la ciencia divina por serlo de la inteligencia infinita.

III. **División de la ciencia divina.**—La misma diferencia que hemos encontrado entre el objeto primario y secundario de la ciencia divina, es una base fundamental real para dividir esta ciencia en *necesaria* y *libre*, llamándose la primera necesaria porque el conocimiento de su objeto no depende de la voluntad libre de Dios, pues tratándose de la esencia divina y de los seres posibles contenidos en ella de una manera virtual y *eminente*, no puede menos de conocerlo, sopena de suponer que Dios no estaba en único acto presente á sí mismo. La ciencia libre se llama así porque es el conocimiento de los seres finitos como distintos de Dios y existentes con una existencia dependiente de la voluntad libre de Dios.

También se puede subdividir la ciencia *necesaria* divina en ciencia de *simple inteligencia*, que es aquella cuyo objeto son los seres posibles que no existieron ni existen ni existirán, puesto que estos seres se conciben con el entendimiento, pero no se miran en su propia actualidad, como acontece con los existentes; y en ciencia *propiamente divina*, que es la que tiene por objeto la pura realidad ó esencia física de Dios. La ciencia *libre* divina también se puede llamar ciencia de *visión* en cuanto se refiere á los seres llamados alguna vez á la existencia, puesto que todo lo que ha existido, existe y existirá, se considera como presente para la inteligencia divina.

Ahora bien: puede ocurrírsenos esta pregunta en este lugar del razonamiento, ¿estas ciencias existen positivamente en Dios?, y la respuesta afirmativa y categórica, ciertamente no se hace esperar, puesto que el que esas clases de ciencia deban atribuirse á Dios, se desprende de las pruebas consignadas para demostrar la existencia de la inteligencia suprema, infinita y eterna, pose-

yendo los objetos de estas ciencias de la manera siguiente: los seres *posibles* los conoce en su esencia y por su esencia, y como posible es todo lo que pueda tener razón de ser, ó aquello cuyo concepto no envuelve contradicción, la esencia divina contiene, (como infinita que es y como plenitud de ser), y aun representa todo lo que puede tener razón de ser. De ahí resulta, que Dios, conociendo adecuadamente su esencia infinita y comprendiéndola, conoce y ve en ella todos los seres posibles y los modos con que puede ser imitada la esencia y pueden ser realizadas las ideas arquetipas de la inteligencia divina.

Los seres finitos pasados, presentes y futuros, los conoce Dios ya en la objetiva verdad de los mismos que se ha realizado, realiza ó debe realizarse, ya en el decreto de su voluntad con el cual manda ó permite alguna vez que existan. Y que esto es así, no cabe duda, desde el momento en que se considera que Dios, al conocerse á sí mismo con conocimiento perfecto é intuitivo, conoce necesariamente todo su obrar y los efectos de su acción creadora, sin contar con que los seres finitos, de cualquier clase que sean, dependen y proceden de la esencia divina, como de su causa eficiente creadora.

La dificultad para algunos está en el conocimiento de los futuros *contingentes* y *libres*, llamados también *condicionados*, dificultad que bien mirada no es tal dificultad, pues Dios los conoce en el libre decreto de su voluntad, con el que *ab aeterno* determinó que se realizara libremente lo que ha de existir, lo que no puede menos de ser así si se considera, como dice Brin: 1.°, que la perfección y eminencia de la ciencia divina, requieren que Dios entienda y vea todas las cosas en su esencia y en sus decretos, puesto que es más perfecto ver por las causas últimas que por medio de los efectos; 2.°, que esta teoría es la que facilita la explicación del *concurso previo;* 3.°, que esta opinión tiene la autoridad de la razón que la admite por lo que hemos dicho.

IV. **¿Cómo se armoniza la presciencia divina con la determinación y libertad humana?**—De una parte hemos demostrado que la presciencia divina es un hecho, y de otra, que existe la libertad humana, ¿pero cómo compaginar la existencia ésta con aquélla siendo así que lo conocido y visto por Dios no puede menos de suceder? Como toda la dificultad consiste en ex-

plicar el enlace ó armonía entre estas dos verdades, la presciencia divina de una parte, y la libertad humana de otra, claro es que siendo verdad una y otra, y no pudiendo oponerse la verdad á la verdad, algo debe haber que lejos de separarlas, poniéndolas en oposición, las enlace y explique, y efectivamente así sucede.

Para explicar este enlace tendremos presente, ante todo, que la esencia de Dios, de sí perfectísima é infinita, conoce no sólo al ser, si que también todos los modos del ser, y por consiguiente, preconoce no sólo la acción de la voluntad como acción, si que también como libre; que la voluntad de Dios se extiende tanto cuanto su conocimiento, con el que se identifica, aunque se distinga por nuestra razón, y de ahí que sea universalísima y eficacísima, llegando á la acción de la voluntad humana como acción en sí y como libre, y pudiendo querer y hacer lo que hace y en el modo libre en que lo hace la voluntad humana, y por último, que no debe jamás confundirse el que una cosa sea *infalible* con el que sea *necesaria*, porque lo necesario exige determinación á una cosa y quita la indiferencia que es esencial á la libertad, al paso que la infalibilidad mira sólo á la certeza del hecho y abraza el *modo* de la causalidad del mismo hecho; á saber, la intrínseca indiferencia y elección de la misma voluntad, si se trata de un hecho producido por una causa libre; por consiguiente, lo infalible no es por necesidad futuro, al paso que lo que es necesariamente futuro es también infaliblemente futuro.

Teniendo en cuenta los principios sentados, fácil es obviar la dificultad, discurriendo que Dios desde la eternidad prevé y sabe que las acciones libres se realizarán, ya absoluta, ya condicionalmente, porque quiere y decreta desde la eternidad que se realicen, no como quiera, sino libremente, con la determinación voluntaria humana. La voluntad divina, como universalísima y eficacísima, se extiende á todos los modos de la acción de la voluntad, ó hace que se realice lo que quiere desde la eternidad, y que se realice en el mismo modo con que quiere que se realice, es decir, libremente. Así, pues, lejos de oponerse la presciencia y la voluntad de Dios á la libertad humana, son ellas mismas causa de esta libertad, y como nada resiste á la voluntad divina, se sigue que no sólo se han de realizar las cosas que Dios quiere se hagan, sino que se realizan *contingente* ó *necesariamente* tal y como las ha determinado. Lo que Dios sabe que ha

de existir, infaliblemente existirá; pero no será futuro *necesario* si así no se lo ha determinado, sino necesariamente libre, si como libre lo ha determinado, y como tal lo sabe. En una palabra, las cosas futuras, vistas por Dios en cuanto han de ser causadas por las causas libres segundas, se realizarán con *necesidad hipotética* ó de *consecuencia*, que hace posible la libertad humana, pero jamás con necesidad *antecedente* ó *absoluta* que niega toda libertad.

ARTICULO II

LA VOLUNTAD Y LIBERTAD DIVINAS

I. **La voluntad de Dios.**—En el hombre encontramos que es una perfección el obrar libremente; si, pues, encontramos que es tal perfección el obrar libremente, poniéndole en parangón con el obrar necesariamente, claro está que, siendo Dios el ser perfecto por excelencia, ha de tener voluntad.

II. **Demostración de la existencia de la voluntad en Dios.**—Dios tiene voluntad: 1.°, porque estando las criaturas racionales dotadas de voluntad, y siendo ésta una perfección real de las mismas, Dios, que es causa primera de todo cuanto es realidad y perfección en las criaturas, es el que ha producido la voluntad, y por consiguiente es una causa volitiva, pues de lo contrario, tendríamos un efecto sin causa ó una causa que producía una perfección que no tenía, y 2.°, por ser la voluntad una consecuencia de la inteligencia divina, pues no se puede concebir inteligencia sin voluntad, y siendo en Dios aquélla infinita y perfectísima, infinita y perfectísima debe ser también su voluntad.

III. **¿De qué modo existe la voluntad en Dios?**—Pero ¿de qué modo existe la voluntad en Dios? De la misma manera que la inteligencia divina, esto es, identificada con la esencia divina que es su principio, con la bondad misma que es su objeto, y con el acto de querer que es el resultado de su naturaleza simplicísima, absoluta é infinita. De modo, que se puede decir con evidencia que en Dios se identifican, y son una misma cosa el conocer, el querer y el ser, queriendo, conociendo y amando, en su virtud, con el sólo acto purísimo y simplicísimo de su existir.

IV. **Objeto de la voluntad divina.**—La voluntad, como atributo divino, tiene dos objetos, como la inteligencia divina, *primario* el uno, *secundario* el otro; constituye el primero la bondad misma de Dios, por lo cual se le ha llamado *adecuado* y *necesario*, *con necesidad absoluta*, ó lo que es lo mismo, suficiente por sí para mover necesariamente á la voluntad infinita, con la cual se identifica objetivamente. Constituyen el segundo los bienes finitos ó creados distintos de Dios, por lo que se llama también absolutamente libre é hipotéticamente necesario. En realidad, la bondad divina tiene razón de fin respecto de la voluntad divina, por lo cual Dios ama su bondad necesariamente; pero los seres creados son como medios libres, no para conseguir, sino para manifestar y comunicar esta bondad; así es, que si *existen*, Dios los quiere y ama por su bondad como fin: y como este fin ó bondad de Dios se salva perfectamente con y sin la existencia de los seres creados, resulta que la volición de estos seres es por un lado completamente libre, y por otro hipotéticamente necesaria.

V. **La voluntad de Dios excluye las afecciones sensibles y toda clase de imperfecciones,** puesto que estando iluminada de continuo por la inteligencia infinita, mejor, identificada con la inteligencia absoluta, que es inteligencia pura é inmaterial absolutamente, y siendo además purísimo y perfectísimo todo acto divino, debe por fuerza excluir también: 1.°, los movimientos afectivos del apetito sensible y animal, ya porque estas pasiones ó afecciones van acompañadas de atracciones materiales y dependen de órganos materiales, ya porque se refieren al conocimiento sensible como á su objeto, y 2.°, todos aquellos actos que envuelven alguna imperfección, sea por parte del objeto, como la ira, el temor, la tristeza, etc., que tienen por objeto el mal ó su remoción, sea por parte del modo de referirse á él, como la esperanza, el deseo, etc., que hacen relación al bien como ausente.

Resumiendo: Dios se ama á sí mismo, como bien absoluto de una manera necesaria, y á las criaturas las ama por lo que tienen de buenas, pero libremente ó sólo con necesidad hipotética, sin que desaparezca esta su libertad, porque no pueda pecar ó hacer el mal; porque el poder pecar no es de esencia de la libertad, sino deficencia, y la voluntad de Dios como infinita no es ni puede ser deficiente.

VI. **La libertad es un atributo de Dios.**—La libertad, como la voluntad, se dan en Dios, porque de otro modo Dios distaría mucho de ser perfectísimo, pues siendo una prerrogativa muy sublime el obrar libremente ó sea poniendo los fines, no se concibe que Dios, que es pura perfección en todos los sentidos que se le considere, estuviese excluído de ella, tanto más, cuanto que en este caso tendríamos un efecto sin causa, puesto que siendo las criaturas libres causadas por un ser necesario como es Dios, éste carecía de esa libertad. Ahora bien: puestas en parangón la libertad humana y la de Dios, resulta: 1.°, que ésta es *indefectible* como atributo del ser necesario, infinito é identificado con la bondad suma, mientras que la humana es *defectible* necesariamente en su ser y operaciones á causa de su origen de la pura posibilidad; 2.°, que la libertad divina no incluye como la humana la indiferencia de potencialidad ó pasividad y suspensión para poner un acto, y sí únicamente incluye la indiferencia para terminarse de diferentes maneras ó sea la indiferencia activa, y 3.°, que la libertad divina no envuelve la elección entre el bien y el mal, como acontece con la libertad humana, pues eso sería más bien deficiencia que perfección real.

ARTICULO III

LA ACCIÓN CREADORA Y CONSERVADORA DIVINA

I. **¿La acción creadora es propia de Dios?**—Siendo la acción creadora de tal naturaleza que produce todo el efecto sin que de él exista nada en la actualidad y sí únicamente su posibilidad, claro está que, como dijimos en la Cosmología, no puede ser propia de otro ser que del ser que es por determinación de su naturaleza, del ser necesario, de Dios; porque sólo Él es infinito, y sólo siendo puro ser puede dar la existencia á lo que no la tiene de ningún modo fuera de su misma mente. Además, la acción creadora es exclusivamente de Dios, porque es la más perfecta y fundamental de cuantas pueden tener lugar en los seres ó existencias, y sabido es que el modo de obrar sigue al modo de ser, puesto que la operación, saliendo de la naturaleza, se asemeja al principio de donde nace: Dios goza de una exis-

tencia absoluta *a se* independiente de todo otro ser; su operación, pues, debe ser tal que no dependa ni enlace con ninguna cosa. Y bien, como las acciones de los seres creados exigen materia preexistente ó presuponen ya la creación de las cosas, al paso que la creación no presupone ninguna acción, de ahí que debemos atribuir á Dios el poder de crear ó de producir las cosas, de las cuales no existía más que su mera posibilidad, ó sea su mera no repugnancia á la existencia, á menos que le quitemos la acción más conveniente á su naturaleza, y dejaría Dios de ser infinito y el más noble y el más perfecto de los seres.

Considerada la creación por parte de su principio, que es Dios, se identifica realmente con la potencia divina en acto, y consiguientemente con la esencia divina, á la cual la creación sólo añade una relación de razón, porque la esencia divina excluye todo accidente y, por lo tanto, toda relación real á las criaturas. Considerada la creación por parte de la criatura ó efecto, entonces si da dicha acción lugar á una relación real, que consiste en la dependencia efectiva y real que el efecto, por razón de ser nuevo totalmente, tiene de Dios como principio de todo su ser. Como del efecto producido por creación no había nada en la realidad actual, resulta, por último, que la creación pasiva ó por parte del término, no es *mutación* en rigor filosófico, ni es por su naturaleza una acción sucesiva. No es lo primero, porque la mutación se refiere á algún sujeto que pasa de un estado á otro, y aquí no hay algo preexistente como no sea la pura posibilidad, pero ésta no tiene existencia en sí. No es lo segundo tampoco, porque la creación no se realiza en el tiempo, por mínimo que se suponga éste, sino en un instante indivisible, mejor, en el acto puro eterno divino.

II. **Conservación de los seres por Dios; su concepto.**— Los seres del mundo, ó mejor, eso que llamamos mundo ó universo, existe por virtud de la acción creadora de Dios, como se demostró en la Cosmología y se acaba de decir hablando de la acción creadora como atributo divino. Y como esos seres que constituyen el mundo son contingentes, en cuanto han recibido la existencia, y no dejan de serlo en todos los instantes de su existencia limitada, también es notorio, como no podía menos, para todo el que admite la creación del mundo, que todos esos seres necesitan en todos y cada uno de los momentos de su exis-

tencia de la propia acción de Dios que necesitaron para recibir el ser que tienen.

De esto resulta: 1.°, que la conservación es la permanencia de una cosa en su ser, ó lo que es lo mismo, la acción con que Dios da continuidad á la existencia de las cosas creadas, y 2.°, que la conservación de los seres, existe y depende de Dios.

Esto último se prueba, porque si las criaturas por el hecho de haber sido creadas ó haber comenzado á ser, no tienen razón suficiente para seguir existiendo, sino que siguen siendo contingentes en todos los instantes y modos de su existencia, claro está que, ó el que les ha dado el ser les conserva en él por su acción, ó son conservados en la existencia por su propia virtud; pero esto segundo no puede ser, en razón á que no vienen á la existencia por su propia virtud, mucho menos podrán conservarse en su propia existencia por virtud propia en todos y cada uno de sus distintos estados contingentes, por los cuales va pasando y haciendo su tiempo, por consiguiente, ó suponer un efecto sin causa (lo que es un absurdo), ó admitir la conservación de los seres por la acción propia divina que es lo que se ha llamado *creación continuada.*

III. **Cómo se explica la conservación divina.**—De dos modos se explica esta conservación de los seres creados por Dios: es el uno, diciendo que Dios conserva el ser de las cosas *indirectamente*, en cuanto no pone determinación voluntaria para destruirlos; es el otro, diciendo que Dios conserva el ser de las cosas por un acto *positivo*; esto es, directamente, bastando que Dios deje de poner el decreto volitivo de su existencia para que dejen de existir.

De estos dos modos creemos que el último es el más acertado; porque en la conservación de las cosas del mundo debe concurrir alguna de las condiciones siguientes, á saber: 1.°, que Dios no piense que se verifique ni quiere que se verifique; 2.°, que quiere que no se verifique, y 3.°, que lo quiere positiva y realmente; pero como lo primero es contrario á la ciencia de Dios y á su actualidad pura y absoluta, que excluyen toda ignorancia y toda suspensión de la voluntad, y como lo segundo repugna á la bondad y omnipotencia divina, ya porque resultaría aniquilada toda criatura, ya porque, permaneciendo los seres,

supondríase que no tendría poder suficiente para destruir lo que realizó libremente de la nada de las cosas, resulta que debe admitirse el último extremo, á saber, que si una substancia conserva su ser, es porque Dios quiere real y positivamente que exista y permanezca con la existencia.

Los seres creados dependen de Dios en cuanto al ser y á su conservación, porque Dios, al comunicarles el ser, no les comunica al propio tiempo lo que constituye el principio activo de esta perfección, lo que se pone de manifiesto con los siguientes ejemplos experimentales: Los cuerpos opacos se hacen lucidos ó iluminados por la acción é influencia del sol, pero no pueden conservar esta iluminación desde el momento en que cese la influencia de aquél porque no contienen el principio activo de la luz. Al contrario, el animal que ha recibido del padre, no sólo el ser, si que también el principio de esta perfección, que es la naturaleza animal, razón suficiente del ser animal, depende de éste en cuanto al ser, pero jamás en cuanto á su conservación. Pero Dios, ser *a se*, causa primera y absoluta, al comunicar el ser á la criatura finita por medio de la creación, no le comunica su esencia ó naturaleza, principio activo de la perfección de ser comunicada á la cosa finita, ó sea su *aseidad* ó *independencia*, porque Dios es ser infinito y necesario y los seres creados son finitos y contingentes.

La dificultad que á esta doctrina presentó Gassendi, no es más que una objeción especiosa; en efecto: decir que la acción conservadora no es la misma creadora y que no hace falta para que el ser permanezca en la existencia, puesto que vemos que si un escultor hace una estatua ésta no necesita de la acción del escultor para seguir existiendo, no es decir nada en substancia, pues en este ejemplo no existe paridad con el efecto de la acción creadora, porque la acción del escultor no ha hecho otra cosa que modificar una materia preexistente, á la cual, ni el escultor ni nada contingente puede darle lo que tiene de puro ser, luego ésta no es una dificultad contra la doctrina de la conservación divina.

ARTICULO IV

LA PROVIDENCIA DIVINA

I. **Concepto de la providencia divina.**—Dios influye en el ser de las criaturas, creándolas por medio de la acción infinita de la creación, en sus operaciones, conservándolas, en sus fines, por el concurso divino, ordenándolas hacia él por medio de la *providencia*, atributo divino del que nos tenemos que ocupar aquí, si no queremos dejar incompleto el estudio de los atributos de la divina esencia.

La palabra providencia, en su sentido general, significa ordenación de las cosas á su fin; por consiguiente, si Dios es un ser creador de todo cuanto es, pero creador con sabiduría infinita, indudablemente que Dios habrá ordenado los efectos de su obra á sus fines respectivos, por lo tanto, de Dios se puede decir la providencia, porque es providente; ahora bien: la providencia divina no puede ser otra, según lo que se entiende por tal en general, que *el acto inteligente y libre con que Dios ordena y dirige cada cosa á su fin particular y á todas ellas al fin general de la creación*. Así, pues, la acción providencial de Dios es *compleja* porque incluye la acción del entendimiento, que ordena los fines de las cosas, y la voluntad, que acepta este orden y decreta su ejecución.

Esta providencia, considerada en sí misma, es eterna, como lo es la inteligencia y voluntad con las cuales se identifica; pero considerada por parte de su ejecución puede decirse temporal ó existente en el tiempo, como lo son las cosas sobre las cuales Dios ejerce su providencia. De este modo considerada la providencia, esto es, como ejecución del orden providencial, se llama *gobierno* del mundo.

II. **¿Cómo se explica el orden providencial?**—La providencia divina es un atributo imprescindible de la naturaleza misma de Dios, considerado como causa del mundo y consecuencia ineludible de los demás divinos atributos; no faltan, sin embargo, filósofos que, como los estoicos y aun Aristóteles, crean que es un efecto necesario y fatal de la naturaleza misma de las

cosas é independiente de toda intervención divina, ni tampoco quienes como Spinoza y Hegel, que concediendo á Dios el atributo de la providencia, la suponen, sin embargo, inerte y sin eficacia alguna en ese orden universal de las cosas; así es, que viene á ser para ellos como las leyes fatales, conforme á las que se desenvuelve lo absoluto bajo la forma de seres, ó que va destilando de sí los fenómenos y hechos del universo.

III. **Demostración de la existencia de la providencia divina.**—Que la providencia divina es un hecho, y hecho á la manera que nosotros hemos explicado, se prueba: 1.°, por ser Dios *causa suprema* del mundo, pues siendo, como es Dios, creador de todas y cada una de las cosas del mundo, y estando dotado de inteligencia y libertad, ha debido proponerse algún fin al crear el universo, porque el obrar con algún fin es propio de todo agente inteligente y libre. Mas no podría realizar este fin sino á condición de ser ordenador del universo creado por su Omnipotencia, toda vez que lo que constituye la bondad y perfección de las cosas es el orden que resplandece en ellas. El orden presupone designio providencial, puesto que quien dice *orden*, dice ordenamiento, subordinación de las cosas á un fin; y como propiamente el acto determinante de este ordenado movimiento de las cosas es lo que constituye la providencia, de ahí que admitido, como hemos admitido, que Dios es la causa del mundo, es fuerza concluir que la providencia divina se extiende y aplica á todos y cada uno de los seres del mundo.

2.° Por ser una consecuencia de la omnipotencia, bondad y omniesciencia divina; pues en verdad, si Dios no gobierna el mundo, por él creado, es porque ó no puede ó no quiere, ó finalmente, porque no sabe. Pero decir lo primero, es suponer que quien pudo crearlo y darle un fin no tiene poder bastante para que este mundo cumpla tal designio, lo cual es un absurdo, dada su infinitud de poder, pues en realidad se necesita más poder para crear de la mera posibilidad, que sostener en la realidad actual. Suponer lo segundo es igualmente absurdo, porque es inconciliable con la bondad absoluta divina suponer que no quiere hacerlo, tanto más, cuanto que si quiso crear el mundo, como lo creó, y darle un fin, no puede menos de querer los medios buenos y adecuados consiguientes á ese fin, y esos son los que constituyen la divina providencia. Por último, suponer lo tercero ó sea

que Dios no sabe ejercer esta providencia, es todavía más repugnante y absurdo, pues destruiríamos su infinita subiduría y su misma existencia. Así, pues, ni Dios puede dejar de ser próvido, ni por falta de poder, ni por falta de voluntad, ni por falta de inteligencia; resulta que no tenemos más remedio que ó negar á Dios como hace el ateo, falsificarle como hace el panteísta, ó desnaturalizarle como el deísta, ó hacer como hacemos nosotros, admitir su providencia extendida á todos y cada uno de los seres del mundo.

3.° Por el testimonio de la experiencia también se prueba la existencia de la divina providencia, pues ella nos presenta la providencia de Dios en las leyes generales y constantes que rigen los cuerpos inorgánicos, y mantienen las relaciones de los astros entre sí y con relación al mundo terrestre; nos da los indicios de la acción inteligente y previsora de Dios en la organización y fenómenos varios de la vida vegetal, en los órganos destinados al ejercicio de los sentidos de los seres animados, en los movimientos, funciones é instintos admirables de los mismos, en las propensiones, aptitudes y facultades tan propias y adecuadas al hombre para que pueda conocer y realizar los diversos fines de la vida humana en el orden social, económico, moral y religioso. Ese espectáculo de la naturaleza, nos ofrece un cúmulo de cosas esencialmente diversas entre sí, pero no obstante, regidas todas por leyes constantes y conspirando todas con sus respectivos y especiales fines, al cumplimiento de un fin único, supremo y universal. Y naturalmente, como esta variedad ordenada no puede ser efecto de la *casualidad*, ni tampoco de la *necesidad absoluta*, porque las leyes que vemos rigen al mundo tienen los mismos caracteres de contingencia, como los tiene el universo mismo que rigen; no queda, pues otro medio que reconocer en el mundo el efecto de una razón ordenadora que le rige y gobierna, unificándole y enderezándole armónicamente al supremo término común.

Si á esto se agrega que ese orden que tanto admira en el mundo es el resultado de cosas, no ya distintas, si que también de cosas opuestas, muchas de las cuales, como no son inteligentes, no se pueden proponer tal armonía, se comprenderá cuán grande es la necesidad de que la causa del tal orden y conspiración á un fin sea Dios mismo que providente las ordena al cumplimiento común.

El consentimiento del género humano también concurre á probar la providencia divina, pues nada hay tan universal y perpetuo en el linaje humano como el pensamiento de la providencia divina, para probar lo cual, nos basta con ver que ha sido un hecho constante é invariable en todas las religiones el impetrar por los diferentes medios de su culto el auxilio divino.

Pero ¿cómo, dicen muchos eruditos á la moda, no poco pseudofilósofos y bastantes ignorantes, explicar y compaginar la divina providencia con las injusticias del mundo? La providencia de Dios, por la cual quiere y procura el bien del hombre, no es incompatible con la existencia del mal moral, porque la providencia se ejerce en armonía con la naturaleza de los seres que de ella son objeto y siendo el hombre libre, por su libertad puede desoir los llamamientos divinos, rechazar sus auxilios, producir el mal como lo produce, no porque Dios le haya negado los medios para evitarlo, ni porque la libertad con que le dotó sea por su naturaleza mala, sino por el mal uso que de ella hace contra la voluntad y designios de Dios. Y no se añada que si todas las cosas estuviesen dirigidas por la providencia, no acontecería en el mundo, como acontece, nada fortuito y casual, pues si algún acontecimiento casual existe, será para las inteligencias finitas, que, circunscritas á sus estrechos límites, no conocen el vínculo que liga al fenómeno ó al acontecimiento con su verdadera causa, pero no para Dios, inteligencia infinita y causa creadora infinita.

IV. **Influjo de Dios sobre los seres creados.**—Es consecuencia necesaria de la divina providencia, que Dios ejerce verdadero influjo sobre todas las criaturas, tanto más, cuanto que todas dependen de Él en cuanto á su esencia y subsistencia. ¿Y cómo no ha de ser real este influjo, si en la sabia disposición con que ha ordenado Dios al reino mineral para el vegetal, al vegetal para el animal, al animal para el hombre, está la posibilidad de la vida física, y en la ordenación del hombre para el mismo Dios, está la posibilidad y fundamento de la vida moral? Ahora bien: como todo esto depende de Dios, es evidente que constante y continuamente ejerce Dios influjo mediante su concurso sobre el mundo.

El concurso de Dios en el obrar de las criaturas ó sea sobre las causas segundas, por consiguiente, es un hecho, tanto más,

cuanto que no podemos menos de reconocer que todas las cosas, mientras obran, se aumentan y perfeccionan en cierto modo con el ejercicio mismo de su actividad, porque es indudable que es más perfecto obrar actualmente, que no obrar ó mantenerse en el estado de mera potencia. Pero como ninguna cosa, sin el apoyo de otra causa externa y superior, puede dar aquello que no tiene en acto y sólo sí en potencia, toda vez que el acto procede de la actividad en acto, resulta que las causas eficientes creadas al obrar reciben su ayuda de otra causa superior que no puede ser otra que la de Dios, puesto que Dios es el único ser que se halla fuera del conjunto de las cosas creadas y abraza de un modo *eminente* y en acto puro, toda perfección y realidad de las criaturas, y por consiguiente, es la única primera causa.

Dios influye sobre las causas segundas moviéndolas y aplicándolas á la operación actual, ó sea, influye de una manera *inmediata, previa, real, especial* y *eficaz* intrínsecamente; esto es, la acción de Dios acompaña á la acción de la criatura obrando simultáneamente con ella sobre el efecto, de manera que éste sea término directo é inmediato de la acción de Dios, como causa primera y de la acción de la criatura, como causa segunda.

Se requiere que este concurso sea real, porque así como ningún agente meramente posible puede recibir la existencia por sí mismo y sí sólo por el influjo de la causa primera, así también ningún agente puede pasar de la mera potencia al acto sin el influjo real y activo del primer agente, y como el influjo que nos mueve y aplica á obrar es precisamente la premoción física, de ahí se sigue que es necesaria la misma para las acciones naturales de los agentes creados.

Todo lo cual se comprende de una manera concluyente, teniendo en cuenta que de la misma manera que Dios contiene la razón de todo ser creado por ser el primer ser, y la razón de toda actividad por ser acto puro, es también la razón suficiente de toda causa eficiente segunda, por ser la primera causa eficiente.

SECCIÓN SEGUNDA

EL PANTEISMO

CAPITULO I

Nociones generales sobre el panteísmo

I. **Etimología de la palabra panteísmo.**—La palabra *panteísmo* proviene de la palabra griega *panteo* que se compone de *pan* (πᾶν), adjetivo, que significa *todo*, y de *theos* (θεός), sustantivo, que literalmente significa *dios;* de modo, pues, que toda la palabra expresa el juicio *todo es Dios* ó *Dios es todo*. Efectivamente, entre los gentiles griegos, *Panteo* era cierta divinidad á la cual aplicaban los atributos de muchas otras divinidades.

El filósofo inglés John Toland, según refiere Mr. Littré, empleó por primera vez esta palabra en el año 1700, para denominar el sistema filosófico que unifica las substancias, no admitiendo más que la de Dios; de aquí sin duda el origen de la terminación en *ismo* que lleva la palabra panteísmo.

II. **¿Qué se entiende por panteísmo?**—En consonancia, pues, con la etimología y con el parecer general de los filósofos, panteísmo es aquel sistema filosófico que sostiene que todos los seres del mundo constituyen en realidad un solo ser substancial, respecto del cual los seres particulares no son más que manifestaciones evolutivas ó fases varias, con las cuales se desenvuelve y expresa.

III. **Origen del panteísmo.**—Al investigar cuál sea el ori-

gen del panteísmo, debemos distinguir entre el origen filosófico y el histórico. El origen filosófico encuéntrase, á no dudar, en las causas siguientes: 1.ª, en la ignorancia de cómo fué producido el mundo, pues la razón necesita hacer un esfuerzo para llegar á conocer el cómo de la acción creadora; y esto es tan cierto, que antes de predicarse el cristianismo no se ve admitida y comprendida por ningún filósofo en su verdadero alcance; 2.ª, en la imposibilidad de explicar la existencia del mundo por el *atomismo* y el *dualismo* de la materia eterna y la inteligencia suprema, y claro es que no cabiendo explicar el mundo por ninguno de estos sistemas, la inteligencia, que busca siempre un punto donde apoyarse, no le quedó más remedio que acogerse á la emanación y evolución de la substancia divina.

El origen histórico del panteísmo, es antiquísimo; en efecto, recorriendo la Historia de la Filosofía, lo encontramos ya formado en los primeros albores del pensamiento reflejo; y así, el sistema brahmánico primitivo, es ya panteísta; el sistema chino de Lao-seu, es también panteísta, y el mismo de Zoroastro, en la Persia, es un sistema panteísta.

IV. **Caracteres generales del panteísmo.** — Sea cualquiera la forma que adopte el panteísmo, presenta siempre los dos caracteres esenciales siguientes: 1.º, unidad substancial de todos los seres, y 2.º, exclusión ó negación de toda creación; de suerte, que toda doctrina que reuna estos dos caracteres, y sobre todo el primero, pues el segundo es una consecuencia del primero, puede afirmarse, sin temor á equivocarse, que es panteísta.

V. **Direcciones que se pueden distinguir dentro del panteísmo.**—Aun cuando toda doctrina panteísta reuna en su fondo los dos caracteres generales indicados en el párrafo anterior, sin embargo, podemos distinguir en el sistema diferentes formas relacionadas con el modo de explicar el origen del mundo y su distinción de Dios; y como vemos que unos suponen que el mundo es una parte de Dios y que ha salido de Él por *emanación*, que otros creen que es una *evolución* de Dios y que ha aparecido por modificaciones inmanentes *reales*, y que, por último, no faltan tampoco filósofos que sostengan que el mundo no es más que una variedad *aparente* de la divina substancia, de ahí que digamos que las principales formas del panteísmo son la *emanatista, realista* é *idealista*.

La forma emanatista nos dice que el mundo todo procede ó sale de Dios por medio de una emanación substancial y real, y que vuelve á entrar en él por medio de una remanación, aun cuando ciertamente no todos admiten este regreso. La forma realista dice que la substancia divina, mediante un desarrollo interno é inmanente, produce en sí misma y se determina en espíritu y materia como modificaciones reales, pero fenoménicas, del pensamiento divino y de la extensión infinita, que son los atributos inmanentes de la esencia infinita, de la cual, por consecuencia, el espíritu y los cuerpos no se distinguen como una substancia de otra substancia, sino como un modo de la substancia. La forma idealista sólo admite un ser real, del que todos los demás no son otra cosa que fenómenos, apariencias é ilusiones, considerados en sí mismos; de suerte, que para este panteísmo el ser es uno, y éste uno es *único*, no ya en su género, no ya en su especie, sino que en absoluto sólo es el *Uno-Todo*, como le llamaba Parménides.

CAPITULO II

Desarrollo del panteísmo emanatista

I. **Mantenedores del panteísmo emanatista.**—El panteísmo emanatista, llamado también transeunte, arranca desde la India donde fué profesado, no sólo como sistema filosófico, si que también como religioso; después se extendió por la Persia, la Grecia, donde lo profesaron gnósticos y estoicos, y por Alejandría con los neoplatónicos, y últimamente, en el presente siglo lo encontramos sostenido en Francia por Víctor Cousin.

II. **El panteísmo emanatista en la India.**—Según se lee en los libros *sagrados* indios: «En el principio todo era abismo y tinieblas, la muerte no existía». Sólo existía *Brahm*, ó el ser absoluto, que en las profundidades de su ser encierra la inteligencia *(Brahma)*, y la materia *(Mâyâ)*, las cuales desearon y de este deseo apareció el mundo (1); de suerte, que Brahmâ es el

(1) Rig. Veda himno 15. Véase Fouillée, Estraits des grands phil., pág. 4.

mismo *Brahm* en cuanto inteligencia, y por consiguiente espíritu, y Mâyâ el mismo Brahm en cuanto materia ó fondo substancial de las cosas; así, pues, Brahmâ y Mâyâ, manifestaciones primeras y reales del Dios absoluto brahmánico, son las que constituyen al mundo con todos sus seres, por tanto la substancia y realidad de este mundo son idénticas con la substancia de Brahm ó ser Único que existía antes de la producción del mundo, luego el brahmanismo bajo este punto de vista es panteísta emanatista.

Por lo que hace á las escuelas filosóficas índicas, tenemos que la *Vedanta* sostiene que «nada existe más que Dios solo» y la *Nyaya* dice que el alma humana es idéntica en el fondo y en realidad con el alma divina y universal, principio cósmico de todas las cosas; por consiguiente, pueden colocarse entre los mantenedores del panteísmo emanatista.

III. **El panteísmo emanatista en Persia.**—Para la filosofía persa todos los seres que constituyen el mundo emanaron del primer principio ó tiempo infinito, ora por medio de *Ormuz*, que es el principio de la luz y de las cosas buenas, ora por medio de *Arihman*, que es el principio de las tinieblas y del mal; de modo, pues, que en Persia se manifiesta el panteísmo emanatista tomando el carácter especial de ser dualista.

IV. **El panteísmo emanatista en Grecia.**—En Grecia fué profesado el panteísmo emanatista por los gnósticos y estoicos. Los gnósticos explicaban el mundo por medio de emanaciones y remanaciones sucesivas y graduales de la substancia divina. Los estoicos, por su lado, sostenían que Dios es el principio activo del mundo de tal modo que le anima, vivifica y mueve, siendo el mundo parte integral y substancial de Dios, al cual penetra por todas partes por ser su alma universal: al mismo tiempo que el mundo sensible, con todos sus seres y con todo cuanto es, sale continuamente de Dios, del cual es inseparable y del cual emanan todas las diferentes mutaciones que el mundo realiza de una manera fatal y necesaria. La substancia divina para estos filósofos es un éter ó fuego sutilísimo dotado de actividad innata y necesaria, por medio de la cual, vivificando la materia caótica, forma el mundo, el cual perecerá volviendo á la materia caótica de donde salió por medio de un movimiento de involución.

V. **El panteísmo emanatista en Alejandría.**—El panteís-

mo emanatista fué sostenido por los neoplatónicos de Alejandría, que si bien pueden llamarse panteístas idealistas bajo cierto aspecto, son realmente emanatistas cuando como su representante principal Plotino afirman, que todas las cosas emanan de la unidad primitiva y absoluta, cuyas emanaciones primeras son la *inteligencia* y el *alma*, que en unión con la *unidad* primitiva forman la *trinidad* de la escuela alejandrina.

VI. **Doctrina de Víctor Cousin sobre este punto.**—Por más que fijándonos en la definición que da Cousin de la substancia, podíamos colocarle entre los panteístas realistas, merece, sin embargo, que le coloquemos aquí también por el modo que tiene de explicar la creación. En efecto, para este filósofo Dios produce el mundo, pero no lo crea sacándolo de la nada, sino de sí mismo, á la manera que nosotros creamos nuestros actos sacándolos de nuestro ser como de su materia; por otra parte, la creación, tal como la entiende Cousin, no es libremente realizada por Dios sino de un modo necesario.

CAPITULO III

Desarrollo del panteísmo realista

I. **Mantenedores del panteísmo realista.**—El panteísmo inmanente trascendental en su dirección realista que, como hemos dicho en el cap. I de esta sección, explica la producción del mundo por un desenvolvimiento interno y fatal de la substancia absoluta, ha sido expuesto y sostenido por varios filósofos, mereciendo citarse en primer término el judío amsterdamés Baruch Spinoza, Víctor Cousin y Carlos Kristian Federico Krause.

II. **Doctrina de Spinoza.**—Fundándose en la definición que da Descartes de la substancia, Spinoza, por lógica consecuencia, cayó en el panteísmo, tanto más, cuanto que admitía que no puede ser distinto mas que aquello que es diferente y adverso, y que la infinidad absoluta es un conjunto de cosas, así como que la palabra *contener* debe tomarse en un sentido puramente material. En efecto; la doctrina de este filósofo la podemos resumir así: Sólo existe una substancia, cuyos caracteres son: el ser ab-

soluta, infinita y eterna; esta substancia única tiene dos atributos: el *pensamiento* y la *extensión*. Todo cuanto la experiencia externa é interna nos hacen percibir, todo, no es otra cosa que *fenómenos, modificaciones* ó *modos* de la substancia única, puesto que fuera de Dios nada puede existir, ni siquiera concebirse, no solamente á causa de su infinidad, si que también porque repugna que una substancia sea producida por otra substancia. El mundo y Dios forman *una sola é idéntica substancia;* las almas ó espíritus, con sus intelecciones, voliciones y sentimientos, no son otra cosa que modificaciones del pensamiento divino, en tanto que los cuerpos son modos de la substancia divina, en razón á que poseen el atributo de la extensión que propiamente es uno de los dos que corresponden á la substancia divina.

III. **Doctrina realista de Cousin.**—Cousin, según vimos en la Metafísica general, partió de la definición cartesiana sobre la substancia, incurriendo, como consecuencia, en el error de que no hay ni puede haber más que una sola substancia, la substancia divina, infinita y absoluta, que es Dios, y de aquí en el de que las substancias finitas no son más que *fenómenos* y entidades reales, pero fenomenales de la substancia única, y por tanto, que Dios es el ser absoluto y único, que es la substancia universal que contiene al *yo* y al *no yo,* al espíritu y al cuerpo, al hombre y al mundo, siendo al propio tiempo uno y múltiple, infinito y finito, temporal y eterno; uno, infinito y eterno en cuanto á la substancia múltiple; finito y temporal en cuanto á los fenómenos. Vemos, pues, que si Cousin, por su doctrina acerca de la creación, merece ser colocado entre los panteístas emanatistas, por la doctrina que acabamos de exponer acerca de la substancia, bien merece que le hayamos colocado también entre los representantes del panteísmo realista.

IV. **Doctrina de Krause.**—La doctrina de Carlos Federico Krause, que ha contado en nuestra patria con no pocos adeptos, sin que aún se hayan borrado del todo en ella las ideas de este filósofo alemán, á cuyo sistema se han dado las denominaciones de *panenteísta, armónico* y *sintético,* participa del ontologismo de Schelling y del psicologismo de Fichte, como tuvimos ocasión de ver cuando hablábamos del origen del conocimiento humano, por lo cual ahora sólo nos ocuparemos de cómo explica la producción del mundo.

He aquí la teoría krausista: Cada espíritu individual ó cada *yo* pensante, sensitivo, volitivo, etc., no es otra cosa que una determinación, una limitación del *yo* indefinido ó Espíritu Universal; cada cuerpo individual es una determinación de la *Naturaleza*, así como cada hombre ó ser individual, dotado de cuerpo y alma, está á su vez contenido en la totalidad llamada *Humanidad;* todos estos seres individuales, sean espíritus, cuerpos ú hombres, son á su vez manifestaciones ó evoluciones de una razón subsistente, donde se hallan contenidas todas las cosas de su orden respectivo, siendo centros propios, unitarios, pero interiores y á modo de focos particulares que reflejan la misma luz, que vienen de la misma substancia; en una palabra, son la esencia fundamental del Espíritu Universal, de la Naturaleza y Humanidad, los cuales, á pesar de constituir verdaderos seres substanciales, existentes en sí y por sí, conteniendo á todos los individuos de su orden, y de ser anteriores y superiores á los diferentes estados y mudanzas temporales que experimentan y se desarrollan sucesivamente, permaneciendo aquéllos eternos, perpetuos é idénticos, y por consiguiente, inmutables; en cuanto al fondo de sus seres respectivos no llegan al Ser Supremo, porque la infinidad del Espíritu Universal encierra los seres finitos del sólo orden espiritual, como la de la Naturaleza y Humanidad contiene á su vez los del orden material y humano; así, pues, precisa buscar otro infinito que contenga, funde y dé de sí el Espíritu, la Naturaleza y Humanidad, es decir, una *Esencia* fundamental, que no es otra que la que se halla en el *Ser Supremo*.

De suerte, pues, que en esta doctrina se viene á terminar por no admitir más esencia que una, en la cual se hallan contenidos y como embebidos todos los seres por el orden que hemos indicado; puesto que los seres individuales físicos, según sean espirituales, materiales ó una cosa y otra, están en comunidad de esencia con el *Espíritu* universal, la *Naturaleza* y la *Humanidad* respectivamente, cuyos tres seres tienen á su vez, no obstante afirmarse que son distintos, comunidad de esencia con el Ser Supremo absoluto, que *incluye en sí* la unidad y la identidad de la Naturaleza, Espíritu y Humanidad.

CAPITULO IV

Desarrollo del panteísmo idealista

I. **Doctrinas panteístas idealistas.**—El panteísmo idealista ó inmanente trascendental ideal, presenta tres fases en su desarrollo histórico: la subjetiva, la objetiva y la subjetiva objetiva, siendo los representantes respectivos Fichte, Schelling y Hegel; el panteísmo idealista también fué profesado en la China, India y en la escuela neoplatónica alejandrina, así como por otros varios de que no podemos ocuparnos dada la brevedad de estos apuntes.

II. **El panteísmo idealista antes de Fichte.**—Según el sistema de Lao-tseu, *Tao* es el principio, el fondo y la esencia de todas las cosas: este *Tao*, á quien llama también *razón primera*, es juntamente *ser* y *no ser*, porque es por una parte el ser latente y potencial, y por otra el ser actual explícito y manifestado, ideal y fenoménico, indistinto y distinto. En una palabra; la substancia única, el Todo.

La escuela filosófica de *Yoga*, en la India, profesa una especie de panteísmo idealista, subjetivo-objetivo, semejante al que después sostuvo Hegel, pues vemos que para el yoguí, Dios es el ser único y absoluto que constituye la substancia de todas las cosas, sin ser ninguna de ellas, ni poseer atributo alguno determinado. No es ni materia ni espíritu, no es vida ni inanimado, no es pensamiento ni inconsciente. El ser puro, la substancia ó esencia sin ningún atributo.

Los neoplatónicos, si bien como ya vimos en su lugar, bajo cierto respecto pueden llamarse panteístas emanatistas, generalmente se presentan también como verdaderos representantes del panteísmo idealista. En efecto; Plotino mismo enseñaba que el *Uno Dios*, es de tal manera uno, que excluye toda realidad distinta y determinada, afirmando que todas las cosas se identifican perfectamente con la identidad absoluta, hasta el punto de que negaba toda realidad dual, diciendo que esta identidad absoluta no es substancia ni accidente, cualidad ni cantidad, siendo únicamente

la virtualidad pura y la esencia de todo lo que existe. Es decir, ilusión completa.

III. **Doctrina de Fichte.**—Ateniéndonos á la producción del mundo, tenemos que Fichte, verdadero sistematizador del panteísmo subjetivo idealista, sostiene que todo cuanto hay y puede haber sale del *Yo puro;* ó más bien, que no hay más realidad verdadera y única, en la cual se identifiquen todas las cosas que son reales, que ese *Yo*, siendo mera ilusión todo lo que aparece distinto.

Ese *Yo* puro (al cual ha llegado Fichte, una vez descubierto que el principio de conocimiento se halla en algo, en el «yo pienso, luego existo», de Descartes, y en la proposición de identidad *Yo* igual á *Yo*, como *A* es *A*), recurriendo más tarde á regiones desconocidas y misteriosas, se pone como á sí *Yo puro*, y después adquiere conciencia de sí mismo por reflexión, por medio de la cual se realiza ó pone como sujeto, y después como objeto, ó *no yo;* y en su consecuencia, tanto el *yo sujeto*, ó sea el alma y pensamiento del individuo, como el *yo objeto* ó *no yo*, es decir, el mundo ó naturaleza externa, no son en realidad más que dos manifestaciones, dos fases, dos apariencias del *Yo puro*, *única realidad*, *absoluta*, *infinita* é *ilimitada;* toda vez que, de un lado, el *Yo puro* pone todo lo que existe, y todo lo que él no pone no existe para él, y fuera de él no hay nada; y de otro lado, porque todo lo que él pone, lo pone como el yo, y él pone el *yo* como todo lo que él pone, pensándose á sí mismo, es decir, haciéndose reflejo.

IV. **Doctrina de Schelling.**—Para Schelling, que explica el origen del conocimiento ontológicamente, la única realidad es el *Absoluto*, el cual constituye la identidad universal, fuera de la cual nada existe ó tiene realidad verdadera, sino aparente. Dicho absoluto, por tanto, es un ser superior indiferente respecto del *yo* y del *no yo*, del sujeto y del objeto, pero que contiene en sí la realidad de éstos, sin ser lo uno ni lo otro, por medio de una identificación absoluta é indiferente, excluyendo, en su consecuencia, toda oposición, diferencia ó determinación, de manera que ni es el ser real ni el ideal, ni el infinito ni el finito, porque no admite determinación alguna el ser que es indiferente é indeterminado absolutamente. No hay, pues, mas que la *Unidad absoluta*, siendo la multiplicidad una simple apariencia, una ma-

nifestación de lo *Absoluto* que, según las fases que muestre, así se llama naturaleza ó inteligencia, espíritu ó cuerpo; la humanidad, en su desarrollo, es una evolución de lo Absoluto; la Historia, en todos sus aspectos y en todas sus partes, es una serie en la que el ser Absoluto se presenta bajo formas distintas; nuestra conciencia no es más que un mero fenómeno de la Universal. ¿Qué más? Todo cuanto sea finito y relativo, todo es fenómeno, pura ilusión, apariencia de la realidad.

Todavía más, al observar Schelling el orden y armonía que resplandece en todos los fenómenos del mundo, y al querer explicar cuál es la inteligencia que dirige esos fenómenos, dice que ese orden es un efecto de esa realidad inevitable á la cual está sujeto su Dios, primera de todas las formas y sin ninguna forma en sí.

En conclusión, aun cuando la substancia del Universal absoluto sea infinita y perfectísima, sin embargo, no lo son sus apariciones, puesto que el *yo* y lo restante del mundo son limitados é imperfectos; ahora bien: estas apariciones del Absoluto, cada vez irán siendo mejores y más perfectas, acabando por igualar á las prerrogativas de la substancia y llegando, por consiguiente, á ser infinitas y perfectísimas como ella. Por lo cual, entonces el Universal absoluto será infinito y perfectísimo en su substancia y apariciones, y sólo entonces será un Dios explícito, no existiendo por ahora más que un Dios implícito. He aquí, pues, que Schelling idealizó panteísticamente al objeto.

V. **Doctrina de Hegel.**—Buscando Hegel, sin duda, armonizar el *Yo puro* de Fichte y el *Universal absoluto* de Schelling, adopta como única realidad la *Idea pura;* esto es, la idea lógica, abstracta, exenta de conciencia y de personalidad en el rigor absoluto de la palabra, idea en la cual se identifican y confunden materia y espíritu, lo real y lo ideal, lo finito y lo infinito, el ser y el no ser, prescindiéndose por consiguiente de todo sujeto y objeto, llegando Hegel á tal *Idea pura* después de haber dado á conocer los tres momentos de la idea lógica, las tres afirmaciones de la mente, la adquisición y posesión de la idea pura y los tres momentos de la evolución lógica de la misma idea, porque sólo entonces la idea pura, que en un principio era únicamente una existencia lógica ó ideal, se convierte en una realidad á fuerza de desenvolverse por la virtualidad de dichas

leyes, llamadas momentos ó movimientos, que colocan la realidad en diferentes posiciones, y así es como nos parecen, según esta doctrina, seres distintos lo que solamente son *posiciones* parciales de la *Idea pura.*

Pensando y conociendo la idea, en esta doctrina, pensamos y conocemos todas las cosas y modos cognoscibles, y como el conocimiento de la idea corresponde á la Lógica, de ahí que para los partidarios de ella, la Lógica sea la ciencia absoluta y trascendental. En efecto; para ellos el pensamiento llega á la adquisición y posesión de esta ciencia por los tres momentos: *abstracto, dialéctico* y *especulativo,* ó lo que es lo mismo, percibiendo y afirmando la mente: en el primero, las *existencias reales* como distintas, sin percibir su identidad; en el segundo, la *negación* ó no ser de las existencias, y en el tercero, la identificación del *ser* y del *no ser;* así, pues, y en conformidad á estos tres momentos, podemos afirmar: 1.°, que el ser existe y el ser no existe; 2.°, que el *no ser* existe y el *ser* no existe, y 3.°, que el ser existe y no existe, que la nada es y no es; de donde resulta, que el hombre posee la ciencia verdadera ó sea la Lógica, cuando descubre que el *ser puro,* ó mejor, que la *Idea ser,* es la unidad é identidad de todas las cosas.

Por último, esta *Idea pura* existe en sí *implícitamente* sin tener conciencia ni personalidad alguna; en el primer momento de su evolución, objetivándose; en el segundo, pasando á ser *naturaleza* y de este modo adquiere un poco de conciencia; en el tercer momento vuelve sobre sí, posee ya conciencia de su personalidad, se manifiesta en el espíritu, se perfecciona, llega al estado de libertad, se manifiesta en el *arte,* en la *historia,* en la *religión,* elevándose al más alto grado cuando comienza á existir como Dios explícito y á recibir la forma de divinidad; esto es, cuando se manifiesta en la Filosofía absoluta.

CAPITULO V

Crítica del panteísmo

I. **Razón del plan.**—Consignado el panteísmo en todas sus fases, conforme á la doctrina de sus principales representantes,

si bien con la brevedad á que nos obliga el carácter elemental de la obra, tócanos ahora examinarle en sus consecuencias y en lo que es en sí mismo ante el asentimiento común, la experiencia y la razón.

II. **El panteísmo no puede admitirse en sus consecuencias.**—¿Cuáles son las principales consecuencias que se deducen del panteísmo en general? He aquí la primera pregunta que se nos ocurre al examinar esta doctrina para juzgarla, y al examinarla notamos que, de ser lógicos, del panteísmo habremos de deducir: 1.º, que una vez admitida la unidad de substancia, tenemos que admitir también que una cosa es buena y mala, sabia é ignorante, finita é infinita, libre y necesaria, verdadera y falsa juntamente; 2.º, que no siendo más que la substancia divina, forzosamente Dios ha de ser el principio y causa única de las acciones humanas, lo mismo del conocer, que del sentir, que del querer, lo mismo de las acciones buenas que de las malas, y por consiguiente, que Dios, y no el hombre, es el responsable de todos los vicios y maldades que el hombre tiene y realiza; 3.º, que el orden moral no existe, y por consiguiente no existe distinción alguna entre lo torpe y lo honesto; 4.º, que el testimonio de la conciencia no sirve para nada, pues no sabe distinguir las substancias verdaderas de las aparentes, y 5.º, que el hombre y la materia son de naturaleza divina.

III. **El panteísmo es contrario al asentimiento común.**—El panteísmo, que en algún tiempo, por ejemplo en el de irreflexión, pudo explicarse, es una doctrina de hecho contraria al sentido común, pues se necesita estar privados de toda comunicación sensible é intelectual con lo que no somos nosotros, y aún más, carecer de todo conocimiento de lo que somos nosotros mismos, para decir, como en resumen vienen á decir los panteístas, yo soy el que otro es; otro es lo que yo soy; y no sólo esto, sino que yo soy todos los hombres de todo el mundo y de todos los siglos presentes, pasados y venideros, lo que todos piensan lo pienso yo, y lo que yo pienso lo piensan todos; mi conciencia es la de todos los seres y todos los seres tienen mi conciencia; en la apariencia hay variedad, hay distinción, hay multiplicidad y oposición, pero todo eso es ilusión, en el fondo hay identidad, sólo existe la substancia única. Dígasenos si este es el sentir de la humanidad y si á tal doctrina asiente el género humano.

IV. **El panteísmo es contrario á toda experiencia.**— Que el panteísmo es contrario á la experiencia externa, se demuestra toda vez que el único medio de comunicarnos con el mundo corpóreo son los sentidos, los cuales, lejos de darnos idea de la unidad é identidad de substancia, nos testifican la diversidad y hasta la oposición de las propiedades de los cuerpos. Y en verdad, si con el auxilio de los sentidos vemos á los cuerpos dotados de propiedades y afecciones, no solamente diferentes, si que también contradictorias, claro es que no podemos dudar de la distinción de los objetos que tales sensaciones nos causan. Y no es esto solo: con el auxilio de los sentidos notamos que los cuerpos son extensos, esto es, que tienen unas partes fuera de otras y continuas, y no sólo distintas entre sí, si que también separables. Luego es preciso admitir la multiplicidad y la distinción substancial negada por los panteístas.

Que el panteísmo es contrario á la experiencia interna, se prueba: 1.°, porque ella nos dice que hay algo que nos afecta y obra en nosotros y contra nosotros, y de ahí que haya un ser ó seres no indiferente á nosotros, pero sí diferente con distinción substancial de nosotros, ya que los accidentes ó cualidades que determinan inmediatamente estas afecciones, no pueden existir sin una substancia que les sirva de sujeto; por consecuencia, los simples fenómenos anímicos de que somos conscientes, nos testifican que hay substancias distintas de la nuestra; 2.°, porque el sujeto que siente, piensa y quiere, como vimos en la Psicología, es uno, simple, espiritual é inmaterial, distinto real y substancialmente de los cuerpos compuestos de partes físicamente separables, y 3.°, porque nuestra conciencia íntima nos da cuenta de que nos reconocemos interiormente con una multitud, de percepciones, juicios, raciocinios y actos de voluntad diversos puestos por nosotros, como el amor, odio, deseo, temor, esperanza, ira y tantas otras afecciones que se suceden de continuo y que son diametralmente distintas y opuestas, las cuales suponen y exigen la dualidad de substancias de que se compone el *yo*. Luego también la experiencia interna rechaza la identidad de las substancias finitas con la divina.

V. **La razón es contraria á todo panteísmo.**— Que la razón es contraria al panteísmo, se prueba teniendo en cuenta que ésta nos dicta que lo contradictorio no puede hallarse en un

mismo sujeto, y que entre lo contrario no puede haber semejanza.

Ahora bien: la doctrina panteísta, dice precisamente lo contrario, pues afirma que el mundo y Dios son substancialmente idénticos, y como la naturaleza del mundo y la de Dios son diametralmente opuestas y contradictorias entre sí, es evidente que de no afirmar un absurdo, el mundo y Dios son diversos entre sí. Y que la naturaleza del mundo y la de Dios son opuestas, como si dijéramos los dos polos ó extremos de un diámetro, se prueba con sólo examinar los atributos y predicados de cada una de estas substancias, porque no poseyendo la intuición inmediata de las substancias, sabido es que sólo reconocemos la diversidad de las mismas, fundándonos en el principio de contradicción, ó sea, en la imposibilidad de que una cosa sea y no sea al mismo tiempo. Y bien, el mundo es un efecto producido por creación y por lo mismo *ab alio*, Dios, por el contrario, es subsistente *a se;* el mundo es finito, Dios es infinito; el mundo es contingente, Dios es necesario; el mundo es temporal, Dios es eterno; el mundo es mudable, Dios es inmutable; el mundo carece en la mayor parte de sus seres de inteligencia, Dios es inteligencia pura; el mundo tiene pocas, muy pocas substancias libres y éstas lo son hasta cierto punto, Dios está dotado de libertad absoluta de un modo inmanente; el mundo, por último, posee una actividad y causalidad limitada, obrando sobre una materia preexistente, Dios es acto puro y por tanto siempre está en acto, jamás en potencia, y además, es causa primera, no necesitando de una materia prima para obrar. Luego ó hemos perdido toda noción racional ó la ley del pensamiento exige que afirmemos que Dios y el mundo, por los predicados esenciales que manifiestan, son distintos substancialmente y que la esencia del uno y del otro es radicalmente distinta y aun diversa.

VI. **Falsedad de las objeciones presentadas por los panteístas.**—Los panteístas, no obstante los anteriores argumentos que militan contra su sistema, objetan que nada vale el argumento fundado en la diversidad de los predicados de Dios y el mundo de que se suelen valer sus adversarios para atacar y echar por tierra sus doctrinas, porque dicen, en tanto los predicados de Dios y del mundo se contradicen, en cuanto considera-

mos á Dios como personal; mas Dios, agregan, es un ser que carece de personalidad; así, pues, cae por su base la razón que se da contra la identidad de Dios y del mundo.

A esta objeción sólo contestaremos que un Dios impersonal es un monstruo, ó aberración de la mente humana; y la razón es obvia: un ser impersonal es un ser abstracto, un *ente* de razón cuando más, como le llamarían los escolásticos, un ser falto de realidad, porque lo indefinido, lo no determinado, no es más que una idea aplicable á muchas realidades, pero á nada en concreto, á nada subsistente y singular con la universalidad que tiene en la mente, de modo, pues, que no sería este ser otra cosa que la idea abstracta del ser ontológico, aplicable á todos los seres de un modo análogo y accidental; pero un Dios de tal naturaleza sería como la negación del ser que da ser y que produce por creación lo no existente, lo que no es por sí, como acontece al mundo.

Valencia y Noviembre 1896.

INDICE DEL SEGUNDO TOMO

LIBRO TERCERO

Psicología

SECCIÓN SEGUNDA

Naturaleza del principio vital humano

SECCIÓN TERCERA

Unión del alma humana con el cuerpo

SECCIÓN CUARTA

Origen y destino del alma humana

SECCIÓN QUINTA

Ideología

LIBRO CUARTO

Teodicea

SECCIÓN PRIMERA

Dios

SECCIÓN SEGUNDA

El panteísmo

Erratas principales

Página	Línea	Dice	Léase
8	4	(ανθρπος)	(ἄνθρωπος)
13	13	su	la
21	15	*de*	*des*
90	18	éstos	éstas
143	5	le	el
156	18	molecula	molecular
195	6	Songet	Longet
205	38	lo	la
206	24	obicuidad	ubicuidad
218	18	Mettre	Mettrie
228	14	*aprensión*	*aprehensión*
237	19 y 20	*intelectu*	*intellectu*
252	3	encierran	encierra
264	14	dada	dado
»	16	muchos	muchas

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

Obras del mismo autor

Apuntes para unos prolegómenos á la Metafísica, 5 pesetas.

Murcia durante la Edad Media (Memoria).

La educación de la voluntad (Discurso).

La presente obra estará de venta en las principales librerías de España, al precio de 20 pesetas ambos tomos.

Para la venta al por mayor los señores libreros dirigirán sus pedidos al Autor, Universidad Literaria de Valencia.

METAFÍSICA ELEMENTAL

niversitat de Val
Biblioteca Genera
D 11
111