

ELEMENTOS DE FILOSOFIA

POR

EL DR. JOSÉ ESPAÑA LLEDÓ

CATEDRÁTICO NUMERARIO DE METAFÍSICA

EN LA UNIVERSIDAD DE GRANADA

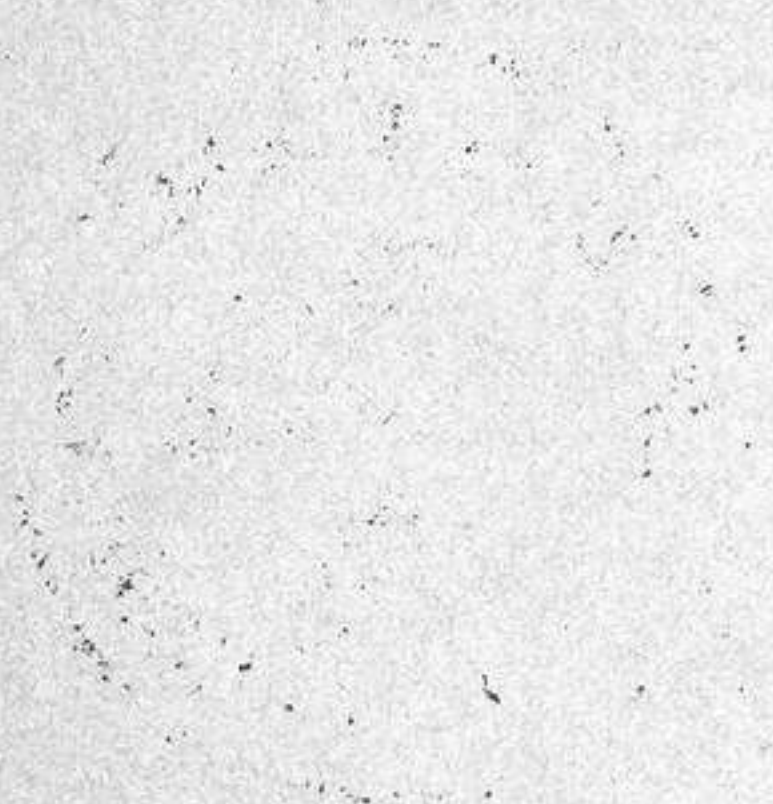
VOLÚMEN 2.º

GRANADA

Imprenta de Francisco Reyes

Navas, 24

1894



R. 21524

M-ESP
Ps. 15.2

ELEMENTOS DE FILOSOFÍA

F. A. 57

POR

EL DR. JOSÉ ESPAÑA LLEDÓ

CATEDRÁTICO NUMERARIO DE METAFÍSICA

EN LA UNIVERSIDAD DE GRANADA



1896

Diego Barua

CÓSMOLOGÍA, PSICOLOGÍA-TEODICEA

VOLÚMEN 2.^o

R-



*Esta obra es propiedad de su autor.
Queda hecho el depósito que marca
la ley.*

METAFÍSICA ESPECIAL

COSMOLOGÍA

CAPÍTULO PRELIMINAR.

De la Cosmología en general

ARTÍCULO ÚNICO

I. *Etimología de la palabra Cosmología.*—Cosmología, como su propio nombre indica, significa ciencia del mundo, bajo cuyo nombre se comprende la totalidad de los seres creados por Dios, inferiores al hombre.

II. *Concepto de la Cosmología.*—Define Prisco la Cosmología diciendo, que es la ciencia de las últimas razones intrínsecas y extrínsecas del mundo corpóreo.

Con esta definición queda bien determinada la naturaleza de la Cosmología, puesto que al paso que con la palabra corpóreo excluimos de su campo la Psicología y la Teodicea, con decir la ciencia de las últimas razones intrínsecas y extrínsecas, la distinguimos de la Física, Química y Geología, que solo examinan las razones próximas de los cuerpos.



III. *División de la Cosmología.*—La Cosmología puede dividirse en dos partes: la primera versa sobre las propiedades del mundo en general; la segunda nos enseña lo que es propio y peculiar de los diferentes seres sensibles que forman el mundo corpóreo.

PRIMERA PARTE.
=
DEL MUNDO EN GENERAL

CAPÍTULO I.
—

Noción y caracteres generales del mundo.
—

ARTÍCULO 1.º

I. *Concepto del mundo.*—Entendemos por mundo la universalidad de cosas sensibles que se nos presentan en el espacio, y á las cuales pertenecemos también nosotros mismos. Hay quien extendiendo más la significación de esta palabra, designa con ella la universalidad de las cosas criadas, incluso los mismos espíritus puros. Pero como quiera que estos espíritus solo por la fé nos son conocidos y la Filosofía es una ciencia deducida de la razón, nosotros comprendemos bajo la sobredicha palabra solamente lo que con otro nombre suele llamarse el universo sensible.

II. *Caracteres del mundo.*—Los atributos principales del mundo son:

1.º La unidad. El mundo es uno.

(a) Con unidad de continuidad porque todos sus cuerpos están en contacto recíproco, pudiendo tenerse por

una verdad definitivamente adquirida por la ciencia, que los espacios aparentemente vacíos se hallan llenos realmente por el aire, por los flúidos imponderable y por el éter sutilísimo que llena la inmensidad de los espacios celestes.

(b) Con unidad de causalidad ó de recíproca influencia, porque la experiencia y la razón acreditan que los cuerpos celestes se mueven en sus órbitas en torno de otros cuerpos, según leyes fijas, lo cual indica una influencia positiva de los unos sobre otros; al paso que vemos también en los terrestres, acciones y reacciones recíprocas, mutaciones y efectos producidos por unas sustancias sobre otras.

(c) Con unidad de fin ó de orden, en razón á que el mundo y todas sus manifestaciones revelan la gloria, la bondad y el poder de Dios, que es su fin último y universal. Al presente, solo vislumbramos, por decirlo así, estos diferentes géneros de unidad que constituyen la armonía y belleza del mundo, armonía y belleza que solo en la otra vida podrá el hombre comprender en toda su extensión.

2.º La finitud. La extensión ó magnitud del mundo es finita ó limitada: 1.º, porque repugna una extensión infinita, según hemos demostrado en la Ontología: 2.º, porque la única razón que en apoyo de su infinidad suele y puede aducirse, es la impotencia de la imaginación para fijarle límites, lo cual no prueba que la extensión del mundo no sea realmente finita, sino que nuestra imaginación, dada cualquier extensión finita, puede representarse otra mayor.

3.º La composición. El mundo es compuesto: con composición esencial, porque consta de materia y forma; integral, porque posee no solo las partes constitutivas esenciales, sino aquellas que pertenecen á su connatural

perfección accidental, porque no se da en él realidad alguna que no sea sustancia; numérica, porque, como demuestra el testimonio de los sentidos, el mundo es un conjunto de cosas diversas, coleccionadas y ordenadas; y entitativa, porque distinguimos su esencia de su existencia.

4.º La contingencia. El mundo es contingente, porque sin repugnancia alguna podemos concebir su no existencia.

ARTÍCULO 2.º

I. *Distinción entre el mundo y Dios.*—Como el problema de la distinción entre el mundo y Dios encierra en su seno el problema del error panteísta, que es el error más universal de nuestros días, y la fórmula más científica del racionalismo, vamos á estudiarle con algún detenimiento.

II. *Nociones previas generales sobre el panteísmo.*—La palabra panteísmo, de origen griego, significa deificación de todo. Designa un conjunto de sistemas filosóficos que coinciden en negar la pluralidad y distinción sustancial de lo que llamamos seres finitos, ya entre sí, ya principalmente con relación á Dios.

La afirmación, pues, de un ser sustancial, respecto del cual, lo que llamamos seres particulares y finitos no son más que evoluciones parciales, ó modificaciones y fases varias del mismo ser, ó fenómenos ideales del mismo es el dogma del panteísmo.

Dos son las notas características de este absurdo sistema, á saber: 1.ª, identifica la sustancia de Dios y la del mundo; 2.ª, niega á Dios toda libertad en el producir el mundo.

Los panteístas al contemplar la variedad que el espectáculo del universo les ofrece, han imaginado varios modos de explicar como el mundo haya sido producido por Dios. De aquí las varias formas del error panteístico, que pueden reducirse á dos principales: el panteísmo transeunte y el inmanente. Se llama panteísmo transeunte al especial sistema que pone el origen del mundo en una generación ó expansión necesaria de la sustancia única de Dios, y según el cual, por consiguiente, el mundo se produce emanando de la sustancia de Dios, á la manera,

pr ejemplo, que la telaraña emana del cuerpo mismo del insecto que la produce. El panteísmo inmanente es aquel según el cual esta emanación se produce por acción interna é inmanente de Dios mismo.

Algunos filósofos, llaman al panteísmo transeunte, real y al inmanente ideal.

III. *Refutación del panteísmo.*—El P. Zeferino González, resumiendo la doctrina tomista, que es una constante impugnación del panteísmo, lo combate en los siguientes términos: «La identidad sustancial entre el mundo y Dios, proclamada por el panteísmo, es absurda en sí misma:

1.º Porque la experiencia, tanto interna como externa, demuestran la existencia de séres distintos esencial y sustancialmente, incompatibles con la identidad universal de ser y de sustancia proclamada por el panteísmo, en virtud de la cual se identifica la sustancia del mundo con la sustancia divina

2.º Porque si el mundo y Dios fueran una misma y única sustancia, les convendrían los mismos atributos y predicados, siendo así, que los atributos y predicados que corresponden al mundo son, no solamente diversos, sino muchos de ellos hasta contrarios á los que á Dios corresponden.»

Dios ó no existe ó es un ser necesario, absoluto, infinito, inteligente, todopoderoso, simple é inmutable, como se demostrará en la Teodicea.

Por el contrario, el mundo es contingente, mutable, finito, carece de inteligencia y libertad en la mayor parte de las sustancias, como son las inferiores al hombre y las inanimadas, y posee una actividad y causalidad limitadas.

Si absurda es la doctrina panteística considerada en sí misma, todavía resalta con más claridad la negra nube

de errores que en su seno encierra ese funesto sistema, cuando atentamente se consideran las tristes consecuencias que en el orden práctico de él se deducen. La negación de toda religión, la negación de toda distinción entre el bien y el mal, la destrucción de todo el orden moral y jurídico, y la consiguiente subversión de la sociedad; hé aquí los frutos del panteísmo.

CAPÍTULO II.

Del origen del mundo.

ARTÍCULO ÚNICO

I. *La creación.*—Crear, que es producir el ser en su totalidad, es hacer alguna cosa de la nada.

La creación puede definirse con el P. Zeferino González la acción capaz de producir una sustancia en cuanto á toda su entidad, excluyendo la preexistencia de toda realidad como material del efecto ó como recipiente de la acción.

II. *Sistemas acerca del origen del mundo.*—Tres hipótesis cabe admitir para explicarnos el origen del mundo, á saber: ó que el origen del mundo es de todo punto independiente de Dios; ó que depende en parte; ó que depende absolutamente, en la íntegra universalidad de su ser.

Los tres sistemas que dejamos enumerados pueden denominarse atomismo, dualismo y teísmo.

Este último sostiene con razón que el ser todo entero del mundo es de naturaleza contingente y como tal, necesitado de la acción de una causa superior por quien haya comenzado á ser. Siendo esto así, una de dos: ó la causa de los seres contingentes es contingente ella también, ó no es contingente, sino que existe por sí misma y en virtud de su propia esencia: ¿es contingente? Luego hay que suponerla producida por una causa superior, ó

admitir el delirio de una serie infinita de contingentes, ó reconocer una causa primera infinita y absoluta, que todo lo ha sacado de la nada; y es así que esta causa primera infinita y absoluta es Dios; luego todos los seres del mundo han sido creados por Dios.

Si se nos pregunta cómo ha sido hecho de la nada el Universo, contestaremos que no lo sabemos, porque como dice atinadamente el P. Mendive, es muy imperfecto el conocimiento que tenemos de las cosas en general y muy particularmente de la causa universal de todas ellas.

III. *Formación del orden cósmico.*—Si la materia cósmica ha sido sacada por Dios de la nada, claro está que el ordenador de esta materia es también el mismo Dios; porque al señor de una cosa corresponde dar el orden y manera que ha de tener esta misma, y Dios en este caso es el dueño de la materia.

Lo que resta, pues, averiguar, es como ha ordenado Dios la materia por Él creada, si obrando Él solo como causa única ó empleando para ello la actividad de las mismas sustancias materiales.

Acerca de este punto poco ó nada puede decir la Filosofía, porque el orden del mundo es un hecho y un hecho dependiente de la libre voluntad de Dios. Para decir algo sólido es preciso recurrir á los datos de la revelación divina y á los que nos suministran las ciencias naturales.

CAPÍTULO III.

Del fin á que está ordenado el mundo y del optimismo.

ARTÍCULO 1.º

I. *El fin último del mundo.*—Ante todo conviene demostrar que el fin del mundo es extramundano y después investigaremos que fin sea ese.

Con dos razones se demuestra, según el insigne discípulo de Sanseverino, que el fin último y supremo de los seres es extramundano, á saber: 1.ª Como quiera que el fin de todo ser constituya su complemento y perfección, necesariamente ha de proporcionarse á la esencia del ser mismo; es así que la esencia ó naturaleza de los seres del mundo es especial y determinada; luego en sí mismos no pueden tener sino un fin especial y determinado.

Pero es así también que el fin último y supremo de los seres de que el mundo se compone no puede ser particular ni determinado, sino que debe ser común y universal, pues de otro modo no podría servir de centro y vínculo común á los fines especiales y diversos de los seres: luego su fin supremo y último debe ser superior á ellos, colocado fuera de su órbita mundanal; ó de otro modo, debe ser ultramundano. 2.ª La segunda razón, no menos valdera que la anterior, estriba en ser Dios autor de los seres del mundo, y se formula con el siguiente raciocinio;

Cuanto más eficaz y extensa fuera la acción de un agente, tanto más extenso ha de ser su fin propio, pues el fin ha de proporcionarse al agente y á la acción; es así que como lo hemos demostrado, Dios es causa universal de todo el ser del mundo; luego universal debe ser también el fin á que haya ordenado su efecto. Es así que este fin universal no puede hallarse ceñido á la órbita de los seres del mundo, cuyos fines siempre son particulares; luego se halla fuera de ellos, ó de otro modo, es supramundano.

II. *Fin extramundano del mundo.*—El fin de Dios al producir el mundo fué su propia glorificación accidental por medio de las criaturas inteligentes.

El hombre, por tanto, entra en la creación de este mundo sensible como el fin próximo á donde son ordenadas por Dios todas las sustancias materiales, y Dios como el fin último donde deben dirigirse todas ellas por medio del hombre.

ARTÍCULO 2.º

I. *Concepto del optimismo.*—Consiste este error filosófico en afirmar que el mundo actual es el mejor entre cuantos de Dios pudieran recibir la existencia.

II. *Refutación del optimismo.*—Esta doctrina, profesada por Descartés, Malebranche, Leibnitz y Rosmini entre otros, es falsa considerada en sí misma y en sus consecuencias.

Aplicado al mundo actual el optimismo es inadmisibile, porque es evidente, por ejemplo, que los hombres podían ser mejores y más virtuosos que ellos son.

Considerado en general y aplicado á un mundo cualquiera conduce á las consecuencias siguientes: que un mundo, esencialmente finito, habría agotado la sabiduría, la bondad y la omnipotencia de Dios; que Dios no es libre para crear otro mundo que el más perfecto, lo cual equivale á negar la libertad divina, y que el hombre por ende, no es libre, porque no puede ser mas perfecto que su autor.

CAPÍTULO IV

Del orden mundano

ARTÍCULO 1.º

I. *Existencia del orden mundano.*—De varias maneras puede considerarse el orden, cuya noción la explicamos en la Ontología; puede considerarse en un ser cualquiera aislado, en un grupo determinado de seres unidos entre sí con cierto vínculo particular, y finalmente en la colectividad entera del Universo. En los dos primeros casos el orden considerado será más ó menos particular, en el tercero será universal.

El orden universal del mundo, solo muy imperfectamente podemos conocerlo; sin embargo, nuestras observaciones por limitadas que sean, nos permiten afirmar que no solo aquí en nuestro globo, sino también en todas las cosas creadas, cuyo conjunto se denomina universo, reina un orden admirable.

Con razón, pues, los griegos dieron á la universidad de las cosas creadas el nombre de Cosmos, que significa ornamento, y los latinos el de mundo, que en sustancia viene á expresar la misma idea de perfección y elegancia.

ARTÍCULO 2.º

I. *Naturaleza del orden mundano.*—El orden del mundo es constante y es además un efecto contingente. Prueban la constancia del orden mundano la razón y la experiencia. En efecto, la regularidad y la universal y continua repetición de los mismos fenómenos nos está diciendo manifiestamente que su origen no es debido á circunstancias casuales, sino á la misma naturaleza de las causas naturales, las cuales en unas mismas circunstancias producen unos mismos efectos, como que obran por necesidad y de forma que no pueden contener su acción natural y espontánea, cuando no median obstáculos externos. Los efectos constantes, universales y uniformes no provenir sino de causas tambien constantes, universales pueden y uniformes, y en el mundo no existen causas de esta especie, sino la misma naturaleza de las sustancias finitas y sensibles. Sin esta seguridad de la constancia de las leyes naturales, la vida humana sería imposible.

Demuestran que el orden mundano es un efecto contingente, cuatro razones:

1.^a Las causas naturales deben su existencia á un acto libre de la voluntad divina; luego el orden del mundo se debe á la libre voluntad de Dios y es un efecto contingente.

2.^a El orden mundano toma su origen de una mente ordenadora y libre en el ejercicio de sus actos: luego es un efecto contingente.

3.^a El orden actual no es esencial al mundo, sino accidental, y así ninguna dificultad vemos en que los fenómenos naturales se verifiquen de distinta manera que como hoy ocurre, v. g., el sol podía salir por Occidente y ocultarse por Oriente, etc.; luego el orden mundano es un efecto contingente.

4.^a Las causas naturales de este mundo son las que realizan este orden en cada momento de una manera nece-

saria para ellas mismas; pero estas causas obran bajo la dirección de Dios, que las creó y rige según su sapientísima inteligencia y libre voluntad; luego como quiera que las causas naturales solo tienen una espontánea inclinación á producir los fenómenos naturales, la cual no se realiza si la causa primera tiene por conveniente no acomodarse á ello, el orden mundano es un efecto contingente.

Por lo expuesto se comprenderá cuán extraviados andan los ateos y panteistas, que para el caso es lo mismo, al afirmar que todo en el mundo sucede en virtud de una necesidad inflexible.

II. *Harmonía de la creación.*—Así como la colocación de cada cosa en el lugar que le corresponde en el universo, constituye el orden del mismo, así de la unidad en la variedad resulta la armonía del mundo.

La armonía de la creación resulta del nexo cósmico ó sea de la trabazón universal que tienen entre sí las varias clases de seres que componen el mundo. Este nexo cósmico, como dice el insigne Prisco, es resultado de la trabazón que hay entre los fines especiales de cada clase de seres convergentes y subordinados á la unidad de un fin á todos común, y de la que igualmente hay en las especiales operaciones de cada clase también de seres, encaminados al cumplimiento del fin propio de cada uno, y por medio de este cumplimiento del fin propio, al del fin á todos común. La trabazón universal de fines se llama nexo teleológico y la de operaciones se denominan nexo dinámico.

Dos condiciones esenciales constituyen el nexo teleológico, á saber: 1.^a que todo ser tiene su fin propio; 2.^a que los fines primitivos de cada ser tienen un lazo común en fin general.

La subordinación de fines, presupone la subordinación de operaciones de los respectivos agentes que han de cumplir esos fines; pues si el fin ha de realizarse por la acción, claro está que para que haya fines subordinados, ne-

cesariamente ha de haber subordinación de acciones, y por consecuencia también de agentes. Es así que la subordinación de acciones de los seres que componen el mundo constituye lo que hemos llamado nexo dinámico; luego los seres del mundo están entre sí enlazados, no solo por el nexo teleológico sino también por el dinámico; y de la conjunción de entrambos resulta el nexo cósmico, ó séase la armonía de la creación.

CAPÍTULO V.

Las leyes de la creación.

ARTÍCULO 1.º

I. *Concepto de la naturaleza.*—Entendemos por naturaleza el conjunto de las sustancias criadas, según que poseen las fuerzas y propiedades necesarias para los diversos fenómenos que constituyen el orden armónico y general.

II. *Noción y existencia de las leyes de la naturaleza.*—Las leyes de la naturaleza son las determinaciones naturales y constantes de las causas creadas, á producir ciertos y determinados efectos, en circunstancias y condiciones semejantes y determinadas.

No deben confundirse las leyes de la naturaleza con el orden y curso de la misma, toda vez que la uniformidad y constancia de aquellas contienen la razón suficiente de estos.

La existencia de las leyes de la naturaleza la demuestran la observación y la experiencia, y sin ellas, ni serían posibles las ciencias físicas, ni lo sería la vida humana.

III. *División de las leyes de la naturaleza.*—Se dividen estas leyes en particulares y generales ó cósmicas. Se llaman particulares, si se refieren á las varias clases de seres que existen en el mundo; y generales, llamadas tam-

bién cósmicas y mejor aún leyes de la Providencia divina ordinaria, si expresan el plan general del gobierno divino respecto del mundo. Las primeras son aplicaciones y derivaciones de las últimas, así como estas son la expresión y manifestación directa de la voluntad divina en el gobierno del mundo.

ARTÍCULO 2.º

I. *Leyes cósmicas y ordinarias de la Providencia divina.*—Como dijimos en el artículo anterior, existen en la naturaleza ciertas leyes que expresan el plan general del gobierno divino respecto del mundo. A esta clase de leyes cósmicas y ordinarias de la Providencia divina pertenecen la ley de la utilidad, la ley de la continuidad, la ley del medio ordinario, la ley de unidad y la ley de constancia.

II. *La ley de la utilidad.*—La naturaleza nada hace en vano como lo comprueban los descubrimientos de los físicos y naturalistas á posteriori, y á priori lo demuestra la sabiduría divina que no sería si así no sucediese.

III. *La ley de la continuidad.*—Esta ley es importantísima. Leibnitz la formuló afirmando que todos los seres forman una sola é idéntica cadena, cuyos anillos están entrelazados con un género de vínculo tal, que es imposible determinar el punto donde cada uno comienza y acaba.

La verdadera inteligencia de la ley de continuidad es que los seres que componen el mundo forman una escala ordenada bajo el punto de vista de su perfección relativa,

Así como Santo Tomás formulaba la ley que nos ocupa diciendo: *Supremun infimi attingit infimum supremi*, los modernos la expresan adoptando la fórmula de Leibnitz: *Natura non facit saltus*.

IV. *Otras leyes cósmicas ó de la Providencia ordinaria.*—Son estas: la ley del medio ordinario, que consiste en que Dios, por lo regular, no hace inmediatamente por sí mismo las cosas que pueden hacerse por medio de las causas segundas; la ley de unidad, cuyo sentido y alcance hemos explicado al tratar de los caracteres del mundo, y la ley de la constancia, que abraza dos extremos

á saber; 1.º que las leyes del mundo y el orden de la naturaleza resultante de las mismas no se cambian ó mudan en otras; 2.º que el curso de la naturaleza y la aplicación ó ejercicio de estas leyes son de tal manera constantes que rara vez se suspenden.

CAPÍTULO IV

Efectos superiores á las leyes de la naturaleza.

ARTÍCULO 1.º

I. *Los milagros.*—La palabra milagro, considerada etimológicamente, quiere decir, cosa admirable. Santo Tomás define los milagros: «Aquellas cosas que son hechas por virtud divina fuera del orden que en las cosas se guarda comunmente.

Para que una cosa se llame milagrosa, debe reunir los siguientes caracteres: 1.º que su causa sea oculta por su misma naturaleza, y por consiguiente, respecto de todos los hombres, cuya razón no puede comprender la esencia y atributos de esta causa: 2.º que sea un efecto procedente de Dios como de su única causa suficiente y eficiente, y como de agente cuya eficacia y actividad dista infinitamente de la eficacia y actividad de las causas y leyes que obran y se revelan en la naturaleza, y 3.º que la producción de este efecto sea excepcional y extraordinaria con relación al curso general de la naturaleza, ó lo que es lo mismo, que no entre en el cuadro de los medios ordinarios empleados por la Providencia divina para la conservación y gobierno general del mundo.

II. *Clasificación de los milagros.*—Son estos de tres clases: milagros quoad substantiam facti, ó quantum ad

ib quod fit, que son aquellos cuya realización de tal modo pertenece á Dios, que en ningun caso puedan proceder de las fuerzas de la naturaleza; milagros quoad subjectum, que son aquellos que no exceden las fuerzas de la naturaleza absolutamente hablando, pero si las exceden con relación al sujeto en el cual se realiza el fenómeno milagroso, como v. gr., dar la vista á un ciego de nacimiento; y por último, milagros quoad modum, que son aquellos que solo exceden las fuerzas naturales en cuanto al modo ó circunstancia con que se realizan, como sería el librar repentinamente de la calentura con la imposición de manos.

Excusado será decir que un hecho será tanto más conocido como milagroso, cuanto más distante se halle su producción de las fuerzas naturales.

Finalmente, no debe confundirse ni identificarse la posibilidad del milagro con la existencia ó realidad del mismo en este ó aquel caso particular. La posibilidad de los milagros no puede desconocerse sin blasfemar, negando, por ende, la omnipotencia divina; pero no impide que cuando se trata del hecho A ó B se proceda con extraordinaria cautela, de lo cual nos da alto ejemplo la Iglesia católica, á quien exclusivamente compete la declaración de lo que es milagro ó no lo es.

III. *Objeciones.*—Tres son las principales objeciones que los racionalistas presentan contra los milagros, á saber: 1.^a Las leyes de la naturaleza son decretos de Dios, los cuales proceden de la esencia divina: luego la producción de alguna cosa contraria á estas leyes, implica contradicción é imposibilidad absoluta. A este argumento contestamos, que las leyes de la naturaleza no son decretos de Dios, sino más bien el término y el efecto de estos decretos, y que aunque proceden de la esencia divina, no proceden de ella necesariamente, sino mediante la voluntad libre de Dios. Por otra parte, estas leyes las decretó para el mundo y no como leyes de sí mismo ó

que limitaran su poder. 2.^a Siendo divina la virtud con que obra la naturaleza al producir sus efectos, es por ende infinita y suficiente para la producción de todas clases de fenómenos. Esta objeción es una afirmación gratuita y se desvanece teniendo presente, que si á las fuerzas de la naturaleza se las llama divinas es porque proceden de Dios como de su causa eficiente, pero no porque se identifiquen con las fuerzas y el poder que corresponden á la esencia divina y que existen en Dios como ser personal, diferente, esencial y sustancialmente de la naturaleza. 3.^a Las leyes de la naturaleza se hayan en relación con las esencias de las cosas; es así que estas son inmutables y absolutamente necesarias; luego también lo son las leyes naturales, y por consiguiente no pueden ser suspendidas por los milagros, los cuales envuelven derogación y mutación de esas leyes. A este argumento contestamos que las leyes de la naturaleza se hallan en relación con las esencias de las cosas negativamente, es decir, en cuanto no contienen nada incompatible con estas esencias, pero no en sentido positivo ó sea por identificación, ni siquiera conexión necesaria con estas esencias. Más claro, las leyes actuales de la naturaleza se hallan en armonía y relación con las esencias de las cosas, en el sentido de que estas esencias tienen capacidad ó aptitud para ser regidas por estas leyes, pero no en el sentido de que exijan necesariamente estas leyes, ó que su existencia sea incompatible con otras leyes, con otro orden ó disposición, ni con otras relaciones entre si. No menos inexacto es que el milagro envuelva violación ni menos mutación de las leyes naturales. Toda criatura, por ser tal, depende de Dios como Autor de la naturaleza. En virtud de esta dependencia, que es trascendental, pues va como embebida en la misma esencia de la criatura, hay en ella una potencia llamada obediencial, que no es otra cosa que la capacidad radical y primitiva para recibir de Dios cualquiera modificación

que no sea contradictoria con su esencia. Dedúcese de aquí que cuando Dios obra algún efecto milagroso no viola las leyes de la naturaleza, sino que produce lo que estas no pueden producir, obra sobre la naturaleza pero no contra ella, que tiene aptitud ó potencia obediencial para recibir la operación divina. Además de esto, no hay violación de la ley por parte de quien no está sujeto á ella, como no lo está Dios respecto de las leyes del mundo creado libremente por él. Por último, deliran los racionalistas cuando dicen que el milagro envuelve mutación de las leyes de la naturaleza. Estas no se mudan por los milagros, sino que permanecen las mismas antes, despues y mientras estos tienen lugar. Lo que hay es que Dios hace ó produce por sí mismo lo que la naturaleza no hubiera podido hacer con sus propias fuerzas. No hay, pues, en el milagro mutación ó cambio de las leyes naturales, sino ó producción de un fenómeno fuera de su esfera, ó cuanto más, suspensión temporal de alguna de sus leyes.

ARTÍCULO 2.º

I *Idea del espiritismo ó magnetismo.*—Entiéndese por magnetismo ó mesmerismo el arte de producir ciertos fenómenos maravillosos mediante algunas acciones, ya físicas, ya psicológicas. Este arte es tan antiguo como antigua es la perversión humana: pero en los tiempos modernos se debe su resurrección y organización hasta con caracteres de ciencia, á Mesmer, que cultivó el magnetismo vulgar, que de su nombre se llamó mesmerismo; y en cuanto al trascendental ó espiritismo, su difusión en las sociedades modernas es obra del protestantismo, que como dice D. Miguel Sánchez al proclamar el principio de la inspiración individual, abrió ancha puerta al más exaltado fanatismo y dió libre entrada á la más absurda superstición.

II. *Opiniones y teorías acerca de los fenómenos magnéticos.*—¿Son reales ó fingidos, los fenómenos del mesmerismo y espiritismo? Y si son reales ¿cuál es su causa? ¿es natural ó sobrenatural? Y si es lo segundo, ¿es angélica ó diabólica?

Trataremos brevemente de cada una de estas cuestiones.

Que los fenómenos magnéticos son reales no se puede negar, á no ser que nos encerremos en el excepticismo histórico con todos sus absurdos y con todos sus peligros. Cierto que tanto en el magnetismo vulgar como en el trascendental hay mucho de farsa; pero también hechos reales, de los que dan testimonio numeroso testigos tan imparciales como verídicos y que no se pueden negar sin cerrar los ojos á luz. ¿Es natural ó sobrenatural

la causa de estos fenómenos? Antes de contestar esta pregunta haremos notar que ciertos fenómenos del mesmerismo, como son el sueño, la rigidez tetánica de los miembros, la insensibilidad, etc., pueden explicarse naturalmente y hasta si se quiere, aunque sería muy aventurado, podría admitirse la influencia de un fluido animal que los produjese y que el magnetizador por medio de ciertos procedimientos, conseguía manipular á su voluntad, pero los fenómenos del sonambulismo lúcido nos impiden admitir ni aun hipotéticamente esta solución.

No nos queda la menor duda que la causa de los fenómenos del espiritismo y la de los del mesmerismo, por lo que respecta al hecho, aunque algunos de ellos pueden explicarse naturalmente, es un ser inteligente y suprasensible, que ocultamente los causa, apoderándose del organismo de la persona magnetizada y usando de él como mejor le acomode.

III. *Comparación de los fenómenos magnéticos con los milagros.*—Como quiera que el milagro es lo que se hace fuera del orden de toda naturaleza, bajo el cual se contiene toda virtud creada, en este sentido extricto ni los demonios ni criatura alguna pueden hacer milagros propiamente tales; pero en sentido lato pueden hacerlos los demonios; si bien esta clase de prodigios diabólicos, para nosotros admirables, no son esencialmente verdaderos milagros, aunque sí á veces (y no siempre) hechos reales.

La doctrina de Santo Tomás acerca de este particular podemos resumirla en las siguientes conclusiones:

1.º Los fenómenos magnéticos son meras apariencias, ó aunque sean reales arrastran á la mentira á los que creen en ellos, mientras que los milagros son siempre reales y nos conducen á la verdad.

2.º Porque como ya hemos dicho y repetimos, todo fenómeno sobrenatural que tiende á inducirnos á errores

ó acciones inmorales no puede ser producido por Dios, suma verdad y bondad infinita, y debe atribuirse al demonio, diferenciándose, por consiguiente, los hechos milagrosos de los fenómenos magnéticos en cuanto al fin á que unos y otros se enderezan, en términos tales que no pueden confundirse.

PARTE SEGUNDA.
=
DEL MUNDO EN PARTICULAR.

CAPÍTULO I.

De la esencia de los cuerpos.

ARTÍCULO ÚNICO.

I. *Los reinos de la naturaleza.*—Llámanse reinos de la naturaleza, las agrupaciones distintas donde están comprendidos los diferentes seres del mundo sensible. Estas agrupaciones son cuatro: el reino mineral, que abraza todos los seres que tienen su sustancia homogénea y carecen de órganos ó partes cualitativamente diversas; el reino vegetal, que está constituido por todos aquellos seres que están dotados de órganos ó partes cualitativamente diversas, por medio de las cuales ejercen las funciones propias de la vida vegetativa; el reino animal, que comprende todos aquellos seres que están dotados de órganos, por medio de los cuales ejercen las funciones de la vida sensitiva; y finalmente el reino hominal, al que pertenece el hombre, que no solamente ejerce por medio de órganos las funciones propias de la vida vegetativa y sensitiva,

sino que también está dotado de alma racional, en virtud de la cual raciocina, quiere, es capaz de derechos y obligaciones, y es responsable de sus actos.

La Cosmología solo estudia los diferentes reinos de la naturaleza bajo un punto de vista muy general, limitándose á examinar los elementos constitutivos de los cuerpos y el concepto de la vida, dejando á otras disciplinas y enseñanzas, la consideración de las razones próximas de cada uno de ellos.

II. *Los cuerpos*.—Entiéndese por cuerpo la sustancia extensa ó dotada de las tres dimensiones que constituyen la extensión. Si esta sustancia consta de partes integrantes heterogéneas, se llama orgánica; y si de homogéneas, inorgánica. La palabra órgano significa lo mismo que instrumento, y se aplica á designar cada una de estas partes heterogéneas con que el ser viviente ejerce alguna función especial. Así decimos el órgano de la vista, el del oído, etc., para indicar aquellas partes determinadas de nuestro cuerpo con que ejercemos los actos de ver, oír, tocar, etc., cada una de las cuales tiene para ello su mecanismo propio.

III. *Constitución interna de los cuerpos*.—Cuatro sistemas principales existen acerca de los principios constitutivos de los cuerpos, que son: El atonismo, profesado en la antigüedad por Leucipo, Demócrito, Epicuro, y generalmente por la escuela jónica, y resucitado en los modernos tiempos por Descartes, Gassendi, Newton y otros, que considera los cuerpos como simples agregados de átomos, esencialmente extensos y naturalmente impenetrables. El dinamismo, profesado por Leibnitz, Kant y y Boscowich, que afirma que los cuerpos son meros centros de fuerzas. El atomístico-dinámico, que trata de conciliar los dos anteriores, admitiendo ciertos cuerpos simples, con simplicidad impropia en cuanto solo pueden dividirse en partes similares y homogéneas, á diferencia

de los cuerpos mixtos, que se dividen en partes ó elementos disimilares ó heterogéneos. Estas moléculas homogéneas son los átomos, cuyas diferencias resultan de la combinación y mezcla variable de estos cuerpos simples. Los cuerpos simples están dotados de una fuerza de cohesión por medio de la cual se mantienen unidas sus moléculas, y además de otra fuerza de afinidad, por medio de la cual las moléculas de diferentes cuerpos simples tienden á unirse y á perseverar unidas. Finalmente, el sistema aristotélico-escolástico, inventado por Aristóteles, modificado por los escolásticos, que despojaron á la materia prima de la eternidad que le atribuía el filósofo gentil, el cual afirma que la esencia de los cuerpos está constituida por dos esencias incompletas destinadas por su misma condición intrínseca á formar por medio de la unión física de entrambas una esencia física completa; raíz y origen, como dice el P. Mendive, de todas las potencias, así activas como pasivas, que convienen al ser corpóreo. Estas dos esencias incompletas se llaman materia primera y forma sustancial. La materia primera es una realidad sustancial é incompleta que no tiene de sí ninguna actualidad ó forma, pero que es capaz de recibir todas las formas y determinaciones sustanciales. La forma sustancial es una realidad ó entidad sustancial, pero incompleta, primer determinante y actuante de la materia prima, de cuya unión íntima con esta resulta una sustancia determinada y completa.

El sistema atomístico lo juzgamos inadmisibile, ya porque solo sirva para explicar la constitución y naturaleza de los cuerpos compuestos, sin decirnos nada acerca de punto tan capital como lo es la naturaleza propia y diferencias de los átomos, los cuales no por ser átomos dejan de ser verdaderos cuerpos, ni de ser sustancias distintas, ya porque los primeros principios ó elementos de los cuerpos no deben ser cuerpos y los átomos lo son,

puesto que el principio debe ser distinto de la cosa principiada, ya, por último, porque los átomos ó son sustancias homogéneas y cuerpos de la misma esencia, ó son sustancias distintas en especie y esencia. Si lo primero, las sustancias resultantes de su combinación, como dice el P. Zeferino González, no pueden diferenciarse más que accidentalmente. Si lo segundo, queda en pié la cuestión, á saber, por qué el átomo A se distingue esencialmente ó en especie del átomo B.

No menos absurdo es el sistema del dinamismo. Esta teoría, al suponer los cuerpos agregados de sustancias simples é inextensas, borra la distinción esencial y primitiva entre la sustancia material y la espiritual, concediendo á aquella la simplicidad y la indivisibilidad, atributos propios de la segunda. Demás de esto, la teoría que examina nos hace inexplicable y hasta inconcebible la extensión física de los cuerpos, puesto que admite que sustancias simples, indivisibles é inextensas, pueden formar una extensión determinada.

Tampoco nos parece aceptable el sistema atomístico-dinámico, por la razón sencilla de que al afirmar como afirma que los principios constitutivos de los cuerpos, son los cuerpos denominados simples, deja la cuestión en pie, pues precisamente lo que se pretende averiguar es cuáles son los principios que contienen la razón suficiente de la diversidad de los cuerpos.

Más probable juzgamos el sistema aristotélico-escolástico, ya porque rechazado el atomismo y el dinamismo no hay otro remedio, á menos de profesar acerca de este punto un excepticismo gratuito, que admitir esta teoría que concilia las dos hipótesis antagónicas de los atomistas y dinamistas, ya porque si el cuerpo es una extensión continua, ha menester un principio que sea parte y raíz de su extensión, y otro que compenetrando el ser de cada una de sus partes constitutivas, haga de él un todo indi-

viso cuya existencia se comuniqué á todas esas partes con una especie de difusión recíproca de unas en otras.

El principio generador de la extensión del cuerpo, es la materia; y el que unifica la multiplicidad de partes de esa extensión reduciéndolas á unidad de ser, es la forma sustancial. Principios constitutivos, pues, de los cuerpos son la materia prima y la forma sustancial: aquella, principio pasivo; esta, principio activo.

Y no se nos diga que este sistema, aristotélico-escolástico por su misma oscuridad es inconcebible; porque ó admitimos con Descartes que la esencia de los cuerpos consiste en la extensión, ó reconocemos, como es verdad, que la extensión es una propiedad de los cuerpos, no esencia y fondo de la sustancia misma. En este caso en la sustancia extensa hay que suponer una realidad y un sustrato de quien se engendra la extensión, á cuya realidad se la llama materia prima, y como la extensión en cuanto es continua, supone también unidad, y no se manifiesta en los cuerpos sino mediante el ejercicio de una acción, hay, por ende, que suponer en lo extenso otro principio sustancial, que sea por sí mismo principio y raíz de actividad, cuyo principio es la forma sustancial.

Como se ve, la doctrina aristotélica-escolástica no peca ciertamente de oscura. Examinemos ahora la mútua relación de la materia y la forma en el compuesto sustancial de los cuerpos mismos. La forma es necesaria para poner unidad de ser y de acción en la multiplicidad de las partes que constituyen lo extenso: y es así que unidad propiamente dicha solo puede hallarse en lo simple, pues la unidad de composición, es más bien que unidad, unión que la imita; luego la forma, ó séase el principio activo, tiene que ser simple é inmaterial. Ahora bien, siendo simple esta fuerza primitiva, facilmente se entiende cómo por virtud de ella se haga lo uno material múltiple, pues en efecto no es menester otra cosa sino que esa fuerza

penetre y abrace intimamente con su naturaleza simplicí-
sima todas y cada una de las partes de lo múltiple, en tal
manera que las junte y coaligue reduciéndolas á la unidad.
Pero á fin también de que ese principio activo y simple
pueda coaligar las partes del principio material, se nece-
sita que este pueda recibir de la forma indiferentemente
todo género de sello, pues cualquiera determinación, por
pequeña que fuese, además de tener que ser considerada
como un producto de la misma forma, conferiría al dicho
principio material un atributo que le haría de suyo con-
trario al estado de privación que necesariamente antecede
á la aparición de un nuevo ser. Se nos objetará que la ma-
teria en el órden real siempre está determinada; pero á
esto contestamos que en cuanto existe determinada, tiene
el ser de sustancia corpórea constituida por la forma, que
es en ella el principio de la unidad y de la acción, y por la
materia, que es raiz de su extensión y de las cualidades
que provienen de la forma. Más claro: de la materia in-
determinada, no puede afirmarse, ni que sea un puro
nada, ni tampoco que sea un cuerpo; sino que es el subs-
tracto de quien se engendra la extensión corpórea y el
principio pasivo que, coaligado con la forma, constituye
el cuerpo. La dificultad de entender que cosa sea esta
materia prima, hace presuponer que la materia deba en-
tenderse directamente; pero como directamene solo se
entiende lo que subsiste, y en la naturaleza corpórea lo
que subsiste es el compuesto llamado por los antiguos
materia sellada (signata), de aquí que creamos inaborda-
ble para nuestra mente, el concepto de una materia des-
tituida de toda determinación.

Pero esta creencia es un prejuicio, puesto que nada im-
porta que á la materia y á la forma no se las conozca di-
rectamente, puesto que se las conoce en orden al compues-
to á que se refieren, y del cual son elementos constituti-
vos. Miradas por este aspecto la materia y la forma, nin-

guna repugnancia cuesta el considerar á la primera como principio y abstracto real de quien se deriva la extensión de los cuerpos, y á la segunda como principio activo que reduce á unidad de ser la multiplicidad de las partes que constituyen el compuesto.

CAPÍTULO II.

Propiedades de los cuerpos.

ARTÍCULO ÚNICO

I. *Propiedades primarias de los cuerpos.*—Llámanse propiedades primarias de los cuerpos, aquellas que son constantes, permanentes, comunes á todo cuerpo, en oposición á las secundarias, que son variables y diferentes en los varios cuerpos y en los varios estados de un cuerpo mismo. Las propiedades primarias son la extensión, la figura, la impenetrabilidad, la divisibilidad, la mensurabilidad, la pasividad y la actividad.

II. *La extensión.*—Se llama extenso al ser resultante de partes múltiples continuas, y extensión á la multiplicidad y continuidad de estas partes.

Dos cosas podemos considerar en las partes continuas de que resulta la extensión: el orden intrínseco que tienen entre sí y el orden extrínseco en que se hallen con relación al lugar ocupado por el cuerpo extenso.

Debiendo estar las partes que constituyen el todo extenso, en virtud de su orden intrínseco las unas fuera de las otras y tener una disposición varia é intrínseca, conviene notar que de esta intrínseca disposición que las varias partes del extenso pueden tener, se derivan las divisiones de la extensión, ó sean la longitud, latitud y pro-

fundidad, que determinan la magnitud propia del extenso, que es siempre limitada y circunscrita.

III. *La figura.*—Es la figura la manera de ser que toma la cantidad en los cuerpos finitos.

La causa á que debe atribuirse este fenómeno es la forma sustancial, que juntamente con la materia constituye la esencia de cada uno de estos cuerpos. La forma en cada cuerpo es la que constituye la naturaleza particular suya, siendo la materia un elemento común y genérico en que todos convienen.

Nótese bien que la figura añade al extenso un nuevo modo de ser, pues que dispone y determina de una especial manera las partes internas del extenso, que por sí mismo es de configuración indeterminada, en cuanto la que pueda tener se acomoda á la disposición indiferentemente varia en que se coloquen sus dichas partes internas. Por aquí se vé que la figura no es, propiamente hablando, la extensión, sino una cualidad de lo extenso.

IV. *La impenetrabilidad.*—Mirada la extensión no en sí misma, sino en cuanto ocupa una porción del espacio igual á su superficie, produce en la sustancia corpórea la impenetrabilidad, la divisibilidad y la mensurabilidad.

Así como por el mero hecho de haber de hallarse el cuerpo en algún lugar determinado, ha de ocupar forzosamente una parte del espacio proporcionada á la superficie de su mole, así tambien, por el mero hecho de ocupar el cuerpo un lugar del espacio, impide que otro cuerpo ocupe ese mismo lugar; y esto procede de que el cuerpo, por razón de su extensión y figura, tiene que llenar un espacio proporcionado á su superficie, ó lo que es igual, el lugar ocupado por un cuerpo tiene que ajustarse á la extensión superficial del mismo; y por consiguiente, para que ocupase un cuerpo el mismo lugar que otro, sería preciso que entrambos se compenetraran, y en ese caso, ya no serían dos cuerpos, sino uno solo. Esta cuali-

dad que los cuerpos tienen de resistir su compenetración, ó séase penetración mútua, llámasela impenetrabilidad y también resistencia, por cuanto se realiza bajo la forma de repulsión.

V. *La divisibilidad y la mensurabilidad.*—No podría haber partes múltiples en lo extenso si no estuviesen unas fuera de otras, y por consiguiente si no fuesen recíprocamente divisibles.

Podemos, pues, definir la divisibilidad en los cuerpos diciendo que es lo que constituye la multiplicidad de las partes continuas.

Nada decimos acerca del problema de la divisibilidad finita é infinita de los cuerpos, porque este problema es insoluble y además el plantearlo á nada práctico conduce. Santo Tomás defiende la divisibilidad infinita del cuerpo matemático; pero rechaza la divisibilidad infinita del cuerpo físico, es decir, en cuanto constituye una esencia determinada y específica existente en la naturaleza.

Por mensurabilidad entendemos la capacidad que tienen los cuerpos extensos para ser medidos, tomando otro como unidad.

VI. *La pasividad y la actividad.*—Además de las propiedades que dejamos enumeradas en el párrafo anterior, propiedades que inmediatamente se derivan de la extensión, poseen los cuerpos las de pasividad y actividad.

Los cuerpos son activos y pasivos, no en razón de ser cuerpos, sino porque son seres actuales.

La pasividad consiste en la capacidad de recibir la acción de un agente cualquiera, y la actividad en la facultad de producir algún efecto.

En los cuerpos la actividad y la pasividad andan perfectamente unidas, lo cual se explica perfectamente, si se tiene en cuenta que el cuerpo se halla constituido por dos elementos opuestos, el uno pasivo y determinable que es la materia y el otro activo y determinante que es la forma.

VII. *Propiedades secundarias de los cuerpos.*—Llámanse propiedades secundarias de los cuerpos á las aptitudes que existen en los mismos cuerpos con relación á nuestros sentidos.

Diferéncianse las cualidades secundarias de las primarias, en los siguientes caracteres:

1.º Las cualidades primarias están en los cuerpos considerados en sí mismos; las secundarias lo están como otras tantas aptitudes que los cuerpos tienen con relación á nuestros sentidos debidamente expeditos. 2.º Las cualidades primarias son base y condición de las secundarias; pues indudablemente las aptitudes que constituyen estas no serían ni concebibles siquiera sin la sustancialidad de los mismos cuerpos, juntamente con el todo complejo de propiedades reales de su naturaleza respectiva, y las cuales están en ellos independientemente de nuestros sentidos. 3.º Las cualidades secundarias son sensibles y las primarias inteligibles. 4.º Las cualidades primarias las conocemos claramente y las cualidades secundarias solo las conocemos indistintamente, como quiera que no mostrándonos sino por el acto de la sensación que en nosotros excitan, no pueden informarnos de lo que son ellas en sí mismas, sino de lo que son en nuestras sensaciones. Así por ejemplo el dividirse en partes que están las unas fuera de las otras es una propiedad primaria de la rosa, por cuanto la conocemos como propiedad real suya, y sabemos en qué consiste como cualidad real de algunos cuerpos. Por el contrario, el fragante perfume que despidе esa flor es una propiedad secundaria suya, pues solo la conocemos por cuanto es sensible, ignorando como ignoramos la causa de esa aptitud de los cuerpos á producir olores en general ó determinado olor en particular.

CAPITULO III

Afecciones de los cuerpos

ARTÍCULO 1.º

I. *Concepto del movimiento.*—El movimiento es un fenómeno general de los cuerpos, y como una consecuencia natural y espontánea de la esencia de estos. Considerado activa y pasivamente, es decir, en cuanto abraza la fuerza motriz y la movilidad, puede llamarse propiedad general de los cuerpos, porque todos los cuerpos existentes son capaces de mover á los demás, ó á lo menos de recibir el movimiento. Pero aun considerado activamente, puede llamarse con alguna probabilidad afección general de los cuerpos, en el sentido de que todo cuerpo ó sustancia material contiene probablemente alguna fuerza ó potencia activa, capaz de realizar determinados movimientos ú operaciones, dadas las condiciones oportunas para el ejercicio de la potencia; porque así como toda sustancia material tiene su esencia y naturaleza propia, así debe tener una facultad ó una actividad potencial correspondiente á su naturaleza.

Nótese que la palabra naturaleza tiene diversas acepciones: unas veces se emplea para designar á Dios, otras el conjunto de las cosas creadas, otras la propensión y aptitud conforme con la esencia propia de un ser, ya los movimientos y operaciones que se ejecutan sin indiferencia ni

libertad y con determinación espontánea y necesaria, ya finalmente expresa lo que no excede las fuerzas de las causas segundas ó de nuestra comprensión.

También la palabra movimiento tiene cuatro sentidos: en el más lato é impropio significa cualquiera operación ó acto, y en esta acepción puede predicarse de Dios; en otro más restringido es equivalente á mutación en virtud de la cual se adquiere ó se pierde algo de nuevo, interviniendo mutación real de los seres, y en este sentido no conviene á Dios que es inmutable; más concretamente se llama movimiento toda mutación sensible, es decir, capaz de ser percibida por los sentidos, siquiera se verifique instantáneamente, como la generación y corrupción general de los cuerpos; por último, en su significación propia el movimiento es la serie de mutaciones que se verifican y realizan de una manera sucesiva.

II. *Naturaleza del movimiento.*—El movimiento, al menos el local y sucesivo, es un accidente que se distingue realmente del cuerpo movido, porque sería absurdo afirmar que el cuerpo que se mueve, v. gr., el volante de una máquina de vapor, no ha experimentado ninguna mutación real, ó que no tiene algo real que no tenía cuando estaba inmóvil.

Demás de esto, nadie negará que el movimiento del volante aumenta ó disminuye, según que la tensión del vapor es mayor ó menor, sin que por esto aumente ó disminuya la sustancia del volante: luego si el movimiento se identifica con el volante realmente y no es una realidad accidental distinta de este, tendremos á forciori que admitir que aumenta ó disminuye la sustancia del volante.

III. *El movimiento local con relación á la impenetrabilidad y al contacto.*—En virtud de la impenetrabilidad consiguiente á la extensión, la acción de un cuerpo sobre otro va acompañada de una reacción igual y contraria. Esto es clarísimo, porque si los cuerpos no ofreciesen

resistencia alguna, no habría acción posible de los unos sobre los otros, y por consecuencia no habría movimiento local.

Tampoco es posible el movimiento local sin el contacto inmediato ó mediato con el cuerpo movente. La razón es que, no pudiendo un accidente en su unidad é identidad numérica, pasar de un sujeto á otro, el cuerpo A no puede mover el cuerpo C, sino comunicando su movimiento al cuerpo B, que ocupa el espacio intermedio, el cual, una vez movido por el cuerpo A, obrará á su vez sobre el cuerpo C, con el que se halla unido por contacto inmediato.

Demás de esto, todo agente, sea corpóreo ó espiritual, para que produzca un efecto ó mutación real en otro sujeto, debe tener presente á este ó con presencia sustancial y de supuesto, ó al menos con presencia de la virtud activa.

ARTÍCULO 2.º

I. *Naturaleza del espacio.*—La palabra espacio se toma en dos sentidos: uno objetivo y real y otro subjetivo y fantástico; en el primer sentido se llama espacio ora la extensión ocupada por un cuerpo, ora la del cuerpo mismo; en el segundo, el espacio en el vacío que imaginamos como capacidad ocupable por los cuerpos.

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

II. *Origen de la idea de espacio.*—Lo que explica la

idea de extensión, explica también la de espacio, por cuanto el espacio real se identifica con la extensión misma de los cuerpos. Es así que para adquirir la idea de extensión, no habemos menester otra cosa sino que ante nuestra alma se haga presente un concreto material y extenso, y que aplicándole después nuestro entendimiento su virtud abstractiva, le segregue mentalmente de todas sus cualidades excepto de la multiplicidad de partes para considerar luego en sí misma, y prescindiendo de las demás cualidades del concreto, esta multiplicidad: luego esta idea, por el mero hecho de representar la extensión en sí misma, representa bien el espacio, que se identifica con la extensión.

III. *Valor objetivo de la idea de espacio.*—El entendimiento, al meditar sobre la existencia abstracta que el espacio tiene en nuestra mente, no puede menos de concebirle exento de toda limitación, pues cualquier límite que le asignáramos, nos daría la idea de una extensión particular, no de la extensión universal y genérica. La imaginación luego, de resultas de aquel íntimo enlace con que naturalmente está unida al entendimiento, pugna por seguirle en el concepto de espacio puro, y de aquí que se forje un espacio indefinido, como fantasma que más se aproxima al concepto de espacio sin límite ideado por el entendimiento. De la propia manera el entendimiento, al contemplar el espacio en su relación con los cuerpos, concíbele tan necesario y tan inseparable de ellos como necesaria é inseparable es la extensión misma, con la cual se identifica el espacio; y la imaginación también entonces, pugnando por seguir en esto al entendimiento, forja, á su modo, un espacio, al cual hace receptáculo necesario de los cuerpos.

Estas cualidades del espacio son subjetivas, porque nacen, no de la naturaleza real del espacio, sino de la existencia ideal y abstracta que tiene en nuestra mente. Por

el contrario, si consideramos la idea de espacio en relación con el término representado por ella, hallaremos que es una idea objetiva y real; y lo es en efecto, porque el término representado por la idea de espacio es la extensión, y la extensión es real en los cuerpos, y por consiguiente real y objetiva es la idea de espacio.

Dedúcese de lo expuesto que el error no consiste en atribuir realidad al espacio, sino en atribuírsela distinta y separada de los cuerpos; lo cual es tan falso como absurdo es el suponer una extensión separada de los cuerpos.

ARTÍCULO 3.º

I. *Idea de la duración y espacios principales de la misma.*—Para proceder ordenadamente en la difícil tarea de investigar la naturaleza del tiempo, comencemos por averiguar en qué consiste la duración.

El P. Zeferino González define la duración: «La permanencia de una cosa en el ser ó la existencia.» En concepto, pues, del sabio primado de Toledo, lo que añade á la existencia la duración es una mera negación, ó una relación de razón.

Las cosas ó seres que tienen duración ó permanencia en el ser pueden reducirse á tres clases. En la primera se coloca á Dios, que es inmutable en cuanto á la esencia, la existencia y la operación. Hay otra clase de seres que poseen cierto grado de inmutabilidad en su esencia y existencia, ya porque no están sujetos á generación y corrupción sustancial, ya porque una vez en posesión de la existencia, tienen en las condiciones propias de su naturaleza la razón suficiente para durar y permanecer en ella sin limitación, aun cuando esta especie de inmutabilidad relativa á la esencia y á la existencia va acompañada de mutabilidad accidental, al menos por parte de las acciones que pueden ejercer y perfecciones accidentales que pueden recibir. Pertenecen á esta segunda clase los ángeles y el alma racional en el estado de separación del cuerpo. Hay por último, otros seres que comienzan y acaban, que por ser sustancia compuesta, no tienen en si el principio y razón suficiente para conservar el ser perpétuamente, como son las sustancias materiales que constituyen la naturaleza ó el mundo de los cuerpos.

En relación y armonía con estas tres clases de seres hay tres clases de duración: la eternidad que es la perma-

nencia de la existencia en un ser inmutable absolutamente bajo todos los puntos de vista. El evo, que es la permanencia de la existencia en una cosa que es invariable en cuanto á la sustancia y conservación del ser recibido, pero variable y sujeta á mutaciones accidentales ; y el tiempo que es la duración de las cosas sujetas á cambio ó mudanza sustancial.

La eternidad de Dios se identifica realmente con su esencia, puesto que esta no se distingue de su existencia: el evo y el tiempo no se identifican con la esencia, sino se distingue de ella realmente.

II. *Noción del tiempo.*—Aplicando las nociones que dejamos expuestas, diremos ahora que no hay tiempo sin sucesión, pues por su naturaleza propia el tiempo implica un antes y un después; y es así que el antes y el después implican sucesión: luego sin sucesión no hay tiempo. Quien dice sucesión dice mudanza, porque no se da sucesión sino allí donde una cosa es otra distinta de lo que era. Pero la mutación implica duración de ser que se muda, pues la mudanza no destruye el ser mudado, sino que le hace distinto del que era, y por consiguiente quien dice sucesión, dice cosa que dura mudándose. De esta manera el instante presente, repetido sucesivamente, muda su ser de presente en pasado. Pues bien, este instante sucesivo considerado bajo la relación del antes y del después, eso es el tiempo. Con razón Leibnitz, separándose más en la forma que en la sustancia, de la definición dada por los escolásticos, dijo que el tiempo es el orden de la sucesión.

III. *Formación de la idea de tiempo.*—Para resolver esta cuestión hay que distinguir entre la idea empírica y la idea pura del tiempo: aquella envuelve el concepto de la sucesión real de las cosas; esta tiene por objeto el orden de la sucesión posible, ó séase la mera relación entre el antes y el después.

Nótese ante todo, que para explicar el génesis de la idea pura y de la idea empírica de tiempo, es preciso recurrir á la experiencia. Por lo que toca á la idea empírica de tiempo, es muy facil la demostración de nuestro aserto. Esta idea envuelve el concepto de sucesión real de las cosas: es así que la sucesión implica mudanza, y que la mudanza solo puede ser conocida por la experiencia: luego la idea empírica de tiempo la engendra la experiencia en nuestra mente. Otro tanto sucede con la idea pura. Vamos á demostrarlo. Su objeto es el orden meramente posible de los estados sucesivos de los seres sujetos á movimiento; y como quiera que la idea de todo ser posible presupone la de ser real, resulta que en la idea pura de tiempo no hay más sino que concebimos bajo un aspecto genérico y posible el mismo orden real de sucesión que antes hemos concebido por medio de la idea empírica.

Pero caeríamos en los errores del sensualismo y del materialismo, si afirmáramos que la sola experiencia engendra la idea de tiempo. Nada menos que eso; la experiencia no es la causa eficiente de la idea de tiempo, en razón á que si así fuese, esta idea sería una sensación, la experiencia es solo la causa material de la tal idea y una vez reducida la cuestión á estos términos, versa ya solamente sobre cual sea el hecho que la experiencia nos ofrezca, y cual el modo con que labrando sobre ese hecho nuestra mente, se remonte á la idea de tiempo.

El hecho experimental que necesitamos para elaborar la idea de tiempo, es la percepción del movimiento, junto con el concepto de la esencia de lo mudable. Tan luego como el alma percibe un movimiento, puede advertir las diversas posiciones que el objeto movable toma en los distintos puntos del espacio: el concepto que forma el alma entonces de esta diversidad de posiciones, incluye el de un estado que sucede al estado anterior de aquel objeto; y he aquí percibido por el alma un primero y un se-

gundo movimiento; y he aquí por consiguiente, cómo el entendimiento, en virtud de su potencia para percibir el orden de las cosas, percibe efectivamente el que hay entre los movimientos que se verifican en los cuerpos. Pues la percepción de esos movimientos contiene implícitamente la idea de tiempo, como quiera que el orden entre un primero y segundo movimiento implica sucesión; luego percibir ese orden es percibir una sucesión; y es así que la idea de sucesión es por sí misma idea de tiempo; luego la idea de tiempo se forma con aprender nuestra mente el orden que media entre un primero y un segundo estado de lo movable.

La idea de tiempo es en parte objetiva y en parte subjetiva. Es objetiva en cuanto que representa y significa mutaciones reales de las cosas, cuya duración se mide con el tiempo, y también en cuanto que unas mutaciones son realmente anteriores ó posteriores á otras. Es subjetiva y puramente ideal, considerada como medida del movimiento distinta del movimiento mismo, ó como duración abstracta y común de las cosas.

CAPITULO IV.

De la vida en general.

ARTÍCULO 1.º

I. *Noción de la vida.*—Según el P. Zeferino González la vida es: Una fuerza ó actividad interna sustancial, por medio de la cual el sujeto ejecuta movimientos y operaciones inmanentes.

Esta definición ofrece las siguientes ventajas: 1.ª La de ser aplicable á toda clase de seres vivientes, sean materiales ó espirituales. 2.ª La de abarcar, no solo las funciones y fenómenos vitales que constituyen las manifestaciones secundarias y accidentales de la vida, sino el principio y la razón suficiente de las manifestaciones vitales.

II. *Condiciones de la vida.*—Redúcense estas á tres, que aclaran la definición que acabamos de dar de la vida: 1.ª Que el principio del movimiento ú operación sea interno. 2.ª Que el término de la acción vital sea el mismo viviente. 3.ª Que el ejercicio de la vida envuelva perfección del viviente.

III. *Clasificación general de la vida.*—Hemos demostrado que la razón esencial y propia de la vida consiste en la actividad ó fuerza interna con que una sustancia se mueve á sí misma, de donde deducimos que la vida será tanto más perfecta, cuanto más perfecto sea el modo con que una cosa se mueve á sí misma, y que la diferencia y

variedad de los grados generales de vida, deben señalarse en relación con la diferencia y variedad de modos con que un ser viviente se mueve á sí mismo.

Un viviente puede moverse ó aplicarse á sí mismo á movimientos y operaciones vitales de tres maneras: 1.^a, de modo que la operación vital proceda de un sujeto se moviente ó que tiene en su naturaleza el principio y razón suficiente de la ejecución del movimiento, pero no de la forma, ni del fin del movimiento: 2.^a, de modo que la operación vital proceda de un sujeto se moviente, no solo en cuanto á la ejecución, sino en cuanto á la forma que determina y especifica el movimiento, pero no en cuanto al fin del mismo: 3.^a, de modo que la operación vital proceda de un sujeto se moviente, en cuanto á la ejecución, la forma y el fin del movimiento ú operación.

A estos tres géneros de actividad interna y sustancial corresponden tres grados ó modos de vida y tres géneros de vivientes, á saber: 1.^o Los vegetales, que tienen fuerza interna para moverse á sí mismo, ejecutando movimientos ó funciones vitales; pero cuya forma y fin está predeterminado por la naturaleza. 2.^o Los animales que se mueven á sí mismos no solamente en cuanto ejecutan operaciones radicadas en una actividad interna, sino por parte de la forma que determina el modo y la especie del movimiento. 3.^o El hombre, ser viviente con vida intelectual, que tiene dentro de sí la fuerza ejecutiva de las operaciones vitales, la forma, ó sea la idea del objeto con relación al cual se verifica la función vital, y también el fin, es decir, el conocimiento del fin como tal, para cuya consecución ejecuta estos ó aquellos movimientos; á diferencia de los animales, cuyos movimientos se refieren á un fin determinado y recibido de antemano por la naturaleza.

Como se ve, los seres vivientes convienen en tener dentro de sí mismos el principio de sus operaciones y su uso; pero se diferencian entre sí, por cuanto este principio en

los vegetales, es interno por parte de la ejecución, y externo por parte de la forma y del fin: en los animales es interno en cuanto á la ejecución y á la forma, pero externo por parte del fin, y en el hombre es interno por parte de la ejecución, de la forma y del fin.

IV. *La vida en Dios.*—La vida está en Dios de la manera más propia y excelente. En efecto, dice Santo Tomás, si la vida consiste en el movimiento espontáneo de los seres, y no el que reciben de otros motores, cuanto más perfecto es este movimiento espontáneo en algun ser, tanto más perfecta es en él la vida.

Por consiguiente el ser, cuya naturaleza es su inteligencia misma, y al que no le es impuesto por causa alguna extraña lo que por naturaleza le corresponde, es el que posee la vida en su grado sumo: tal es Dios, y por lo mismo Dios tiene vida en el más alto grado.

Nótese, para terminar esta cuestión, que todas las cosas son en Dios vida divina. Hé aquí como lo demuestra el cardenal Cayetano: «En Dios el entendimiento, la cosa entendida y el entenderse se identifican: luego todo lo que hay en Dios, como entendido, es vida de Dios; y por consiguiente, todas las cosas son en Dios vida divina. La primera consecuencia se prueba, porque el vivir de Dios es su entender; y la segunda, porque todas las cosas que han sido hechas, están en Él como entendidas.»

ARTÍCULO 2.º

I. *El principio vital.*—Por principio vital entendemos aquella realidad que es la razón primera porque el ser que la posee, es viviente y se distingue del ser no viviente.

Este principio es algo real que pertenece á la esencia del viviente. En efecto, las propiedades, efectos y movimientos de los vivientes como la nutrición, la reproducción por semilla, la visión, imaginación, sueño y vigilia, producción de flores y frutos, son diferentes, completa y absolutamente, de las propiedades, movimientos y efectos de las sustancias no vivientes é inorgánicas. Luego si tiene valor el principio de que las propiedades, operaciones y efectos revelan necesariamente y se hallan en relación con la esencia de que dimanen, es preciso admitir que la esencia de los vivientes es diversa de la esencia de los seres no vivientes.

II. *Diferencias esenciales entre los cuerpos inorgánicos con los organizados.*—Tienen los cuerpos orgánicos estructura orgánica, ó sea compuesta de partes heterogéneas y una figura determinada é invariable; nacen por generación crecen por intus susceptión; duran un cierto espacio de tiempo, en el cual elaboran la semilla que ha de dar origen á sus descendientes, y perecen por corrupción, acabado su curso evolutivo. Los cuerpos inorgánicos están dotados de una estructura inorgánica; carecen de figura determinada, excepto en los casos de cristalización; comienzan á existir por la acción incidental de los agentes externos, sin proceder de semilla alguna; crecen por yuxtaposición; duran indefinidamente, á menos que un agente externo no los destruya; mientras existen no elaboran semilla alguna para que por ella se propague su especie; y finalmente perecen como han sido producidos, ó sea por la acción incidental de los agentes exteriores.

Este paralelo robustece nuestra argumentación, enderezada á demostrar que el principio vital es diverso de las fuerzas físicas y químicas, y que independiente, activo é interno, agente de acciones inmanentes y perfectivas, es principio que falta en los cuerpos inorgánicos porque no da muestras ningunas de su existencia.

III. *El principio vital considerado como la forma sustancial del viviente.*—Todas las razones aducidas al tratar de los principios esenciales de los cuerpos, conducen á demostrar que el principio vital es la forma sustancial del viviente.

En efecto, si el principio vital es algo real que pertenece á la esencia del viviente y si es una fuerza sui generis, absolutamente distinta y superior respecto de las fuerzas físicas y químicas, síguese de aquí que es la forma sustancial del viviente, toda vez que la forma sustancial no es otra cosa, como queda dicho, sino una entidad incompleta, por razón de la cual, la sustancia completa, constituida por ella, en unión con la materia, se distingue esencialmente de otras sustancias, y que es la razón suficiente primera y el principio radical de las propiedades características, y sobre todo de las fuerzas ó potencias activas y operaciones propias de aquella sustancia.

Luego al principio vital le cuadra perfectamente la noción propia de la forma sustancial, puesto que ya hemos visto y demostrado: 1.º que es una realidad que pertenece á la esencia del viviente; 2.º que es aquello por medio ó por razón de lo cual las sustancias vivientes se distinguen de las no vivientes; 3.º que es el principio radical y la razón suficiente primaria de las propiedades características de viviente, y de las funciones ú operaciones vitales.

IV. *Unidad de principio vital.*—En cada viviente no existe más que un solo y único principio vital, porque en cada sustancia específica, no puede haber más que una forma sustancial.

Demás de esto, la experiencia y la observación psicológica nos enseñan que entre las varias funciones vitales existe cierta mancomunidad originaria, y cierta refluencia mútua, puesto que el ejercicio intenso de unas lleva consigo la disminución de intensidad en otras, y lo que es más, el desarrollo y ejercicio de unas cede en perjuicio del desarrollo de otras. Las sensaciones vehementes é intensas de la sensibilidad, sean de dolor ó de placer, impiden en todo ó en parte el ejercicio de las facultades intelectuales, y á su vez, el ejercicio intenso y continuado de estas cede en perjuicio de las funciones de nutrición y digestión. Esto indica que todas estas fuerzas y funciones vitales, á pesar de sus diferencias, radican todas en un mismo principio y en una actividad fundamental y única.

CAPÍTULO V.

De la vida vegetativa

ARTÍCULO ÚNICO.

I. *Concepto del vegetal.*—El vegetal es una sustancia que se nutre, acrecienta y propaga á sí misma.

Los que atribuyen alma y sentidos á las plantas, incurren en una verdadera petición de principio, pues según ellos, las plantas sienten porque vegetan, y cabalmente lo que había que probar es que las plantas no pueden vegetar sin alma y sin sentidos. Finalmente, que las plantas carecen de sensibilidad, se demuestra evidentemente por la consideración del fin mismo con que la sensibilidad ha sido dada á los animales.

Dado el fin de las plantas, como quiera que la sensación se entienda, sería en ellas un atributo impropio y sin objeto. La sensibilidad la poseen los seres, para que puedan buscar y apropiarse el alimento que les aprovecha y huir de cuanto les dañe; pero á las plantas que viven apegadas al suelo, ¿de qué habrían de servirles los sentidos?

II. *Principio vital de las plantas.*—Llámase principio vital de las plantas á la forma sustancial de ellas; y se le da el nombre de principio, y no el de alma, por razón de su inferioridad respecto á las formas sustanciales de los animales y el hombre.

III. *Naturaleza del principio vital de las plantas.*—Este principio es una sustancia incompleta destinada por su misma esencia á formar con la materia por él informada una sustancia completa. Esto no necesita de prueba; porque toda planta es un ser dotado de verdadera unidad física, como lo muestra evidentemente sus acciones, y en los constitutivos intrínsecos de este ser entran esencialmente la materia como elemento determinable y la forma como elemento determinante, íntimamente unidos entre sí.

Demás de esto, el principio vital de las plantas, aunque no es materia, debe ser llamado sin embargo material, en cuanto que depende necesariamente de la materia en su existencia y operaciones, de forma que naturalmente por lo menos no puede existir sino informando á la materia. La razón es, porque todas sus operaciones son esencialmente materiales, ó sea ejercidas por medio de los órganos por él vivificados: de donde se infiere que la destrucción total del organismo debe llevar consigo necesariamente la destrucción también del principio dicho, como natural resultancia; porque el tal principio, sin materia, es incapaz de obrar, y por consiguiente estaría de sobra en el mundo, si siguiese existiendo sin ella.

Por último, el principio dicho es divisible y por ende compuesto de partes diferentes. Lo demuestra, que si cortamos un tallo ó arrancamos una raíz de una planta y los introducimos en la tierra, se obtiene una nueva planta, independiente de la otra. Con el corte ó arrancamiento ningún principio vital nuevo se produce; lo que se hace simplemente es separar en unión con la materia aquella parte del principio vital que, separada de todo lo restante puede seguir obrando independientemente de todo lo demás.

Algunos quieren que sea inextenso é indivisible este principio, para que así se dé más fácilmente unidad al ser

de la planta; pero no es necesario semejante atributo para este efecto, pues que se obtiene con solo estar unidas físicamente todas sus partes en términos que formen una cierta continuidad. A suponerlo inextenso, debería estar todo entero en todas y cada una de las partes de la planta, como si fuera un alma racional; mas no hay razón para que concedamos una perfección tan excelente á una cosa que tan gran dependencia tiene de la materia.

IV. *Operaciones de la vida vegetativa.*—Como hemos visto anteriormente, la actividad vital primaria y esencial incluida é identificada con la forma sustancial, que es el principio vital del vegetal, se manifiesta y revela exteriormente por medio de tres facultades ó potencias: 1.^a la nutritiva, en virtud de la cual el viviente se conserva y repara, convirtiendo los alimentos en su propia sustancia: 2.^a la aumentativa, ó de incremento, que realiza el incremento sustancial y cuantitativo del vegetal: 3.^a la generativa, que sirve para la conservación y propagación de la especie propia, por medio de la producción de individuos semejantes.

CAPÍTULO VI

De la vida animal.

ARTÍCULO 1.º

I. *Concepto del animal.*—Se da el nombre de animal á todo lo que tiene naturaleza sensitiva.

La exactitud de este concepto se comprueba estudiando la operación específica del animal. En efecto, en el animal hallamos todas las funciones de la vida vegetativa; pero en un grado superior de perfección, consistente en un atributo de que las plantas carecen, á saber, la sensibilidad. La operación, pues, específica del animal es el sentir.

Demuéstrase esta tesis considerando que á ningún ser sustancial puede faltar una operación suya y específica, dado que toda sustancia, en calidad de tal, produce operaciones proporcionadas á su ser determinado: si, pues, el animal posee un peculiar grado de vida, forzosamente ha de producir una operación vital peculiar también: esta operación privativa del animal no es intelectual, porque el entender es propiedad de los espíritus, y bien que se halle en el hombre, hállese no en cuanto el hombre es animal, sino en cuanto participa de la esencia racional: no es tampoco puramente vegetativa la operación peculiar del animal, pues el vegetar compete también á las

plantas, que propiamente no pueden ser llamadas ni llama nadie animales: réstanos, pues, como única operación peculiar y privativa del animal la sensación, pues fuera de ella, no producen los animales otra operación alguna vital diversa de la intelectual y vegetativa.

Nótese que la naturaleza nada hace en vano, y por consiguiente, cuando provee de un determinado instrumento á un ser cualquiera, da señal de que este instrumento está ordenado al ejercicio de una operación propia de ese ser; y de aquí se deduce que aquellos vivientes dotados de órganos sensorios en tal manera que sin ellos no ejercerían sus operaciones propias, tienen efectivamente como operación propia específica el sentir.

Esta verdad se comprueba más y más atendiendo al fin con que ha sido otorgada la sensibilidad á los animales. Siendo como son seres sin inteligencia, el fin de su vida no puede ser otro sino un nuevo acrecentamiento material, el complemento de la natural expansión del individuo, la propagación y la conservación de la especie. Es así que para cumplir su fin propio los animales han menester de sentidos, porque siendo su organización más complicada que la de los vegetales, no todo alimento les conviene indiferentemente, y de aquí que deban moverse, parcialmente al menos, para procurar lo que les aproveche y evitar los que les dañe: luego les ha sido dada facultad de percibir cosas que atraigan y estimulen su apetito, y otras que le repugnen y ahuyenten.

Este movimiento espontáneo de los animales procede de una percepción previa, y es próximamente determinado, no por la naturaleza, sino por un estímulo del apetito, bien que puramente instintivo, del sujeto operante, constituyendo indicio cierto de que en los animales hay vida sensitiva, y mostrando á la vez que su operación peculiar específica es la sensación.

Para saber, en efecto, cuál sea la operación específica

de un ser, basta con ver cuál de entre las que le son naturales, constituye base y fundamento de todas las demás, pues esa es su operación peculiar y propia, que la distingue de todas las demás propias de todos los otros seres. Siendo, pues, el apetito y el movimiento espontáneo funciones peculiares de los animales, y siendo estas funciones derivadas del principio sensitivo, en que se apoyan como base común, resulta lógicamente que la sensación debe tenerse como operación específica del animal, sin que por consecuencia sea necesario mencionar explícitamente las demás funciones animales que de esa se derivan.

Los animales carecen de inteligencia.

Cierto es que al contemplar algunas obras é inclinaciones de los brutos, vemos cosas que nos sorprenden y maravillan; pero con un poco de reflexión se cae en la cuenta de que esas operaciones y tendencias no prueban otra cosa sino que en los animales existen meros instintos, ó sean propensiones que por su naturaleza misma los determinan á obrar en tal ó cual manera y que hacen en ellos las veces de cálculos de la razón.

Pero si bien es cierto que los animales no tienen entendimiento, tampoco pueden considerarse como meras máquinas, como enseñan los cartesianos.

Para refutar esta doctrina, basta considerar que en la naturaleza nada sucede por acaso, de donde se desprende, que allí donde se vean órganos sensorios, ha de hallarse forzosamente una vida animal, dotada de funciones sensitivas correspondientes á esos órganos; es así que en todo animal existe una organización más ó menos perfecta, según la perfección propia de su especie respectiva, luego en todo animal existe una vida que siente por medio de ese organismo.

II. *Unidad del principio vital del animal.*—No existen en los animales dos principios de vida, uno que está en-

cargado de las funciones vegetativas y otro de las sensitivas. En efecto, el animal es un solo ser, una sustancia única, aunque compuesta de partes distintas, en la que se producen dos clases de operaciones, á saber: las sensitivas, con las cuales ejecuta su operación específica, ó séase el sentir, y las vegetativas, con las cuales ejerce funciones que le son comunes con los vivientes inanimados.

El ser de todo animal resulta de la unión sustancial de su alma y de su cuerpo, de donde se desprende que uno solo é idéntico es el principio formal de quien entrambas vidas proceden, el cual principio único produce, según y conforme la varia disposición y aptitud de las partes del organismo animal; ora meramente las funciones vegetativas, ora las vegetativas y sensitivas al mismo tiempo.

Con razón dice Champenois: «La unión más íntima y estrecha existe entre las fuerzas vegetativas y las sensitivas en el mismo organismo. Si la sensibilidad se paraliza, las fuerzas vegetativas se debilitan y acaban por desaparecer. Por el contrario, la intensidad extraordinaria de los actos de la vegetación, por ejemplo, la digestión de un alimento fuerte y abundante disminuye la energía de la sensación. Finalmente, cuando la vida orgánica cesa con el último latido del corazón, la vida sensitiva es imposible y la vida corporal se acaba. Hechos ciertos é inexplicables en la hipótesis del dualismo.»

III. *Propiedades del principio sensitivo.*—El principio sensitivo de los animales es simple é indivisible. Es simple, porque no está compuesto de partes esenciales. Es indivisible, porque no siendo extenso, no puede separarse en partes integrantes.

Se demuestra la simplicidad del principio sensitivo en los animales por tres razones:

1.^a Por la simplicidad de su operación específica,

puesto que la sensación que la constituye como acto que es indivisiblemente uno por cuanto lleva en sí la percepción de todo objeto sentido, no puede ser racionalmente explicada sino atribuyendo simplicidad al principio de que procede.

2.^a Por la unidad de ser animal, en virtud del cual, como demostramos, uno es el animal que vegeta y el animal que siente, y como quiera que este principio reside en todas y cada una de las partes del organismo, reduciéndolas todas á la unidad de la vida, no puede menos de ser simple, pues lo material como resultante de partes puestas unas fuera de otras, no podría estar con toda su esencia en cada una de las múltiples partes del compuesto.

3.^a Por la identidad que el sujeto sensitivo retiene en medio de la multiplicidad de sus modificaciones, como lo demuestra el hecho innegable de que los perros conocen á sus amos, el caballo sigue sin extraviarse el camino que tiene frecuentado, etc.; cosas todas que esos animales no podrían hacer si las imágenes de los objetos que de cualquiera manera les han afectado no se grabasen y reprodujesen en ellos, y si al reproducirse estas imágenes, no conociesen ellos que pertenecen al mismo sujeto sensitivo afectado en aquel momento por nuevas sensaciones, semejantes ó diversas, identidad que sería imposible si no dimanase de un sujeto simple.

Aunque el principio sensitivo es simple é indivisible, depende de la materia. En efecto, la sensibilidad es una facultad orgánica, es decir, dependiente y unida al cuerpo. Síguese de aquí que el principio sensitivo de los brutos no puede ser inmortal. La demostración es obvia. Para que el alma de los brutos fuese inmortal, sería preciso que pudiera subsistir por sí sola independientemente de cuerpo: pero también para que poseyese este género de subsistencia, sería preciso que la operación específica del animal

pudiera igualmente ser independiente del cuerpo; pues como quiera que el obrar de un sujeto ha de proporcionarse á su ser, no cabe que lo subsistente per se no pueda obrar per se también: y es así que la operación específica del animal ó séase el sentir, no puede realizarse por su alma sola, sino por su alma y su cuerpo; de donde resulta que en cesando de existir el cuerpo, cesan también la operación y subsistencia del viviente animal; luego el alma del bruto no es inmortal.

Y no se nos diga, que el alma de los brutos, por el mero hecho de ser simple, no puede perecer con el cuerpo, por que esta argumentación es inadmisibile, entre otras razones, por la sencilla de que no subsistiendo en sí misma, sino que existe como forma, de una materia dada, puede destruirse de un modo indirecto, cuando se destruya el compuesto á quien informa, pues entonces se le quita el sujeto sin el cual no puede seguir existiendo.

Con razón, pues, dice el insigne Prisco: «De esta manera cabalmente perecen todas las modificaciones y fuerzas de los cuerpos inorgánicos cuando se transmutan estos cuerpos; así perece también el principio de vida en una planta cuando se deshace su organismo; y así por último, perece igualmente el alma de los brutos, la cual no tiene ser ni operación propia, sino que solo es y obra en el compuesto y por el compuesto, resultando de aquí, en rigor de términos, que no es sustancia, sino únicamente coprincipio de sustancia.»

IV. *Facultades de los animales.*—Como quiera que dejamos demostrado que el principio vital de los brutos es meramente sensitivo, claro está, que dada la naturaleza de este principio, el animal solo posee facultades sensibles.

La sensibilidad tiene dos manifestaciones, que son la externa y la interna. La primera envuelve menor perfección que la segunda, razón por la cual se encuentra gene-

ralmente en todos los animales más ó menos desarrollada por medio de los cinco sentidos externos, bien que dejando á los naturalistas el averiguar si todos los animales poseen todos los cinco sentidos externos.

La facultad locomotriz es la que poseen algunos animales de trasladarse de un lugar á otro.

Esta facultad radica en los sentidos internos y se termina ó refiere en cierto modo á la sensibilidad externa, en atención á que el movimiento traslativo se realiza y ejecuta por medio de los miembros del cuerpo y bajo la dirección inmediata de los sentidos externos.

La sensibilidad interna, al menos según existe en los animales más perfectos, comprende las siguientes facultades ó potencias:

1.^a El sentido común, facultad sensitiva con que el animal conoce las percepciones de los sentidos externos y sus mútuas diferencias.

2.^a La fantasía, facultad sensitiva con que el bruto retiene las imágenes de las cosas sensibles que ya no están presentes y forma las imágenes de los objetos ausentes con ausencia de tiempo ó del espacio.

3.^a La estimativa, ó sea la facultad sensible por medio de la cual se perciben en los objetos materiales ciertas propiedades que no perciben los demás sentidos.

4.^a La memoria sensitiva, cuyo oficio propio es recibir y conservar estas percepciones de la estimativa.

5.^a El apetito sensitivo, ó sea la inclinación ó aversión con respecto á algún objeto en cuanto conocido por alguno de los sentidos, y especialmente por la imaginación y la estimativa.

ARTÍCULO 2.º

I. *La escala de los seres.*—Una de las cuestiones que con más empeño y decisión ha abordado el racionalismo es la que sirve de epigrafe á este párrafo, inmensa cuestión cosmológica que abraza el origen de los organismos y encierra en su seno una teoría acerca de la divinidad y sus atributos.

Ni la ley de continuidad, defendida por Leibnitz, que afirma que todos los seres forman una sola é idéntica cadena, cuyos anillos están entrelazados con un género de vínculo tal, que es imposible determinar donde cada uno comienza y acaba, ni la unidad de composición defendida por Geoffroy Saint-Hilaire, son otra cosa más que atrevidas hipótesis, donde el panteísmo encuentra armas eficaces.

El mútuo enlace de todos los seres que pueblan el globo, se explica perfectamente sin recurrir á esos sistemas.

De lo más perfecto se va á lo menos perfecto, pero sin confundirse una cosa con otra. La unidad de fin y la unidad de motor, bastan para demostrar la armonía de lo creado.

II. *El darwinismo.*—Llámase así á la teoría expuesta por Cárlos Darwin para explicar el origen, los grados y las manifestaciones diferentes de la vida sobre la tierra. Esta doctrina, aceptada hoy por los positivistas, goza de gran boga, por cuya razón vamos á hacer de ella una sucinta exposición acompañada del correspondiente juicio crítico.

La tesis fundamental de esta teoría es la siguiente:

Todas las especies vegetales y animales, desde el musgo hasta la encina, desde el zoófito y el infusorio hasta el mamífero más perfecto, deben su origen á la transforma-

ción sucesiva de unos cuantos tipos originales y hasta los dos grandes reinos de la naturaleza viviente, las clases, las familias, las especies, sin excluir al hombre, deben su origen y formación á las mismas causas y leyes que determinan la formación y existencia de las variedades.

III. *Juicio crítico de darwinismo.*—En primer término, la doctrina darwinista, tal al menos como la sustentan los discípulos de Darwin, supone la generación espontánea, teoría absurda que de consuno rechazan la razón y la experiencia.

Por lo que atañe á la razón, demostrado queda que el principio vital es esencialmente distinto de las fuerzas moleculares y mucho más perfecto que ellas: luego es evidente que no puede provenir de la materia bruta, sino de un principio más alto y creador de la misma materia.

En orden á la experiencia, Tyndall, Pasteur, Ballianni, Leukart y otros hábiles experimentadores han demostrado que todo organismo nace siempre de un organismo de la misma especie y nunca de la materia inorgánica.

Tampoco puede admitirse que los organismos nazcan unos de otros lentamente por medio de transmutación continua.

En efecto, si los organismos hubieran tenido tal género de origen, las formas orgánicas en los dos reinos animal y vegetal, debieran hallarse ordinariamente confundidas unas con otras, distinguiéndose solo por ligeros matices; puesto que la transmutación continua y lenta realizada en todas direcciones y en todos sentidos sería en este caso un hecho constante é invariable. Es así que tanto en los organismos de las edades históricas como en los de los tiempos geológicos sucede todo lo contrario; pues así como en la actualidad todos los animales y todas las plantas se encuentran con formas perfectamente definidas y separadas unas de otras, así también en todos los tiempos, tanto geológicos como históricos, aparece en todo su esplendor

este mismo hecho: luego los organismos, razón teníamos al afirmarlo, no han descendido unos de otros lentamente por medio de la transmutación continua.

Demás de esto, á ser cierta tan soñada como fantástica descendencia, existirán las especies intermedias, anillos que deben unir unas especies á otras. Es así que en ninguna fauna ni flora de tiempos históricos ó geológicos aparecen estos anillos, confesándolo los mismos transformistas: luego el tal proceso lento y continuo en la transmutación indefinida de los organismos es una pura ficción de la fantasía y una hipótesis contraria á la realidad de los hechos.

La ley de la selección, *Deus ex machina* del transformismo darwiniano, se halla en abierta contradicción con un hecho indiscutible, cual es la existencia de individuos neutros en ciertas especies animales. No se explica cómo de padres fecundos nacen hijos estériles, si es verdadero el principio de transmisión hereditaria.

Finalmente, los organismos no han descendido unos de otros naturalmente por vía de transmutación discontinua ó generación heterogénea. En vano pretenden los que tal afirman, apoyándose en la unidad de plan de los seres organizados, en los organismos rudimentarios, en el hecho de que las especies más perfectas sucedan á las imperfectas, en la distribución geográfica de los animales, en los fenómenos de la embriología en los casos de atavismo y en el polimorfismo y las generaciones alternantes, demostrar su teoría; la razón la condena, porque á ella repugna que los seres de una especie inferior engendren á otros de especie superior, y la experiencia la rechaza por cuanto en los tiempos históricos no hay ejemplo de esas repentinas transmutaciones de especies.

Excusado será añadir que los estrechos límites de este compendio no nos permiten dar el debido desarrollo á

esta impugnación, pudiendo consultar los que deseen estudiar este punto más detenidamente entre otras las obras de Quatrefages.

En cuanto á la conciliación de la doctrina darwinista con la verdad revelada, he aquí en suma como Santo Tomás, previniendo la necesidades intelectuales de todos los tiempos, resuelve esta cuestión.

«Por lo que toca al principio del mundo pertenece á la sustancia de la fé el creer que empezó por un acto creador, y en esto están todos de acuerdo, mas la manera y el orden como esto se hizo no pertenece á la fé sino per accidens, en cuanto está en la Sagrada Escritura, cuya enseñanza interpretaron los Santos Doctores unos de una manera y otros de otra.»

De que la teoría de Darwin no sea en absoluto inconciliable con la revelación, no se sigue que sea verdadera ni puede admitirse á lo sumo más que como una hipótesis.

A nosotros ni aun con estas limitaciones y reservas nos parece aceptable, ni creemos, como creen algunos, que en ella se manifiesta de una manera más grandiosa que en la creación individual de las especies, la eficacia y poder de Dios.

esta impugnación, pudiendo consultar los que deseen estudiar este punto más detenidamente entre otras las obras de Quatrefages.

En cuanto á la conciliación de la doctrina darwinista con la verdad revelada, he aquí en suma como Santo Tomás, previniendo la necesidad intelectuales de todos los tiempos, resuelve esta cuestión.

«Por lo que toca al principio del mundo pertenece á la sustancia de la fe el creer que empezó por un acto creador, y en esto están todos de acuerdo, mas la manera y el orden como esto se hizo no pertenece á la fe sino por accidens, en cuanto está en la Sagrada Escritura, cuya enseñanza interpretaron los Santos Doctores unos de una manera y otros de otra»

De que la teoría de Darwin no sea en absoluto incompatible con la revelación, no se sigue que sea verdadera ni puede admitirse á lo sumo más que como una hipótesis.

A nosotros ni aun con estas limitaciones y reservas nos parece aceptable, ni creemos, como creen algunos, que en ella se manifiesta de una manera más grandiosa que en la creación individual de las especies, la eficacia y poder de Dios.

PSICOLOGÍA

CAPITULO PRELIMINAR

De la Psicología en general

ARTÍCULO ÚNICO

I. *Concepto de la Psicología.*—La Psicología es la ciencia que trata de la naturaleza, atributos, facultades y operaciones del alma humana.

El hombre no conoce intuitivamente la naturaleza ó esencia íntima de las cosas, de donde se deduce que tampoco puede contemplar del mismo modo su propia esencia, ó sea la íntima naturaleza de su alma. Llegamos, pues, al conocimiento de nuestro yo por sus actos y operaciones, los cuales son percibidos por la conciencia.

II. *Método que conviene seguir en Psicología.*—Tres métodos se siguen en el estudio de esta ciencia; el empírico, que emplea la observación como instrumento único apropiado para el exámen científico del alma humana; el idealista, que prescinde de toda observación y experiencia, y partiendo tan solo de la razón subordina á lo que ella dicta los hechos, en tal manera, que cuando los datos que la experiencia suministra no se conforman con la pura investigación especulativa, los tiene por ilusorios; y el

escolástico, que emplea á la vez la observación, la experiencia y el raciocinio.

El método empírico tiene el gravísimo inconveniente que como quiera que la observación y la experiencia no suministran otra cosa que los hechos de su dominio propio, y aun ayudadas de la inducción, alcanzan, cuando más, á recoger algunas leyes; pero no á elevarse jamás hasta la causa de quien se derivan las leyes y los hechos, se hace la ciencia psicológica imposible.

El método idealista es tan absurdo como el empírico, pues no hay medio de conocer nuestro yo sin apoyar en alguna base real y sólida los raciocinios que á esa investigación se encaminan; y esta base real y sólida no puede ser otra sino las operaciones del alma, dado que la esencia de todo agente no puede ser conocida sino por las operaciones que la ponen de manifiesto.

De lo dicho se desprende que el verdadero método psicológico es el escolástico, que aduna la observación, la experiencia y el raciocinio.

III. *Importancia de la Psicología.*—El principio de la sabiduría es el conocimiento de nosotros mismos, sin el cual ni podemos conocer nuestro origen ni nuestro destino. Dicho conocimiento lo suministra la Psicología, ciencia que es además el fundamento de la Moral y el Derecho.

Esta sencillísima reflexión demuestra la importancia de este estudio, y cuan necesario sea para todos y en especial para los que se proponen cultivar las ciencias jurídicas.

IV. *División de la Psicología.*—Este estudio lo dividiremos en dos partes: en la primera nos ocuparemos de las facultades del alma y sus operaciones, y á este estudio le llamaremos Dinamilogía, y en la segunda estudiaremos el alma y compuesto humano y la denominaremos Antropología.

PARTE PRIMERA.
=
DINAMIOLOGÍA.

CAPITULO I

De las facultades en general.

ARTÍCULO ÚNICO

I. *Concepto de la Dinamilogía.*—Dinamilogía quiere tanto decir, como discurso acerca de las fuerzas, y es aquella parte de la Psicología que trata de las operaciones y facultades del alma humana.

¿Cómo tratar de las facultades del alma humana sin haber examinado antes la esencia del alma misma? Grave dificultad parece esta, dice Prisco, y para resolverla conviene tener presente que la Dinamilogía, no es una ciencia separada de la Antropología, sino que en cuanto se la separe deje de ser ciencia. En suma, la Dinamilogía está subordinada á la Antropología como la parte al todo. Pero de aquí no se sigue que no se haya de estudiar antes la primera que la segunda. En efecto, posible será estudiar las facultades antes que la esencia del alma si

aquellas son conocidas antes que esta; y es así, que realmente conocemos las facultades del alma antes que su esencia, pues á ésta, no se la conoce sino por sus actos, que antes de darnos á conocer la esencia del alma, nos dan á conocer las potencias, principio inmediato de nuestra actividad; luego puede tratarse de las potencias del alma antes que de su esencia. Queda sin embargo en pié que este estudio no es completo si no se le junta con el de la naturaleza del alma, pues solo de esta naturaleza del alma se pueden deducir las leyes de su actividad.

II. *Las facultades del alma.*—Llámanse potencias ó facultades del alma aquellas fuerzas ó instrumentos con que obra el alma como por un principio inmediato. El alma, como dice Santo Tomás, está dotada de diversas facultades indispensables para el ejercicio de las múltiples operaciones conducentes á su felicidad eterna, pues una sola facultad no podría ser principio próximo de actos diversos en razón de su especie ó género. La misma experiencia nos revela esa multiplicidad de facultades, multiplicidad que hay que reconocer, como dice el Angélico Doctor, sino queremos admitir actos sin facultades correspondientes, que sería lo propio que admitir efecto sin causa. No solamente la variedad de las operaciones del alma, sino su naturaleza misma nos da otro argumento irrefutable para demostrar que sus potencias son múltiples. Héle aquí tal cual lo expone el eminente Prisco: «Siendo espiritual por su naturaleza el alma, pero inherente también al cuerpo, ha de suceder que de sus actos y potencias, respectivamente, unos se realicen y ejerzan por medio de órganos corporales, y otros por medio de agentes incorpóreos; es así que los actos y potencias de la primera clase tienen que ser necesariamente diversos de los de la segunda, como quiera que no pueda menos de ser diverso el modo de obrar, según que dependa ó no dependa de órganos corpóreos: luego la

la naturaleza misma del alma humana prueba que forzosa-
mente hay en ella múltiples y diversas potencias. Las potencias del alma nacen de su esencia por una especie de natural resultancia, guardando entre sí la necesaria subordinación que los principios múltiples han de observar para reducirse á la unidad.

A Pero aunque las potencias del alma nacen de su esencia, no son partes esenciales de la misma, sino actividades diversas de la actividad única indeterminada del alma.

Considerada de esta suerte la multiplicidad y diversidad de las potencias, ningún detrimento pueden causar á la simplicidad de la esencia del alma: 1.º, porque las potencias no constituyen la esencia del alma considerada absolutamente, ó sease en sí misma; 2.º, porque esa multiplicidad y diversidad de potencia no se deriva del concepto absoluto del alma, sino de la relación de la misma á objetos múltiples y diversos; 3.º, porque no siendo las potencias sino diversos modos en que se explaya la actividad del principio único alma, lejos de destruir la simplicidad de este principio, la presuponen, por aquella ley en cuya virtud todo lo múltiple presupone una unidad á quien reducirse.

En cuanto á la cuestión de si las facultades del alma son distintas realmente de la esencia del alma misma, diremos con Santo Tomás: que es imposible que la esencia del alma sea su potencia, la cual debe ser diversa de la sustancia del alma; no siendo sustancia ninguna de sus operaciones, ni obrando siempre en acto cualquier ser animado.

Para determinar las facultades del alma debemos atender á la operaciones que estas facultades ejecutan, así como para conocer tales operaciones debemos considerar los objetos á que se refieren; porque lo que primero y directamente se nos ofrece en el orden del conocimiento, son los objetos de nuestros actos, y después, mediante

cierta reflexión, conocemos esos actos y por medio de ellos las facultades que los producen. Luego las potencias del alma se distinguen entre sí según la distinción que existe entre sus actos y entre los objetos á que estos dicen relación.

III. *Clasificación de las facultades del alma.*—Las facultades del alma se dividen en activas y pasivas. Así las unas como las otras son principio inmediato de sus propios actos, y en este sentido no hay potencia que no sea activa; pero más especialmente se designan con este nombre las que obran sobre su objeto actuándolo ó transformándolo; y con el de pasivas las que son movidas á ejecutar sus operaciones por la acción de algún objeto que ya está en acto. En las operaciones de toda potencia activa, el objeto de la operación recibe como paciente la acción; por el contrario, en las de toda potencia pasiva, el objeto del acto es el agente que mueve al alma á ejecutarlo.

Conviene advertir que siendo como ya hemos dicho, activas todas las potencias, sería mejor dividir en activas y pasivas, no las facultades, sino las operaciones.

Prisco clasifica las potencias en aprensivas y expansivas, diciendo: que las primeras, son aquellas por cuyo medio conocemos los objetos, y las segundas aquellas por cuyo medio tendemos á apropiárnoslos; que en virtud de las aprensivas, el alma es movida á obrar por la acción de los objetos que le vienen de fuera, y por consiguiente, que su operación comienza externamente y se termina interiormente; mientras que en virtud de las expansivas, la operación comienza en el interior del alma y se termina en el objeto exterior.

También se dividen las facultades del alma en orgánicas é inorgánicas. Son facultades orgánicas, las que se actúan por el ministerio de órganos corpóreos, como la vista; y facultades inorgánicas, las que se actúan sin necesi-

dad de órganos, como el entendimiento. El sujeto de las primeras no es el cuerpo solo ni el alma sola, sino el alma y el cuerpo; el de las segundas es solo el alma.

Á cinco géneros sumos pueden reducirse las potencias del alma segun Santo Tomás, á saber: vegetativo, sensitivo, intelectual, operativo y locomotivo.

El género vegetativo comprende las tres especies de operaciones, cuyo respectivo objeto se transforma en la sustancia misma del cuerpo, conviene á saber: nutrición, crecimiento y generación. El género sensitivo comprende la sensibilidad, la fantasía, el sentido común, la virtud cogitativa y la memoria sensitiva. El género intelectual, al entendimiento agente y al posible. El apetitivo, al apetito sensitivo y al racional. El locomotivo, solo comprende la facultad locomotiva ó locomotriz.

CAPÍTULO II

De las facultades sensibles.

ARTÍCULO 1.º

I. *Concepto de la sensibilidad.*—Llamamos sensibilidad á la potencia de la actividad animal puesta en movimiento por la acción de un sujeto externo corpóreo y material; al acto emitido por esta potencia se le denomina sensación.

II. *División de la sensibilidad.*—La sensibilidad se divide en cognoscitiva ó aprensiva y afectiva ó expansiva. La primera, como dice el P. Zeferino González, es la que tiene por objeto primario y directo percibir ó conocer algún cuerpo, ó mejor dicho, alguna cualidad ó modificación de los cuerpos. La segunda consiste en una especie de movimiento interno ó afección determinada hacia el objeto percibido por la sensibilidad cognoscitiva.

La sensibilidad aprensiva es externa ó interna: externa, en cuanto el alma aprende el objeto exterior, causa de la inmutación producida en la propia alma por la acción del propio objeto; interna, en cuanto el alma percibe esta misma inmutación, causada en ella por la acción del objeto externo. Es decir: con la sensibilidad externa percibimos el agente externo que modifica á nuestro organis-

mo; con la interna, el cómo nuestro organismo ha sido modificado.

III. *Objeto propio de la sensibilidad.*—El objeto general de la sensibilidad son las cosas materiales como singulares. El de los sentimientos externos puede dividirse en propio y común. Sensible propio es aquella cualidad ó modificación de los cuerpos que sólo puede ser percibida por un solo sentido, como el olor que solo lo percibe el olfato. Sensible común es la cualidad ó modificación que puede ser percibida por varios sentidos á la vez, como la figura de un cuerpo.

Las facultades sensibles son necesarias al hombre, ya sea que se le considere simplemente como un ser dotado de vida; ya sea que se le considere como ser inteligente y libre.

IV. *La sensibilidad externa.*—Entiéndese por sensibilidad externa los cinco sentidos corporales con que aprendemos los objetos externos, y son, á saber: vista, oído, olfato, paladar y tacto.

El acto ó función mediante la cual los sentidos externos perciben su objeto propio, se llama sensación. La sensación, palabra de origen latino que significa acción de los sentidos, puede definirse: la percepción de alguna cualidad ó modificación real y singular de los cuerpos, realizada en y por medio de órganos determinados. La sensación, considerada de una manera adecuada incluye tres cosas: 1.^a impresión orgánica del objeto comunicada al cerebro: 2.^a reacción de éste sobre el órgano en cuanto impresionado por tal objeto ó cuerpo: 3.^a percepción de la cualidad ó modificación material y singular correspondiente.

Cada uno de los sentidos externos se emplea en el objeto externo con relación á la cualidad sensible que está destinado á percibir en él. Los filósofos al analizar este hecho, que todos conceden, plantean acerca de él dos im-

portantísimas cuestiones, á saber: 1.^a ¿Si las cualidades sensibles, que los sentidos aprenden en los objetos externos y que se llaman secundarias, están realmente en los cuerpos, ó son meras modificaciones del sujeto que siente: 2.^a Si los sentidos aprenden únicamente las cualidades sensibles del objeto, ó si aprenden también el objeto mismo en quién, sea como fuere, se hallan.

Con respecto á la primera cuestión diremos: que las cualidades primarias de los cuerpos son las propiedades que en ellos existen, independientes de toda relación con nuestros sentidos, propiedades que también se denominan reales; y que las cualidades secundarias, llamadas sensibles, son las aptitudes que existen en los mismos cuerpos con relación á nuestros sentidos.

Establecida esta distinción, claro se está que las cualidades que hemos llamado secundarias, consideradas en actividad efectiva, in actu que decían los antiguos, son modificaciones del sujeto sensitivo; pero como no podrían ser sentidas si en los cuerpos no hubiese aptitud para suscitar esta sensación en el alma, de aquí, que cuando menos deben estar en potencia en los mismos cuerpos: ó de otro modo; los cuerpos deben tener aptitud para producir en nuestros sentidos, debidamente expeditos, la sensación de esas cualidades, como dice Santo Tomás.

Resuelta de este modo la primera cuestión que nos habíamos propuesto vamos ahora á la segunda. Los sentidos no aprenden solamente las cualidades sensibles, sino también el sujeto material y sensible en quien residen. En efecto, habiendo de reconocer que la sensación externa tiene como término algo que es extraño al sujeto sensitivo. Este algo extraño al sujeto que siente, y que es término de la sensibilidad externa, no puede consistir sólo en las cualidades sensibles, sino que tiene que estar también en el sujeto de esas cualidades. Las cualidades sensibles, consideradas como existentes in actu, son mo-

dificaciones del sujeto de la sensación, y por consiguiente, no pueden ser objeto de la sensibilidad externa, sino de la interna; pero si las consideramos como existentes en potencia, es decir, como aptitudes que tienen los cuerpos para suscitar en nosotros sensaciones correspondientes, es imposible sentir esas cualidades sin sentir al mismo tiempo los cuerpos en que residen. El sujeto que aprendiese esas cualidades solas, como quiera que no existen separadas de los cuerpos, á quienes pertenecen como tales cualidades que son de ellos, claro está que tendría que realizar un acto de abstracción para separar aquéllas y éste. Es así que los sentidos por ser facultades orgánicas no pueden aprender sino lo concreto, corpóreo y material, siendo incapaces de abstraer; luego los sentidos tienen que aprender las cualidades sensibles en el objeto corpóreo en quien están.

De esta doctrina se deducen dos consecuencias: 1.^a Que el acto mismo de la sensación externa incluye percepción de un concreto material extraño al sujeto sensitivo, ó sease que es percepción de los cuerpos. 2.^a Que la percepción de los cuerpos es inmediata, por el hecho de no necesitar de elemento alguno extraño para darnos noticia del concreto corpóreo.

La sensación no procede únicamente de la actividad del alma, ni de la actividad de una causa externa, es la resultante de dos fuerzas, á saber: la actividad del sujeto que siente y la del objeto externo. Pero causa externa que excite la actividad del sujeto sensitivo para producir en él la sensación no puede ser Dios: luego tiene que ser una causa material.

La sensación es un acto inmanente que se realiza y termina en el sujeto sensitivo, pues que este en el acto de sentir, no sale fuera de sí propio. Por otra parte so pena de admitir el absurdo de que se dé sensación sin término sentido, forzoso es profesar que la sensación supone la

percepción de los cuerpos, que están fuera del sujeto sensitivo. Sentados estos dos principios para explicar cómo la sensación se produce, hay que investigar cómo el objeto externo se comunica al sujeto y le determina á sentir.

Es evidente, que no pudiendo comunicarse el objeto real y físicamente al sujeto, esta comunicación se verifica mediante algo que haga las veces del objeto. Este algo, como dice Prisco, que ha de comunicarse al sujeto como medio que le sirve para representarse el objeto en el acto de percibir, es justamente lo que se llama especie sensible. Las especies sensibles son únicamente el medio por quien se efectúa la sensación, no el término ó séase el objeto de ella.

ARTÍCULO 2.º

I. *La sensibilidad interna.*—Los sentidos internos cognoscitivos son cuatro, á saber: sentido común, imaginación, cogitativa ó estimativa natural y memoria.

II. *El sentido común.*—Entendieron los filósofos escolásticos por sentido común, la facultad sensitiva con que el alma conoce las percepciones de los sentidos externos y sus mútuas diferencias.

El objeto del sentido común son las sensaciones externas y su distinción. Su función propia es percibir de una manera experimental y sensible las varias sensaciones que se realizan en y por medio de los sentidos externos.

No hay que confundir el sentido común con el consentimiento común de los hombres, ni con el sentido íntimo ó conciencia, pues son cosas muy distintas.

El sentido común es una facultad orgánica, y su órgano propio debe colocarse en aquella parte del cerebro, en la cual se reúnen y concentran los diferentes nervios que van á parar á los órganos externos.

Aunque sea de pasada, advertiremos: que es probable que la causa del sueño sea el impedimento ó ligación temporal de este sensorio común.

Esta facultad de la sensibilidad interna es fundamental respecto de la fantasía y de la memoria sensitiva, porque sin ella no podrían ejercitarse estas potencias.

III. *La imaginación.*—La imaginación: puede definirse diciendo que es la facultad sensitiva mediante la cual reproducimos y representamos de nuevo en nuestro interior las cosas sensibles percibidas ó experimentadas de antemano, y formamos con las imágenes de varios objetos sensibles, ó con parte de ellas, una nueva imagen á que no corresponde como tal realidad alguna. Uno de

los errores filosóficos modernos consiste en identificar la imaginación con el entendimiento y clasificarla entre las facultades intelectuales.

El objeto de la imaginación son las especies ó representaciones sensibles de objetos singulares y materiales, ya sean éstas simples ó compuestas.

El ejercicio de esta facultad y sus funciones se hallan más sujetas á la voluntad que las sensaciones externas. La imaginación nada se representa, sin que esta representación haya entrado de antemano por alguno de los sentidos.

La imaginación es el origen parcial de nuestros conocimientos intelectuales, nos pone en comunicación con las cosas ausentes en tiempo y espacio y favorece el desarrollo del conocimiento intelectual y la constitución de la ciencia, facilitando la claridad, orden y distinción de las ideas. En cambio de estas ventajas presenta la imaginación inconvenientes y peligros: 1.º por parte de la propiedad que tiene de funcionar simultáneamente con la inteligencia ó razón; 2.º en cuanto induce á formar juicio de la realidad objetiva de las cosas, por la representación imaginaria y sensible de las mismas.

La imaginación es el instrumento de las bellas artes, cuyo es el oficio de hacer visibles los conceptos mentales, representándolos bajo una forma sensible de que los reviste la fantasía, si bien es preciso que esté regulada y conducida por el entendimiento.

IV. *La cogitativa*.—La cogitativa ó estimativa natural es aquella facultad sensible que sirve para percibir y reconocer en los cuerpos ciertas cualidades que no son perceptibles por los sentidos externos, como son las razones de útil ó inútil, favorable ó nocivo.

La función propia de esta facultad es un juicio instintivo, singular y concreto objetivamente, y por consiguiente de un orden inferior al juicio universal y abstracto del entendimiento. La potencia cogitiva como dice Santo

Tomás, está en aquel confín donde la sensibilidad se llega á la inteligencia.

V. *La memoria sensitiva.*—Se entiende por memoria la facultad por cuyo medio se verifica la reproducción de un objeto, junto con el reconocimiento de haberlo conocido antes.

La memoria puede ser sensitiva ó intelectual, según que el conocimiento por ella reproducido, en virtud de su oficio propio, bajo la condición de tiempo pasado, tenga uno ú otro de aquellos dos caracteres.

El objeto propio de la memoria sensitiva es el tiempo pasado, el cual no puede ser objeto del entendimiento sino per accidens, por cuanto este aprende como objeto propio suyo la nuda esencia, prescindiendo del tiempo tal ó cual en que existe determinada.

Así como la virtud estimativa se denomina en el hombre cogitativa, de la propia suerte lo que en los animales es y se llama memoria, apellídase en el hombre reminiscencia, la cual puede definirse: la facultad de inquirir de una manera racional y refleja las cosas pasadas, reproduciéndolas cuando se hallan más ó menos borradas de la memoria. La asociación de ideas constituye el elemento principal de las funciones propias de la reminiscencia, y es una colección ó conjunto de ideas que se llaman y suscitan las unas á las otras, en virtud de determinadas relaciones.

Esta asociación de ideas es arbitraria, cuando su relación depende de nuestra voluntad, y natural cuando una idea suscita á otra en virtud de la conexión que la misma naturaleza establece entre ellas. Las principales relaciones de este género son la semejanza, la causalidad, la contigüidad del espacio ó del tiempo, la oposición, la razón de medio y fin.

Lámase Mnemónica ó arte memorativa, la que tiene por objeto ayudar á la memoria. He aquí sus reglas fun-

damentales segun Santo Tomás: 1.^a las cosas que queremos recordar han de ofrecerse bajo ciertas semejanzas que impresionen vivamente el ánimo, especialmente tratándose de objetos inteligibles muy abstrusos; 2.^a conviene disponerlas en nuestro ánimo de suerte que formen cierto orden; 3.^a ha de ponerse grande sollicitud y excitar el afecto del ánimo respecto de aquello que deseamos recordar; 4.^a y por último, ayuda mucho á la memoria la meditación ó sea la consideración muy repetida del objeto que queremos recordar.

La memoria es pronta cuando retiene y reproduce con presteza y facilidad; es grande cuando retiene muchos conocimientos; es firme cuando los retiene por mucho tiempo; es fiel cuando los reproduce sin alteración alguna; y feliz cuando reúne todos estos caracteres. Las dotes varias de la memoria dependen probablemente de las cualidades especiales de su órgano, ya en sí mismo, ya con relación al temperamento especial del individuo.

ARTÍCULO 3.º

I. *Noción y clasificación general de las facultades afectivas.*—Denomínase facultad afectiva en general á la tendencia ó movimiento de inclinación ó de aversión hácia algun objeto percibido como conveniente ó contrario.

Hay en el hombre dos clases de apetitos ó movimientos afectivos esencialmente distintos entre sí, á saber: el apetito sensitivo en armonía con el conocimiento sensible, y el apetito racional consiguiente al conocimiento intelectual y en armonía con la naturaleza y condiciones del mismo.

El apetito sensitivo es en el hombre superior al de los brutos, y en virtud de su afinidad cosmológica y psicológica con la razón y la voluntad produce manifestaciones que, aunque sensibles en sí mismas, superan á sus movimientos en el orden animal, por cuyo motivo le llama Santo Tomás racional por participación.

II. *El apetito sensitivo.*—El apetito sensitivo es el principio interno de los movimientos afectivos de la sensibilidad, los cuales reciben el nombre de pasiones. Las pasiones son comunes al hombre y al bruto, pero sin embargo hay entre las que avasallan al ser racional y las que dominan á la fiera, notables diferencias, siendo las principales las siguientes: 1.ª en los brutos suponen un conocimiento puramente sensible; en el hombre son determinadas y van acompañadas además del conocimiento intelectual del objeto al cual se refiere; 2.ª por esta razón, las del hombre son mas numerosas, complejas y elevadas que las de los brutos; 3.ª en el hombre pueden ser moderadas y dirigidas en sus movimientos y desarrollo por la razón y

la voluntad, y por consiguiente son capaces de cierta educación moral.

III. *División del apetito sensitivo.*—Divídese el apetito sensitivo comunmente en concupiscible é irascible. El primero dice relación al bien ó al mal sensible en sí mismos y prescindiendo de la dificultad de escitarlo y alcanzarlo: el segundo se refiere á los bienes ó males en cuanto van acompañados de dificultad.

IV. *Pasiones del apetito concupiscible.*—Las pasiones del apetito concupiscible son: el amor, el deseo el deleite, el ódio, la fuga y la tristeza.

El amor es la complacencia del apetito en el bien sensible. El deseo es el movimiento afectivo de la sensibilidad hacia un bien ausente no poseido. El deleite es la fruición producida por la posesión del bien sensible. La naturaleza del ódio, de la fuga y de la tristeza se reconocen facilmente; son los movimientos de la sensibilidad afectiva contrarios á los que se acaban de exponer.

V. *Pasiones del apetito irascible.*—Cinco son las pasiones principales del apetito irascible, á saber: la esperanza, afección mediante la cual el sujeto se pone en relación y como en contacto con algún bien futuro y difícil de conseguir; la audacia, que es la erección y como insurrección del ánimo para superar y vencer un mal grave, y la ira que es el movimiento del ánimo contra el mal presente. A la esperanza y la audacia corresponden en sentido contrario la desesperación y el temor.

Las que acabamos de enumerar son las pasiones primarias del hombre, pero no las únicas, pues de estas se derivan otras que se denominan secundarias, así el deseo da origen al tedio.

Además, la combinación ó concomitancia del conocimiento intelectual y del sensible en el hombre por una parte, y por otra, la subordinación de la sensibilidad afectiva á la inteligencia y la voluntad, dan origen á ciertas

pasiones sensibles, privativas del ser racional, cuales son la avaricia, la vanidad, etc.

Consideradas por parte del modo con que influyen ú obran sobre el sujeto, las pasiones pueden dividirse en exaltantes, ó sea las que dilatan el ánimo y dan vigor, y deprimentes, ó sea las que abaten y debilitan.

CAPÍTULO III.

Delas facultades intelectivas.

ARTÍCULO 1.º

I. *Concepto del entendimiento.*—El entendimiento humano puede definirse en general: Una facultad ó fuerza vital innata por medio de la cual el alma humana puede conocer las cosas insensibles y espirituales, y las sensibles y materiales por medio de ideas universales. También se denomina, inteligencia y razón.

II. *Objeto del entendimiento.*—El objeto del entendimiento puede ser adecuado ó proporcionado. Es objeto adecuado del entendimiento, lo que puede ser conocido por esta potencia, considerada absolutamente en sí misma; y objeto proporcionado, lo que conviene con el entendimiento en su estado actual de unión del alma con el cuerpo.

El objeto adecuado del entendimiento es el ser, que puesto en relación con él se llama verdad. El objeto proporcionado es la esencia de las cosas materiales abstraída de las condiciones que la individualizan y determinan.

El objeto directo y proporcionado del entendimiento es, pues, universal; cuya universalidad nace de que removidas de alguna cosa las condiciones que la determinan en el individuo queda la esencia de ella, que es común á las demás cosas de la misma especie ó género.

III. *Entendimiento agente*.—La teoría del entendimiento agente y el posible es aristotélica, y fué completada por los escolásticos que la armonizaron con la filosofía cristiana.

Los objetos conocidos bajo la forma de singularidad por medio de los sentidos son percibidos por nuestro espíritu bajo la forma de la universalidad. Esto demuestra que en nuestro espíritu se realiza una transformación objetiva, mediante la cual, el objeto pasa de ser inteligible en potencia á ser inteligible en acto.

Esta transformación la realiza una fuerza ó actividad que se denomina entendimiento agente.

La función propia del entendimiento agente es abstraer de las representaciones sensibles especies ó ideas que representen los objetos como universales.

IV. *El entendimiento posible*.—Según los doctores escolásticos, el entendimiento posible es aquella virtud intelectual que recibe en sí las especies inteligibles y produce el acto de entender ó la intelección.

V. *Diferencia entre el entendimiento agente y el posible*.—La virtud del entendimiento agente es activa y la del posible pasiva; la esencia de la cosa material es término y efecto del entendimiento agente y con relación al entendimiento posible su principio y causa.

VI. *Naturaleza de la intelección*.—Sin las especies inteligibles sería inexplicable el hecho de la intelección. La especie inteligible es aquella imagen del objeto que ha de ser entendido, la cual, informando la mente del sujeto que conoce, le habilita para entender aquel objeto.

La necesidad de las especies inteligibles se prueba teniendo en cuenta: 1.º Que en todo conocimiento, sea intelectual, sea sensible, debe de haber cierta unión entre el sujeto y el objeto; y como esta unión no puede ser juntándose el objeto según su esencia con el entendimiento, ha de realizarse por medio de alguna especie ó semejanza:

2.º Siendo indiferente el entendimiento para conocer ésta ó aquella esencia, necesita en cada acto alguna forma que lo determine á conocer una mejor que otra, cuya forma no puede ser diferente del objeto conocido, y se denomina especie inteligible.

Las especies inteligibles son inmateriales, ya por que informan el entendimiento, que es potencia espiritual, ya en cuanto se refieren al objeto representado, pues lo representan sin las condiciones de la materia.

Adviértase, que no son las especies inteligibles el objeto en que se termina el entendimiento, sino el medio con que se entiende.

Informado el entendimiento por la especie de la cosa, forma en sí mismo en el acto de entender cierta intención de la cosa entendida. Esta intención ó representación del objeto, que el entendimiento forma en sí, en la cual es contemplado el objeto mismo, es lo que Santo Tomás llama con San Agustín concepción ó verbo.

La especie inteligible es el principio y el verbo de entendimiento, el término de la acción de entender: la primera la forma el entendimiento agente, obrando sobre el fantasma; el segundo es engendrado de ella por el entendimiento posible; pues esta potencia, luego que recibe la especie inteligible, que lo reduce al acto, produce el verbo en que dicta ó expresa aquella cosa, cuya semejanza fué impresa en él. Por eso los escolásticos llamarón especie impresa á la especie inteligible que representa al entendimiento la esencia de su objeto; y especie expresa al verbo ó concepción en que da á luz esta potencia el conocimiento del objeto mismo.

Es necesario el verbo interior para el acto de la intelección, porque siendo el verbo lo que el entendimiento concibe en sí mismo de la cosa entendida y el término inmanente del entendimiento, por el cual se llega esta potencia al conocimiento de la cosa, síguese que el verbo

no sólo es término de la intelección, sino medio con que se entiende la cosa á que este término se refiere.

VII. *La conciencia*.—Fórmase la palabra conciencia de dos latinas cum y scientia, y significa por tanto saber que se sabe, pudiendo definirse en general: conocimiento que el alma tiene de sus propios actos intelectivos.

Hay dos especies de conciencia: la psicológica que es la que se acaba de definir, y la moral, que es el juicio que formamos sobre la bondad y malicia de nuestra acciones.

La conciencia psicológica no debe confundirse con el conocimiento en general: diferéncianse, en que el conocimiento tiene como objeto propio, ora la esencia, ora lo que de la esencia se afirma ó se niega, y la conciencia tiene como objeto propio el acto mismo de conocer la esencia.

La conciencia se distingue en habitual ó actual. La habitual es la disposición que el alma tiene de percibir sus propios actos en virtud de su propia natural presencia. La actual es la advertencia que el alma tiene actualmente de sus actos.

Son objeto de la conciencia, no solamente los actos del alma, sino también el alma misma, ya porque el alma se conoce á sí misma por la conciencia habitual, en cuanto está presente á sus propios actos, como principio que es de ellos, ya por que la conciencia actual consiste en la reflexión del alma sobre sí misma, en virtud de su misma inmaterialidad.

El alma conoce por medio de la conciencia la existencia de sus actos y de su propia sustancia, que es el sujeto de los mismos; pero no la naturaleza y propiedades del alma misma.

El alma no tiene apercepción de todas sus percepciones, pues si bien es cierto que tiene la habitual de todos sus actos, porque el alma siempre está presente á sí

misma; en cuanto á la actual, si bien las percepciones sensitivas son todas apercibidas por el sentido común, no sucede lo propio con las intelectivas, porque la reflexión, en que consiste la conciencia actual, pende de la voluntad, que es libre, y como tal puede mover ó no al entendimiento á reflejar sobre sus actos.

Para terminar, diremos: que la conciencia no es facultad especial y distinta del entendimiento, pues siendo objeto de esta potencia lo que tiene razón de ser, síguese que también son su objeto los actos intelectivos del alma, los cuales participan de ser, y por consiguiente de verdad. Demás de esto, el entendimiento, como potencia inorgánica, tiene la facultad de reflexionar sobre sus propios actos, reflexión que supone la identidad de la fuerza que emite el acto con la que lo conoce.

ARTÍCULO 2.º

I. *El juicio.*—La potencia intelectual es una y su objeto formal lo inteligible uno también, porque si bien dicho objeto formal no existe real y físicamente sino concretado en sujetos diversos, el entendimiento lo percibe siempre bajo la forma única de la inmaterialidad. Considerado, sin embargo, el modo de esta percepción, puede el entendimiento aprender lo inteligible, ora sin afirmar ni negar de él cosa alguna, ora firmando ó negando inmediatamente, ora mediatamente: en el primer caso, la facultad intelectual llámase simplemente entendimiento; en el segundo, llámase facultad de juzgar; en el tercero razón. Examinado ya el modo con que el entendimiento se ejerce en el primero de esos actos, y analizada la conciencia, debemos ahora estudiar su modo de actuarse en el juicio y en el raciocinio.

El juicio es aquel acto con que la mente percibe la conveniencia ó disconveniencia entre el predicado y el sujeto.

Los cartesianos entienden que el juicio es acto de la voluntad y no del entendimiento, confundiendo groseramente el asiento del entendimiento con el consentimiento de la voluntad.

Todo juicio es comparativo, y por consiguiente se equivoca Reid al admitir la existencia de juicios instintivos, que son aquellos en que para afirmar ó negar de un sujeto alguna cualidad, no se necesita comparar mentalmente la cualidad y el sujeto, sino que espontáneamente, por un movimiento instintivo, por cuanto ve un sujeto, afirma ó niega de él alguna cualidad.

La demostración es muy sencilla: es necesario que exista alguna razón objetiva que mueva á la inteligencia

á afirmar ó negar una idea de otra, razón que consiste en la identidad total ó parcial de dos ideas, si el juicio es afirmativo, ó en su repugnancia si es negativo. Ahora bien, la inteligencia debe tener necesariamente á la vista las dos ideas, que entran en el juicio, para percibir la razón de identidad ó repugnancia que las une ó separa, lo cual es compararlas entre sí. Sin esta comparación tendríamos á lo más los juicios ciegos de Kant; es decir, juicios contrarios á la naturaleza misma de la inteligencia, que consiste en ver, en percibir y afirmar las cosas y sus relaciones.

El entendimiento forma sus juicios comparando no los términos sujeto y predicado, sino sus nociones. Lo demuestra, que siendo todo juicio por naturaleza comparativo, y exigiéndose en él por consecuencia que se afirme ó niegue de un sujeto un predicado, claro está que la mente no puede juzgar mientras no conozca al uno y al otro: pero es así que decir que la mente juzga comparando el sujeto y el predicado en cuanto á entrambos los conoce, equivale á decir que la mente juzga en cuanto compara las nociones de entrambos, dado que, según la escuela escocesa, llámase idea ó noción el acto cognoscitivo, por cuanto idealmente abraza el objeto; luego lo que en el juicio se compara son las nociones respectivas del predicado, y del sujeto.

Por otra parte el juicio es un acto inmanente, que perfecciona al sujeto mismo que juzga, y que se termina en él; de donde se sigue que no saliendo el alma fuera de sí cuando juzga, no puede juzgar de las cosas exteriores á ella, sino en cuanto estas se le hacen presentes; es así que las cosas no se hacen presentes al alma sino por el hecho de conocerlas, y que este conocimiento cabalmente, en cuanto abraza en sí el objeto conocido, se denomina, según la misma escuela escocesa, idea ó noción; luego el juicio no puede entenderse que se realiza de otro modo

sino comparando las nociones del predicado y del sujeto.

Esta doctrina no destruye el valor objetivo del juicio, pues la objetividad de un acto cognoscitivo nace de la objetividad y realidad del término á que el mismo se refiere; y es así que objetivas son las nociones del predicado y del sujeto cuyo mútuo cotejo constituye el juicio, pues que esas nociones tienen, según nosotros, por término inmediato el ser del sujeto y del predicado, tal como es en sí mismo; luego nuestra doctrina acerca del modo con que el juicio se forma, no le destituye de valor objetivo.

II. *El entendimiento especulativo y el práctico.*— Cuando el entendimiento se fija en aquella nuda contemplación de la verdad sin mirar á su lado práctico, la verdad conocida llámase especulativa, y especulativos se denominan también el conocimiento que de ella se tiene y el entendimiento que le forma; pero cuando el entendimiento contempla la verdad como norma directiva del obrar, entonces, la verdad, así contemplada, llámase práctica, y prácticos también se denominan el respectivo conocimiento y el entendimiento que conoce. No se crea, sin embargo, que el entendimiento especulativo y el práctico sean potencias distintas, pues no son sino funciones diversas de la misma y única potencia intelectual que aprende la verdad. Demuéstralo que siendo el objeto de uno y otro la verdad, sólo se diferencian en que el primero contempla la verdad en sí misma y absolutamente, mientras el segundo la mira como norma directiva de obrar.

III.—*La razón.*—Denomínase razón á la especial función de la mente humana consistente en deducir una verdad de otra, ordenando y clasificando las ideas entre sí, con la mira de alcanzar más fácil y cumplidamente la ciencia.

La razón y el entendimiento no son potencias distintas

sino una sola facultad intelectual, que se llama entendimiento en cuanto aprende inmediatamente la verdad, y razón en cuanto deduce de unas verdades ya conocidas, otras verdades. En esto, como se vé, no hay distinción real de potencias, pues para obtener de una verdad ya conocida el conocimiento de otra, no se necesita más que el acto de la reflexión, por medio del cual, desentrañándose un conocimiento en sus más íntimas derivaciones, se toma en él posesión de un número de verdades mayor ó menor, según que la reflexión se haya empeñado con más ó menos energía en hallarlas. Y es así que este acto incumbe al entendimiento, como potencia que es esencialmente reflexiva: luego el cargo especial que á la razón se atribuye, puede reducirse á las funciones propias del entendimiento no son potencias esencial y realmente distintas.

IV. *La memoria intelectual.*—La memoria intelectual es aquella función de nuestra mente en virtud de la cual tiene la virtud de conservar el conocimiento de verdades inteligibles anteriormente adquirido, y de reproducirle cuando lo ha de menester.

Por la memoria la ciencia es posible, como quiera que no pudiendo el hombre adquirirla de golpe por ser una cadena de racionios dependientes los unos de los otros, hasta el postrer eslabón, que son las últimas conclusiones, ha menester de una como fuerza viva, con la cual reproduzca y retenga los conocimientos una vez adquiridos, para ir desentrañando de ellos nuevas conclusiones. De gran provecho es además la memoria intelectual para la vida práctica, como quiera que maestra de la vida práctica es la historia, de quien es la memoria como principal ministro.

El objeto de la memoria intelectual es lo pasado, en lo cual no se diferencia de la sensitiva; pero aunque lo pasado es objeto de ambas, lo es de muy diverso modo; y esta di-

ferencia del modo procede de que la memoria intelectual no es como la sensitiva, una potencia especial y distinta del entendimiento, sino un acto del entendimiento mismo, que no incluye en sí otra cosa sino el conocimiento que por medio del entendimiento tiene el alma de haber conocido anteriormente aquello mismo que la memoria intelectual reproduce. Este acto es posible; en primer lugar, porque el alma puede retener los actos intelectivos, porque siendo estos inmateriales é inherentes á un sujeto inmaterial, como lo es el alma, no están sujetos á corrupción alguna: en segundo lugar, advierte el tiempo en que esos actos suceden, porque dotado como lo está el entendimiento de virtud reflexiva, puede, no solo aprender sus intelecciones, sino el tiempo en que las tiene: en tercero y último lugar, reconoce esos mismos actos como adquiridos por ella en tiempo pasado, porque en virtud de la conciencia habitual que el alma conserva de sus operaciones intelectuales y del tiempo en que las ha emitido, y en virtud igualmente de su capacidad de comparar, puede, al reproducir aquellos actos, reconocerlos como adquiridos por ella anteriormente. De aquí resulta que, si bien la memoria intelectual no es una potencia especial, no puede negarse que es una función propia del entendimiento.

Las nociones expuestas nos permiten comprender cómo conviniendo la memoria sensitiva y la intelectual en el reproducir lo pasado, se distinguen entre sí mediante dos diferencias, á saber: primera, que la memoria sensitiva reproduce las aprehensiones sensitivas, y la intelectual los conocimientos intelectivos; segunda, que la memoria sensitiva reproduce lo pasado como objeto primario é inmediato de ella, es decir, en sí mismo; mientras que la memoria intelectual lo reproduce en cuanto que, al advertir el entendimiento los actos intelectivos, advierte juntamente el tiempo en que se realizan.

Las leyes de la memoria intelectual son idénticas á las ya expuestas respecto de la sensitiva; sin otra diferencia que la que depende de estar esta sujeta inmediatamente á las vicisitudes del órgano en quien radica, y aquella mediatamente, en cuanto no pudiendo conocer el entendimiento sin intervención de la fantasía, que es potencia orgánica, tiene que mediar entre la memoria intelectual y el organismo la propia relación que media entre el entendimiento y la fantasía.

V. *Diferencia entre la sensibilidad y el entendimiento.*—La diferencia esencial entre la sensibilidad y el entendimiento se demuestra por las razones siguientes. 1.^a: El alma humana es espiritual por su naturaleza, y por consiguiente tiene un grado de perfección muy superior á las sustancias sensitivas: luego debe tener y tiene en efecto facultades de un orden superior á los sentidos, cuales son el entendimiento y la voluntad. 2.^a: La sensibilidad, como potencia orgánica que es, solo percibe en las cosas materiales sus cualidades sensibles, porque solo estas cualidades pueden hacer impresión en los órganos, y no necesita el alma virtud alguna activa para hacerlas sensibles, pues lo son en acto; siendo de notar que estas cualidades son siempre singulares y corpóreas. El entendimiento, por el contrario, como facultad inorgánica, ha menester de una virtud activa para convertir en inteligible la esencia de la cosa material, removiendo de ella las concreciones materiales que la determina: de donde se sigue que el objeto del entendimiento es universal é inmaterial, aun cuando entendemos la esencia de las cosas materiales, de cuyo conocimiento se eleva al ánimo al de las cosas incorpóreas. 3.^a: En la sensación acaece siempre alguna inmutación del órgano respectivo, y cuando el objeto es demasiado vivo, corrompe al sentido que es orgánico; mas el acto de entender no va acompañado de inmutación alguna orgánica, y la vehemencia del objeto

inteligible, léjos de corromper, perfecciona al entendimiento. 4.^a: Por último, el entendimiento tiene la virtud de volver sobre sí mismo en los actos de reflexión, con que entiende sus propias intelecciones; mas el sentido carece de semejante virtud, y no puede, por consiguiente, sentir sus propias operaciones.

ARTÍCULO 3.º

I. *El apetito racional.*—En general se entiende por apetito la propensión ó inclinación de una cosa á conseguir algún bien. En el capítulo anterior tratamos del apetito sensitivo y ahora debemos ocuparnos del racional.

A la inteligencia, facultad aprensiva, corresponde una potencia expansiva, por ministerio de la cual el alma se adhiere al objeto que el entendimiento le presenta como bueno. Esta potencia es la voluntad, facultad mediante la cual el alma apetece el bien conocido por el entendimiento.

La voluntad y el instinto, ó sea el apetito sensitivo, difieren: en su objeto, porque el instinto, como dependiente que es de los sentidos, tiene por objeto el bien sensible y deleitable; mientras que la voluntad, que depende del entendimiento, cuyo objeto es universal, tiene por objeto el bien universal: el instinto dice relación á los bienes materiales; y la voluntad se extiende, no solo á los objetos corporales en cuanto se los considera bajo la razón común y universal de bien, sino además á los objetos inmatrimales, como por ejemplo, la ciencia, la virtud y otros de la misma especie. También difieren en su modo de obrar, puesto que solo es propio de la voluntad querer el objeto como fin, y no puede serlo de los sentidos, porque para moverse un agente hacia cualquier término, como á fin suyo, necesita ser capaz de reflexionar sobre sí mismo y contemplarse como referente á ese su fin; y como el instinto depende de los sentidos, que son potencias irreflexivas, de aquí que no pueda conocer el fin de sus actos; mientras por el contrario, el entendimiento, como facultad reflexiva que es, no solo puede proponer á la voluntad el bien, sino además iluminarla, dándola á mirar

ese bien como fin y perfección de ella. Esta diferencia entre la voluntad y el instinto produce otra, consistente en que la voluntad no puede nunca ser de una manera necesaria determinada en sus actos, y el instinto sí, en razón á que dependiendo este de los sentidos, potencia de suyo irreflexiva, no es capaz de elegir, y por eso recibe de los objetos exteriores una determinación necesaria; mientras que el entendimiento, como potencia reflexiva, es apto para juzgar, valuar los medios y proponer á la voluntad los que conduzcan al fin respectivo.

Llámase voluntario todo acto que emana de un principio ó fuerza interior, acompañado del conocimiento del fin á que se dirige. Acto involuntario es el que no depende de la voluntad y se opone á su inclinación; y no voluntario se llama el acto que no nace de la voluntad, ni es repugnado de ella. Es espontáneo el acto que procede de un principio interno, con prévio conocimiento de un objeto, mas sin conocerse la relación que este objeto tiene con el acto; y voluntario, aquel en que no solo se aprende préviamente la cosa en que se termina, sino además se conoce en ella la razón de fin y la proporción de todo lo que se ordena al fin.

También se divide el acto voluntario en elícito é imperado. Son actos elícitos, los que pertenecen á la misma voluntad, y son producidos directa ó indirectamente por ella como acciones propias de esta potencia; y actos imperados, los que se consuman por otras potencias movidas de la voluntad.

II. *La libertad.*—La libertad es la propiedad de la voluntad, en cuya virtud se halla exenta esta potencia en sus actos, de cierta necesidad.

La necesidad es de dos especies externa, é interna. La necesidad externa, llamada tambien coacción y violencia, procede de un principio exterior, y se opone á la inclinación propia del ser á quien se infiere. Mas la necesi-

dad interna consiste en cierta propensión con que el agente es impelido á hacer alguna cosa por su propia naturaleza, por lo cual suele también llamarse necesidad de la naturaleza.

A estas dos especies de necesidad se oponen otras dos especies de la libertad, á saber: libertad de coacción y libertad de necesidad interior. La primera excluye toda violencia externa, y la segunda excluye toda especie de fuerza, ora sea externa, ora interna, por un modo tal, que la voluntad sea enteramente dueña de sus actos. Esta es la libertad propia de la voluntad humana, libertad llamada también de indiferencia, porque la voluntad es por ella indiferente por sí para éste ó aquél acto: también se llama libertad de albedrío.

La libertad de albedrío consiste en la exención de necesidad natural: de donde procede que la voluntad sea dueña de sus actos, y por tanto que su inclinación á alguna cosa sea efecto de su propia elección. Así pues el libre albedrío consiste únicamente en la potestad de elegir.

La deliberación, ó sea la consideración de los motivos que nos inducen á obrar, aunque pertenece al entendimiento, es un accidente necesario de la libertad humana, porque no podemos elegir entre los distintos medios que conducen al fin, sin que la razón proponga á la voluntad algún bien, como lo más útil para llegarse al fin.

En orden al bien universal y perfecto el hombre no es libre, porque la voluntad no puede menos de querer este bien, en donde el entendimiento no percibe sombra alguna de mal, inclinándose á él por su propia naturaleza. La existencia de la libertad la atestigua el sentido íntimo ó conciencia, que con altas y claras voces proclama que podemos no solo ejecutar cosas diferentes, sino también hacer ó dejar de hacer una misma.

El argumento que se funda en el testimonio del sentido íntimo, dice Balmes, es tan concluyente que no nece-

sita para nada el auxilio de otro: la libertad de albedrío la hallamos en nuestro interior, la experimentamos en todos los momentos de la vida, y no hemos menester de que otros nos la enseñen. Sin embargo, no será fuera del caso notar que el testimonio del linaje humano está acorde en este punto. La virtud, el vicio, el mérito, el premio y el castigo son cosas reconocidas por los hombres de todos los siglos y de todos los países; si negamos la libertad de albedrío, aquellas palabras no significan nada, porque no se concibe que pueda haber mérito ni demérito en lo que no se ha podido evitar; sin libre albedrío, las acciones del hombre serían una emanación de causas necesarias, residentes en su interior; y no merecería por ellas más vituperio ni alabanza, que por un dolor, una enfermedad, una afección cualquiera de su organización que no ha podido remediar ni prevenir. El fatalismo, ó sea el sistema que niega la libertad de albedrío, rompe todos los lazos de la sociedad tanto civil como doméstica, trastorna los principios fundamentales que la dirigen, y convierte al linaje humano en un conjunto de máquinas que obedecen á impulsos secretos, en cuya modificación no tienen ninguna parte. Así, vanas son las leyes, inútiles los premios y los castigos; el arte de persuadir carece de objeto; y el hombre, que con la libertad de albedrío se levanta á una altura tan superior, queda reducido por el fatalismo á la miserable condición de los brutos.

III. *Imperio de la voluntad sobre las demás potencias del alma.*—El imperio de la voluntad sobre las demás potencias del alma, depende de su índole propia. Ya hemos visto que el objeto propio de la voluntad es el bien genérico, lo cual no obsta para que á su modo pueda querer el bien especial de las demás potencias, que constituye el objeto de las mismas, cabalmente, porque todos los bienes particulares están comprendidos en el bien universal. Pero como quiera que el alma al apetecer por me-

dio de la voluntad los bienes particulares de las demás potencias, no podría alcanzarlos sin el ministerio activo de las correspondientes potencias particulares, de aquí la precisión de que la voluntad domine á todas; precisión que se funda en tener la voluntad como objeto propio el bien inderminado. Por esto comprenderemos cómo la voluntad, no obstante ser movida por el entendimiento, que es quien la ofrece objeto en quién emplearse, ejerce también dominio sobre el mismo entendimiento. La razón de esto consiste en que la verdad, objeto propio del entendimiento, es uno de tantos bienes, y en calidad de tal, puede también ser por la voluntad querido; y como el alma no podría alcanzar este bien sino por ministerio del entendimiento, de aquí que la voluntad, para dar al alma la posesión de ese bien, es poderosa á mandar al entendimiento que entienda: de hecho, entendemos porque queremos, y lo queremos, porque el entenderla verdad es uno de los bienes comprendidos debajo del objeto genérico de la voluntad.

Para mejor penetrarse de cómo el entendimiento obra sobre la voluntad, y viceversa, tómese en cuenta que el dominio de una potencia sobre otra puede ejercerse respecto, ora del acto, ora del objeto de ella: sucede lo primero, siempre que una potencia tiene virtud de mover á otra para que obre ó deje de obrar; sucede lo segundo, cuando la tiene para moverla en pos de un objeto determinado: al primero se llama dominio de ejercicio; al segundo, de especificación. Pues bien, la voluntad mueve al entendimiento con dominio de ejercicio, por cuanto el entendimiento, ó mejor dicho, el inteligente no se mueve in actu á entender, sino cuando así lo quiere; y el entendimiento mueve á la voluntad con dominio de especificación, por cuanto la voluntad no quiere objeto alguno determinado sino cuando el entendimiento se lo ofrece en calidad de bien. Por aquí se ve cómo el entendimiento y

la voluntad se mueven, sí, pero no bajo una relación idéntica, y por consiguiente, no hay aquí círculo vicioso.

No solo sobre las facultades intelectuales, sino que sobre las sensibles ejerce imperio la voluntad, ya porque en las facultades perceptivas externas la presencia del objeto depende de la voluntad, en cuanto ésta puede salir á buscarle, ó ponerse en estado de que obre sobre los órganos correspondientes; y del propio modo está muchas veces en las atribuciones de la voluntad el poner á las potencias sensitivas en contacto con el objeto presente, por cuanto de ella depende que los correspondientes órganos se muevan de modo que aquellas potencias los empleen como instrumentos para aprender el objeto; ya porque los sentidos internos y la fantasía están sujetos á la voluntad. Entre los mismos apetitos sensitivos y la voluntad, hay también influjo recíproco, bien que para estar debidamente regulado, ha de ejercer la voluntad aquella primacía que por su naturaleza la compete, de tal suerte, que resista los estímulos del bien sensible, y someta los apetitos sensitivos al yugo de la razón. Por último, sobre la facultad locomotiva impera la voluntad, pues por experiencia sabemos que mientras una causa externa no nos impida el uso de nuestros miembros, pueden ellos moverse por su mandato.

IV. *La facultad motriz.*—Es la facultad motriz el natural complemento de la actividad humana, mediante la cual se mueven ó ponen en acción los miembros corporales, con el fin de realizar las tendencias del apetito, del cual es natural instrumento.

Para comprender la naturaleza de la facultad motriz, conviene fijarse en las diferentes clases de movimientos existentes. Divídense los movimientos en mecánicos, automáticos, autonomáticos y libres. Mecánicos, son los producidos por las fuerzas generales de la materia, y en virtud, por lo tanto, de principios extrínsecos al ser que se

mueve. Automáticos son los producidos necesariamente por las fuerzas orgánicas, en virtud de un principio intrínseco al movente. Autonomáticos son los que se siguen á la percepción de algún objeto sensible, al cual se inclina el apetito sensitivo. Libres, por último, son todos los movimientos producidos por alguna determinación voluntaria.

La facultad motriz tiene por objeto los movimientos autonomáticos y libres, siéndole completamente extraños los mecánicos, llamados también físicos y naturales, y los automáticos, apellidados plásticos y orgánicos.

Para concluir, diremos, que la facultad motriz es distinta de la potencia apetitiva, tanto sensible como racional, porque sus objetos son distintos é irreducibles entre sí, funcionan por separado, y la actividad de la una se ejerce después de la otra. Por último, la facultad motriz es potencia del alma, porque como dice Santo Tomás, ha sido dada á los animales en virtud á estar ellos ordenados á cumplir su vital destino, merced á la interna facultad de aprender lo que les es provechoso ó perjudicial. Y es así que esta aprensión de lo provechoso ó lo nocivo no se verifica en el animal, sino por medio de una facultad del alma; luego también la facultad motriz, dada al animal en calidad de conocedor de lo que le aprovecha ó le daña, debe ser facultad del alma y no del cuerpo.

Bien que la facultad motriz sea potencia del alma y no del cuerpo, es sin embargo, orgánica; pues en tanto se dice orgánica una potencia, en cuanto para ejecutar actos propios, se sirve de órganos como de natural instrumento. Tongiorgi opina, que el sugeto material donde esta facultad reside, son los músculos animados; pero éstos no son el inmediato instrumento de la fuerza motriz anímica, sino los nervios centrífugos ó motores, que partiendo del sistema cerebro espinal comunican con los músculos, y por medio de las vibraciones del fluído nervioso los ponen en movimiento.

V. *El hábito*.—Llámase hábito á una cualidad permanente que reside en las potencias intelectivas y que causa en ellas inclinación á obrar bien ó mal.

Tres son los efectos del hábito: 1.º Constancias de actos, porque una vez encarnado el hábito en la potencia, ésta emite sus actos habituales de un modo estable, aunque no necesario. 2.º Facilidad y presteza en el obrar, porque con tanta más prontitud y facilidad se hace una cosa, cuanto mayor es la inclinación que sentimos á ejecutarla y con más frecuencia se repite. 3.º Complacencia en el operante, porque el hábito es una segunda naturaleza que crea en nosotros nuevas necesidades, en cuya satisfacción no podemos menos de complacernos.

Divídense los hábitos en naturales, infusos y adquiridos. Pertenecen al primer grupo, todas las tendencias ó inclinaciones que las potencias tienen á operar dentro de su propia esfera de acción. Pertenecen al segundo, los relativos al orden sobrenatural, como la fe, la esperanza y la caridad, y por último, figuran en el tercero, los que nosotros nos formamos con nuestro propio esfuerzo.

La causa de los hábitos infusos, es del orden sobrenatural, la de los naturales y adquiridos, es, por una parte, la natural disposición de las potencias, y por otra, la reiteración ó repetición de los actos propios.

La fuerza del hábito se inutiliza de dos maneras: oponiendo obstáculos á la natural disposición de la potencia y no repitiendo durante mucho tiempo el acto. Una vez admitidos, cuesta, sin embargo, grande esfuerzo desarraigálos, y de aquí la importancia suma para la educación, de ir poco á poco adquiriendo buenos hábitos, á fin de que no haya nunca necesidad de contrarrestarlos trabajosamente.

PARTE SEGUNDA.
=
ANTROPOLOGÍA.

CAPITULO I

De la Antropología en general.

ARTÍCULO ÚNICO

I. *Concepto de la Antropología.*—Con razón se ha llamado al hombre micrócosmos: colocado en medio de todas las cosas, las resume en sí como en un mundo abreviado: mineral, porque como ellos está compuesto de elementos químicos, vegetal por las funciones de la vida vegetativa, animal, porque como los animales siente, sobre todos estos seres levántase á inconmensurable altura, por el soplo divino que Dios le infundiera, por la inteligencia que en él brilla, con la que todo lo ilumina y con la cual se eleva al conocimiento de lo que le rodea, de sí propio, y de Dios, principio y fin de todas las cosas.

El estudio del hombre ocupa muchas ciencias de diversa índole: la Anatomía, la Fisiología y la Patología, estudian su organización, la Antropología considera únicamente en él el alma, es decir, el principio de la vida sensible, del pensamiento y de las voliciones.

La Antropología podemos definirla, diciendo que es aquella parte de la Psicología, que tiene por objeto el conocimiento del hombre.

Como hemos visto, tanto la Antropología, como la Anatomía, Fisiología y Patología tratan del hombre; pero en él se ocupan bajo puntos de vista muy diversos, puesto que la Antropología investiga nuestra esencia y facultades, mientras que la Anatomía, Fisiología y Patología estudien el cuerpo humano.

Sin embargo, aunque estas ciencias sean diversas de la Antropología, como diversos son sus objetos formales, es muy de notar la íntima conexión que tienen. En efecto, como apunta con razón Orti Lara, cuando la Antropología trata de actos que pasan en la parte inferior del alma, como las sensaciones y los apetitos, de necesidad tiene que tocar en los órganos corpóreos, sin los cuales no puede ejercerse la sensibilidad; y cuando la Anatomía, la Fisiología y la Patología describen nuestro organismo y los movimientos y leyes de la vida, vese en la necesidad de suponer la existencia de un principio superior al organismo, de un soplo de vida, spiraculum vitæ, que es el alma misma. Pero estas últimas ciencias no consideran al alma en sí misma, sino únicamente contemplan sus efectos en las funciones vitales y por su parte, la Antropología, aunque supone la intervención de los órganos en ciertos fenómenos del alma: pero más de propósito considera el principio sensitivo, de donde estos fenómenos proceden, el cual radica en el alma.

CAPÍTULO II

De la vida intelectual.

ARTÍCULO 1.º

I. *Definición del hombre.*—El hombre es un animal racional. Esta definición es tan antigua como exacta. En efecto, el hombre por su vida vegetativa y animal, es semejante al bruto; pero diferénciase de él por la inteligencia, así como por ser esta inteligencia esencialmente discursiva, se diferencia de las inteligencias separadas que todo lo entienden por inmediata intuición.

II. *Operación específica del hombre.*—Dotado de ser como los minerales, de vida como los vegetales, de sensibilidad como los animales, posee, además el hombre la razón, anillo que le liga con la cadena de los seres superiores, es decir, con las inteligencias separadas, viniendo á dar así continuidad á los seres del universo. En cuanto el hombre está dotado de razón se eleva sobre el mundo inorgánico y el orgánico, pero menos perfecto que los espíritus puros, participa de la inteligencia en grado inferior á ellos, pues que no entendiendo ni por medio de ideas innatas ni por intuición, sino adstrayendo del mundo sensible lo inteligible, tiene por operación específica el entender por vía de discurso; su inteligencia es, pues,

naturalmente raciocinadora, y como tal, limitada á pronunciar, mediante las primeras ideas que abstrae del mundo sensible, juicios de evidencia inmediata, derivados por consiguiente de simple análisis y comparación de ideas y no de otros juicios anteriores. Pero como las nociones que así adquiere serían de por sí solas demasiado vagas y generales, y nada especial le enseñarían acerca de ninguna cosa determinada, dotósele de facultad para sacar de esas ideas séries de conocimientos distintos y peculiares, que aplicados á determinada materia, fuesen mostrándole consecuencias, que incesantemente multiplicadas y perfeccionadas por laboriosa meditación, constituyesen el conjunto de nociones á que se da el nombre de ciencia. Pues á esta transición de un conocimiento á otro, virtualmente contenido en el que le precede, llámasele discurso ó raciocino, y la facultad intelectual que le ejecuta, es la que propiamente y en sentido riguroso llamamos razón.

ARTÍCULO 2.º

I. *Unidad del principio de la vida orgánica y sensitiva en el hombre.*—En la Cosmología demostramos que el principio de la vida animal no se diferencia realmente del de la vida vegetativa. Pero si esto es indudable con respecto al bruto, con mucha mayor razón ha de serlo respecto del hombre, en quien la animalidad se halla elevada á un grado harto superior de perfección, cuyo organismo es mucho más harmónico y cuyas funciones vitales todas guardan entre sí relación mucho más estrecha.

II. *Unidad del principio sensitivo y del racional.*—Es completamente imposible, dice Santo Tomás, que en un solo cuerpo haya varias almas diferentes en esencia; el alma sensitiva, nutritiva é intelectiva es en el hombre numéricamente sola una; que además de las funciones de intelectiva ejerce también las de vegetativa y sensitiva. Razón sobrada tiene el Angélico Doctor al consignar esta doctrina. Bástame en efecto la conciencia que tengo de mis propios actos para saber que uno mismo es en mí el ser que siente que el que entiende. Pero esto no podría suceder si el principio de mi intelección fuese diverso del de mi sensación, porque en este caso mi yo humano resultaría solo constituído por mi yo inteligente, y del propio modo los actos de mi yo sensitivo serían para mí tan extraños como si fueran de otro ser y no míos. Sobre esta verdad derrama extraordinaria luz la unidad del ser del hombre, el cual no es un agregado de tres sustancias, planta, animal y racional, sino una sustancia sola, bien que compuesta, dotada de funciones correspondientes á estos tres grados de vida. Es así, que la unidad de ser presupone la de principio formal, como quiera que no siendo la unidad otra cosa sino una consecuencia del ser, for-

zosamente ha de proceder del mismo principio de quien el ser procede; luego si uno es el ser del hombre, uno tiene que ser también el principio formal de todas sus operaciones vitales. Y no se afirme que bien puede admitirse en el hombre un principio de vida intelectual y otro de vida sensitiva sin daño de la unidad de su ser, por cuanto siempre esta unidad resultaría de hallarse esos dos principios ordenados entre sí de manera que el uno fuese perfección del otro, porque semejante unidad no sería sino mera unidad de orden, ínfima entre todas las unidades; y la unidad de las tres vidas en el hombre es máxima por cuanto ella constituye una misma persona y un viviente mismo, como quiera que uno é idéntico es el hombre que en mí vive, siente y raciocina, por más que sean diversas las potencias de estas mis respectivas operaciones.

CAPÍTULO III.

De la unión del alma con el cuerpo del hombre.

ARTÍCULO 1.º

I. *Noción de la unión y sus diferentes especies.*— Unión, dice el P. Mendive, es aquello por lo cual de diversos elementos, resulta un solo ser.

Las diferentes especies de unión por fuerza, corresponden á las diversas clases de unidad compuesta; puesto que, en los seres compuestos de diferentes elementos la forma de donde resulta la unidad es la unión, y los elementos mismos constituyen la materia. Ahora bien, la unidad compuesta puede ser moral y similitudinaria ó física y real. La primera es aquella en que el ser llamado uno, es simplemente múltiple, y solo se dice uno en un cierto sentido que imita de algún modo la unidad física y verdadera á causa de cierta comunidad, ya sea de lugar, ya de fin, ya de tendencia, con que se hallan relacionados diversos seres completos cada uno en su naturaleza y por consiguiente acreedores al nombre de supuestos ó sustancias completas. Tal es, por ejemplo, un montón de piedras, un ejército, una casa, una familia, una república. La segunda, por el contrario, es aquella en que el ser llamado múltiple es simplemente uno y solo se dice múltiple

tiple, en cuanto que imita la multiplicidad verdadera, á causa de los diversos elementos de que está compuesto, los cuales no son propiamente seres ó sustancias completas, sino partes distintas de un solo ser. De aquí es que todas las diversas partes del ser real y verdaderamente uno, participan de una misma razón de ser; de forma, que el ser de la una no es realmente distinto del ser de la otra; porque de lo contrario, ya en realidad de verdad serían diferentes seres ó sustancias completas y no formarían sino cierta unidad similitudinaria.

La unidad física resultante de la composición nuevamente se divide en sustancial y accidental, según que los elementos constituyentes sean sustancias incompletas y ordenadas de suyo á formar una sola sustancia completa y los otros sean meros accidentes suyos.

La unidad sustancial sobredicha se subdivide de nuevo en natural y personal. La primera corresponde á toda sustancia compuesta de varias esencias ó sustancias parciales y completas en razón de naturaleza, en términos que le es naturalmente imposible el formar parte de otro ser distinto de ella misma. La segunda tiene lugar cuando una sustancia completa en razón de naturaleza está físicamente unida á una persona y formando con ella un solo ser.

Con esto ya podemos dividir fácilmente la unión en sus correspondientes especies. Así, pues, la unión se divide en moral y física, en sustancial y accidental, en natural y personal. La moral es aquella mediante la cual los elementos componentes no forman una unidad real y física, sino solamente similitudinaria. Física es aquella, merced á la cual los componentes forman un ser físicamente uno. Sustancial, es la unión física de varias sustancias. Accidental, es aquella de que resulta un solo ser físico compuesto de sustancia y accidente. La natural consiste en la unión física de varias sustancias incomple-

tas y ordenadas de suyo á formar una sola naturaleza completa y subsistente en sí misma. Personal, finalmente, es aquella, mediante la cual una naturaleza completa y una persona, forman un ser único compuesto de naturaleza y personalidad.

II. *Naturaleza de la unión que media entre el cuerpo y el alma humana.*—Nadie duda que el alma humana está unida al cuerpo; así es que lo que nosotros debemos investigar solamente es la naturaleza de esta unión.

El término resultante de la unión entre el alma y el cuerpo es sustancialmente uno, porque este término es el hombre, cuyo ser está constituido, no por el cuerpo solo, ni por el alma sola, sino por el cuerpo y el alma juntamente. Este ayuntamiento del alma y del cuerpo constituye en nosotros cuerpo animado, el cual es sin duda una sustancia, pero sustancia tercera, es decir, no cuerpo solo, ni alma sola, sino el producto, el resultado del recíproco ayuntamiento del cuerpo y del alma.

Para la formación de este compuesto no basta la mera suma de estos dos elementos ayuntados y puestos en contacto recíproco, sino que se necesita que además del contacto y acción recíproca de sus respectivos elementos componentes, se verifique entre estos una comunicación íntima, una transfusión del ser del uno en el ser del otro.

Esclarece esta verdad la unidad de principio vital en el hombre. Según esta unidad de principio vital, nuestra alma intelectual es raíz de todas las operaciones vitales de nuestro cuerpo; de manera que nuestro cuerpo vive por nuestra alma, no al contrario. Para ser raíz de estas operaciones de nuestro cuerpo, menester es que al unírsele nuestra alma le convierta en sustancia viviente, es decir, en sustancia de quien dimanen potencias y operaciones vitales; mas para esto es menester que el alma intelectual, en uniéndose al cuerpo, le eleve haciéndole partícipe de la propia vida sustancial del alma, ó en otros

términos, que el alma se haga vida sustancial del cuerpo, comunicándole, en aquella manera, que el cuerpo es susceptible de tal comunicación, el ser mismo en quien subsiste el alma. De este modo se constituye unión sustancial entre el alma y el cuerpo; de aquí la unidad de la sustancia del hombre; de aquí, y por consiguiente, que su alma y su cuerpo formen una sustancia única, un animal único, un hombre único, pues que animal y hombre son sustancias, no accidentes; aquí no hay medio: ó el hombre no es sustancia, sino que es accidente, ó su alma y su cuerpo, que constituyen un solo hombre, constituyen también una sola sustancia.

El alma humana, aunque unida al cuerpo en unidad de sustancia, mantiene, sin embargo, íntegra su simple y espiritual naturaleza, como lo demuestran sus propios actos. Señal cierta, en efecto, de que existe distinción entre el alma y el cuerpo, á pesar de su unión sustancial, es el ver que el alma ejecuta actos independientes de todo concurso intrínseco del cuerpo: tales son el entender y el querer. La unidad sustancial del hombre, queda sin embargo á salvo, pues no pide otra cosa sino que sus dos constitutivos, alma y cuerpo, se unan como coprincipios sustanciales que recíprocamente se completan; pero que no se confundan uno con otro; pues es absurdo admitir confusión entre términos que, si bien unidos, son, no obstante, entre sí, correlativos y opuestos.

La unión del alma y el cuerpo para formar el compuesto humano, no solo es sustancial, como dejamos demostrado, sino además personal.

Nuestra personalidad, en efecto, no es el alma sola, ni el cuerpo solo, ninguno de los cuales separadamente constituye la naturaleza humana íntegra, sino el compuesto de entrambos, en calidad de positivamente actuado por la subsistencia en sí mismo y como quien existe en sí y de por sí.

ARTÍCULO 2.º

I. *Diferentes sistemas escogitados por los filósofos para explicar la unión del alma con el cuerpo.*—A seis pueden reducirse los sistemas que han sido escogitados por los filósofos para explicar la unión del alma con el cuerpo, á saber:

- 1.º El atribuido á Platón.
- 2.º El ideado por Malebranche, llamado también sistema de las causas ocasionales.
- 3.º El de Leibnitz, ó sea sistema de la harmonía pre-establecida.
- 4.º El de Locke, llamado sistema del influjo físico.
- 5.º El de los atomistas.
- 6.º El de los escolásticos, vulgarmente llamado de la materia y de la forma.

II. *Juicio crítico del sistema de Platón.*—Equivócase el gran filósofo griego al afirmar que nuestra alma, en tanto está unida al cuerpo, en cuanto que se halla presente á él con su sustancia y le gobierna y le mueve y se sirve de sus fuerzas naturales, haciendo con él el mismo oficio que el ginete con su caballo y el piloto con su nave, porque la unión del motor con el móvil no forma una unidad real y verdadera, sino meramente moral é imitativa, mientras que la unión del cuerpo con el alma es sustancial y personal.

Para desvirtuar este argumento enseñó Platón, que la naturaleza humana está constituida por el alma sola, y sostuvo que los órganos del cuerpo no son sino meros instrumentos de que nuestra alma se sirve, así para percibir los objetos, como para ejecutar sus movimientos; doctrina falsa, pues ya hemos demostrado que la naturaleza humana es un compuesto sustancial de

alma y cuerpo y que por consiguiente, tanto este como aquella pertenecen á su esencia.

III. *Crítica del sistema de Malebranche.*—El filósofo francés hizo consistir la unión entre el alma y el cuerpo, en que coexistiendo juntamente este y aquella, las operaciones producidas por Dios en uno de ellos, sean ocasiones para que produzca también en el otro otras análogas y correspondientes. Este sistema, llamado de las causas ocasionales, cuyo principio fundamental es que ninguna sustancia criada puede producir con su acción efecto alguno físico, ofrece el inconveniente de negar la propia unión que se trata de explicar, y arruina la libertad humana, puesto que Dios y no el alma es quien produce las voliciones.

Demás de esto, va contra la conciencia propia, la cual nos dice, que nosotros mismos somos los que producimos con nuestra actividad nuestras voliciones y noliciones.

IV. *Crítica del sistema de Leibnitz.*—Según este filósofo, tanto el alma como el cuerpo son ciertas especies de autómatas, que producen sus actos en virtud de su espontaneidad intrínseca, sin libertad propiamente dicha y sin influir nada entre sí. Por donde la unión del alma con el cuerpo, consiste en la adaptación perfecta de los movimientos automáticos del cuerpo á los del alma y viceversa. Porque Dios, entre los infinitos cuerpos y almas posibles, juntó en uno aquellos que previó habían de ejecutar de una manera harmónica sus actos, en virtud de su actividad espontánea, aunque sin influir el alma en el cuerpo, ni este en aquella. Por esta causa ha sido dado á este sistema el nombre de sistema de la harmonía preestablecida.

Este sistema no puede ser aceptado ni como hipótesis procedente ni como doctrina abonada para explicar la unión del alma con el cuerpo. Por de pronto para hipótesis, como dice Prisco, le faltan condiciones de tal: desde

luego, es falso el principio de que parte, pues que se funda en negar toda recíproca acción extrínseca entre las sustancias, y este es un hecho, cuya autenticidad no se destruye por la razón con que Leibnitz le impugna; pues en la acción transeunte no se necesita que el ser de la causa se trasmita al efecto, sino que basta con que la causa dé el ser á algo que no lo tuviese.

Tampoco el sistema de la armonía preestablecida puede estimarse como hipótesis útil y abonada para explicar la correspondencia entre los actos del alma y los del cuerpo, pues que ese sistema destruye con declararlo ilusorio el hecho, tan atestiguado por la conciencia, de la acción recíproca é intrínseca entre las operaciones de aquellos dos elementos.

Si como hipótesis no puede servir este sistema para explicar la unión entre el alma y el cuerpo, no menos ineficaz es el sistema en sí mismo. Sabemos ya que esa unión es como de dos coprincipios consustanciales, en tal manera que de ella resulta el compuesto humano, sustancial y personalmente uno, y por tanto, que considerar al alma y al cuerpo en el hombre como dos sustancias independientes entre sí, equivale á negar la sustancial unión del compuesto. Ahora bien, el sistema de la armonía preestablecida, no obstante considerar las respectivas series de hechos de esas dos sustancias, en tal modo armonizadas entre sí por divina preordinación que mutuamente se corresponden con perfecto ajustamiento, tiénelas al cabo por recíprocamente independientes, á manera de dos relojes que marchasen con puntualísima igualdad, pero cuyos respectivos movimientos no ejerciesen entre sí el menor recíproco influjo, lo cual equivale á negar no solo la unión sustancial, sino toda unión real entre el alma y el cuerpo, pues efectivamente no cabe unión real sin alguna dependencia recíproca entre los elementos que se supone unidos, y sin que, ya que no en cuanto á su

respectivo ser, por lo menos á su respectivo obrar, influyan verdaderamente de alguna manera el uno en el otro.

Las consecuencias lógicas de la teoría de Leibnitz son el fatalismo y el idealismo. En cuanto al fatalismo, se deduce clarísimamente.

En efecto, si toda la serie de los actos del alma dice una relación preterdeterminada desde la eternidad á toda la serie de los actos del cuerpo, y de todas las mómadas del universo, el alma no será más que un autómeta espiritual y como tal carecerá de toda eficacia propia para moderar en tal ó cual manera esos sus actos, claro está que todos y cada uno de ellos no serán sino resultado fatal de la serie de operaciones, que como ley absolutamente necesaria los rija y determine; y siendo esto así, ya no habrá libre albedrío.

Por lo que hace al idealismo, es no menos lógico en el sistema leibnitziano, pues que este sistema niega todo recíproco influjo intrínseco del alma y del cuerpo, y ya sabemos que semejante negación conduce directamente al idealismo.

V. *Crítica del sistema del influjo físico y del atomismo.*—El sistema del influjo físico fué defendido por Locke, el cual se explicó la unión del alma y el cuerpo, suponiendo que este con sus movimientos orgánicos obra en nuestra alma determinándola á formar sus percepciones y voliciones, y el alma á su vez obra en el cuerpo determinándolo al movimiento por medio del fluido nervo, que le sirve como de instrumento.

El sistema de los atomistas afirma que la unión sustancial de que vamos tratando, consiste en que el alma, compenetrándose con el cuerpo, junta y mezcla sus fuerzas propias con las del cuerpo dicho. De esta junta y mezcla de fuerza, dicen que resulta una naturaleza nueva, porque sin la cooperación del órgano no es posible que el alma produzca las sensaciones, y por tanto estas

acciones provienen del alma y del órgano juntamente, ó sea del compuesto de cuerpo y alma.

Nótese, sin embargo, que en la producción de las acciones sobredichas el cuerpo no entra sino por vía de condición, porque, en sentir de los referidos autores, la sensación es un acto producido por el alma sola y recibido en ella sola, y el cuerpo con sus conmociones orgánicas no puede hacer otra cosa, que llenar los requisitos necesarios para que el alma se halle en disposición de producirla.

En el sistema del influjo físico, lo mismo que en los tres anteriores, el cuerpo y el alma no forman una unidad física y verdadera, sino simplemente moral é imitativa. Porque tanto el cuerpo como el alma obran sus acciones propias y peculiares con su actividad intrínseca, como dos seres completos en sí mismos y dotados por lo tanto de subsistencia propia. Luego la unidad que producen, no es propiamente de ser si no solo de proporción y de tendencia.

Que el cuerpo con sus conmociones orgánicas influya en el alma, para que ella con su actividad propia produzca sus percepciones y voliciones, y el alma á su vez influya en el cuerpo, para que este ejecute ciertos y determinados movimientos, no destruye la multiplicidad de supuestos en el hombre, antes la establece y confirma.

Además, si no todos los defensores de este sistema, muchos, por lo menos, admiten acción física y verdadera del cuerpo en el alma.

Ahora bién; esta acción no puede ser en ninguna manera admitida; porque el cuerpo no puede ejercer su acción sino por el contacto de su superficie con la de otro ser, y este contacto no lo puede ejercer con respecto á los espíritus puros, cual es el alma humana en esta hipótesis. Porque el espíritu puro, ni tiene superficie que pueda oponer á la superficie del cuerpo, para recibir así

su acción, ni es tampoco impenetrable por naturaleza, para que pueda recibir en sí el choque de cuerpo alguno y ser de esta manera determinado á sus percepciones. Luego es cosa manifiesta que el influjo físico, á que muchos apelan para explicar la unión sustancial del alma con el cuerpo, es absolutamente inepto para este fin.

En cuanto á los atomistas, no se diferencian de los partidarios del influjo físico en nada sustancial. Así pues, la unión del cuerpo y del alma, entendida á la manera de los atomistas, no produce unidad de ser física y verdadera en los dos elementos constitutivos del hombre, sino simplemente de tendencia y de fin. En efecto, para los atomistas los átomos son sustancias completas que no necesitan estar unidas á ninguna cosa para existir ni para obrar, y por consiguiente, no están ordenadas de suyo, ó por su intrínseca naturaleza, á formar parte intrínseca y constitutiva de ningún otro ser real y verdadero; y el alma no necesita del cuerpo ni para existir ni para ejercer alguna de sus operaciones psicológicas, pues aun la misma sensación la produce el alma sola y es recibida en el alma sola.

VI. *Crítica del sistema escolástico.*—De todo lo que hasta aquí se ha expuesto se deduce claramente que el sistema escolástico, tal cual lo expone Santo Tomás, es el único aceptable y verdadero. En efecto, la aplicación defectuosa del método experimental psicológico y el prurito de echar por tierra todo lo que á la antigua psicología pertenecía, con la pretensión de constituir y crear una filosofía enteramente nueva, son las dos causas que más poderosamente han contribuido á que se desdeñe este sistema, que por otra parte se impone á toda inteligencia libre de prejuicios.

La filosofía moderna, á fuerza de tomar en consideración los actos y fenómenos del alma, ha llegado á hablar un lenguaje según el cual el cuerpo nada significa en la

naturaleza y constitución esencial del hombre, quedando este circunscrito al alma solo ó más bien al pensamiento.

Por el extremo opuesto esa misma filosofía moderna, cansada de agitarse en vano persiguiendo una solución que no encontraba en el idealismo transcendental, ha querido explicar al hombre prescindiendo de lo que llama Haekel preocupación teológica, ó sea del alma.

Precisa, pues, si no queremos caer en uno y otro abismo, recurrir al sistema escolástico, que afirma que el alma intelectual se une al cuerpo como forma sustancial del mismo. Llámase forma, según dijimos en la Cosmología, aquel principio que comunica ser propio al sujeto con quien se une; forma sustancial, pues, es aquel principio que al sujeto comunica ser sustancial. Esto explicado, tendremos, como dice Prisco, que para que el alma sea forma sustancial del cuerpo debe unírsele de tal manera que le infunda un ser sustancial.

Siendo esto así, la enunciada verdad sobre que el alma intelectual del hombre constituye la forma sustancial de su cuerpo, es un mero corolario de la ya expuesta doctrina sobre el principio vital del compuesto humano.

Ciertamente, dado que el alma intelectual, sea principio vital único en el hombre, hay que tenerla por fuente primitiva, no solo de las operaciones propias que ella ejecuta en virtud de su naturaleza espiritual, es decir, el entender y el querer, sino también de aquellas otras operaciones vitales que el alma comunica al cuerpo, es decir, el sentir; el moverse y el vegetar. Ahora bien, lo que sea fuente primitiva de las operaciones de un sujeto, tiene que ser también forma sustancial del mismo, pues so pena de negar el incontrastable principio de que toda operación corresponde á la naturaleza del ser operante, por el hecho mismo de ser el alma fuente primitiva de las operaciones del cuerpo, tiene que ser también fuente de su ser sustancial.

Incuestionablemente, el elemento con que vive el cuerpo, es el alma. Es así que la vida es el ser de los vivientes; luego el alma es el elemento con que el cuerpo humano tiene su ser en acto. Ahora bien, un elemento de esta especie es forma sustancial del cuerpo.

Nótese que para el Angélico Doctor el alma se une al cuerpo, pero no se confunde ni mezcla con él; porque la mistión solo es propia de las cosas corporales. El alma racional es una sustancia espiritual, y si se une al cuerpo es como una sustancia incompleta á otra sustancia incompleta también é inferior, á quien comunica su ser y la determinación específica, pero conservando siempre la superioridad y como el dominio de la existencia, que retira y conserva consigo cuando perece el hombre compuesto de las dos sustancias, en virtud de la separación del alma, la cual, como principio informante, era el origen no solo de las funciones vitales, sino de la existencia y ser del cuerpo humano como humano.

Insistiendo más en esta importantísima teoría, diremos con el Cardenal González, que la existencia en los seres criados, acompaña siempre á la forma y está en relación con la misma. Donde quiera que hay una forma, allí se encuentra también una existencia correspondiente á esta forma; si la forma es accidental, la existencia será accidental; si la forma es sustancial, la existencia lo será también; si la forma es material, la existencia que lleva consigo podrá decirse también material, no porque la existencia tenga nada de común con la materia, sino porque su denominación se toma del sujeto afectado por ella: si al contrario la forma es espiritual, su existencia será de la misma especie, toda vez que aún en la hipótesis de la distinción real entre la esencia y la existencia de las cosas, esta distinción no impide que la existencia sea considerada como un modo inseparable de la esencia real, y por lo mismo análoga y correspondiente á aquella.

Aunque la existencia acompaña y sigue á la forma, sin embargo, no es absolutamente idéntica la conexión, ni uno mismo el modo de relación entre estas dos cosas. En las formas puramente informantes, cuales son aquellas que no pueden existir por sí solas, sino que para existir requieren necesariamente la unión actual con la materia, como son las formas sustanciales de los animales y en general todas las formas materiales, que en la teoría de Santo Tomás se denominan especialmente tales, por lo mismo que dependen de la materia para existir, la existencia acompaña y sigue á la forma, no como á su sujeto adecuado, sino como á su razón inmediata de ser; en otros términos, las indicadas formas llevan consigo la existencia, no porque esta pertenezca á la forma sola y se reciba en ella como en su sujeto propio, sino porque esa forma es la razón inmediata y suficiente de la existencia y determinación específica del compuesto y supuesto, que es lo que propiamente existe.

Además de estas formas incapaces de existir por sí solas, existe otro orden de formas ó esencias simples, es decir, que no solo no necesitan de la unión actual de la materia para existir, sino que ni siquiera tienen aptitud ó capacidad para esta unión, como son los ángeles.

Entre estos dos órdenes de formas encuéntrase el alma racional, que participa de los dos géneros, siendo á un mismo tiempo informante y subsistente: así es que le convienen los predicados positivos que envuelven perfección y que se pueden enunciar de todas las formas sustanciales generalmente, pero no los que envuelven imperfección: y por otro lado, participando de los atributos propios de las formas subsistentes perfectas, no los abarca sin embargo todos con igual grado de perfección. Como forma informante, es la razón formal de la existencia del compuesto, le comunica la determinación específica, y es el principio de sus funciones vitales, como sucede en todas

las demás formas que se unen á la materia; empero como sustancia simple y espiritual no depende en su existencia de la unión actual con la materia, como se verifica en las demás formas inferiores, las cuales por lo mismo se denominan materiales é informantes fuerzas. La existencia actual de las formas inferiores, preexige como condición esencial la unión actual con la materia; porque solo el supuesto ó sustancia resultante de esta unión, es sujeto propio y recipiente adecuado de la existencia que acompaña á dichas formas, en el sentido explicado antes; y de aquí la corrupción de estas sustancias completas cuando se verifica la separación de la forma, en razón á que ninguna de las dos partes separadas es sujeto adecuado y suficiente de la existencia con que existía el supuesto ó sustancia completa, constituido con las mismas unidas.

El alma racional, por el contrario, lleva consigo la existencia como sujeto adecuado y suficiente de la misma; resultando de aquí, que á diferencia de lo que sucede en las formas materiales, el ser de la existencia con que existe el hombre, pertenece al alma, de la cual se comunica al compuesto. Podremos decir, por lo tanto, que en las sustancias inferiores, como los animales, las plantas, etc., la existencia compete inmediatamente al compuesto ó supuesto, y mediatamente, á la materia y forma de que se compone; pero que en el hombre la existencia pertenece en primer término é inmediatamente al alma racional, y como en segundo término, al compuesto que recibe esta existencia del alma en virtud de su unión con el cuerpo.

De la doctrina expuesta en este artículo, se deduce, con cuánta sabiduría enseñó la Iglesia en el concilio de Viena que el alma humana es real y verdaderamente forma del cuerpo con estas palabras: «Reprobamos como errónea y contraria á la verdad católica, toda doctrina, con la cual se afirme ó se ponga en duda que el alma

racional ó intelectual no es verdaderamente y por sí forma del cuerpo humano: definiendo que sea tenido por hereje todo el que pertinazmente presumiere afirmar, defender ó sostener, que el alma racional ó intelectual no es por sí y esencialmente forma del cuerpo.» Esto mismo lo ha vuelto á repetir en nuestros días el inmortal Pio IX, condenando los errores de Gunther y enseñando á la Iglesia universal que el alma racional del hombre es inmediata forma del cuerpo.

CAPÍTULO IV

Del sitio del alma.

ARTÍCULO ÚNICO.

I. *Doctrina de Santo Tomás acerca del sitio que ocupa el alma en el cuerpo.*—El alma está toda en todo el cuerpo y toda en cada parte de él, según la totalidad de su perfección y de su esencia; mas no según la totalidad de su virtud, de modo, que cada una de sus potencias funcione en cada parte del cuerpo.

El Angélico Doctor demuestra esta tesis con entera claridad fundándose en las consideraciones siguientes:

1.^a Si el alma estuviese unida al cuerpo únicamente como motor, se podría decir que no está en cada parte del cuerpo, sino en una sola, por la cual daría movimiento á las demás. Pero estando el alma unida al cuerpo como su forma, es necesario que esté en el cuerpo todo y en cada una de sus partes; porque no es forma accidental del cuerpo, sino su forma sustancial. Pero la forma sustancial no es solamente la perfección del todo, si también la de cada parte: pues componiéndose el todo de partes, la forma del todo, que no da el ser á cada una de las partes, es una forma que es composición y orden, como la forma de una casa; y tal forma es accidental, mientras que el alma es una forma sustancial, y por consiguiente,

debe necesariamente ser la forma y el acto, no solamente del todo, sino también de cada parte. Por lo cual, al ausentarse el alma, así como no se dan al ser los nombres de animal y de hombre sino equivocadamente, como se dice, un animal pintado de piedra; tampoco puede decirse de la mano y del ojo, ó de la carne y de los huesos; como dice Aristóteles (De anima I. 2, t. 9.) La prueba de esto es, que ninguna parte del cuerpo tiene funciones propias sin la coexistencia del alma, no obstante que todo lo que conserva la especie, retiene la acción propia de ella.

2.^a El acto está en aquello de que es acto; y por lo tanto, el alma está en todo el cuerpo y en cada una de sus partes. Que debe estar en cada parte del cuerpo, se deduce de que, siendo un todo lo que se divide en partes, la triple división que de un todo puede hacerse, supone tres clases de totalidad, á saber: en partes cuantitativas, en partes de razón y de esencia, en partes virtuales ó potenciales.

El primer modo de totalidad no conviene á las formas, como no sea per accidens, á aquellas formas que son de suyo indiferentes al todo cuantitativo y sus partes. Mas la forma que exige diversidad en las partes, cual es el alma, no se halla indiferentemente respecto al todo y á las partes; ni por lo mismo se divide accidentalmente, es decir, según la división de la cantidad: siendo consecuencia de esto, que la totalidad cuantitativa no se puede atribuir á el alma ni per se ni per accidens.

Pero la segunda totalidad que se considera, según la perfección de la razón y de la esencia, conviene propiamente y por sí misma á las formas; como igualmente la totalidad potencial, puesto que la forma es el principio de la operación.

3.^a No teniendo, pues, el alma la totalidad cuantitativa ni por sí ni por accidente, como ya va expuesto, bas-

tará decir, que está toda entera en cada parte del cuerpo, según su totalidad de perfección y de esencia; pero no según su totalidad virtual; puesto que no está en cada parte del cuerpo, en cuanto á cada una de sus facultades, sino que lo está por su potencia visiva en el ojo, por la del oído en la oreja, y así en los demás sentidos. Nótese, sin embargo, que, como el alma requiere diversidad en las partes, no se compara igualmente al todo que á las partes; sino primariamente y per se al todo, como á un sujeto perfectible, propio y proporcionado y solo secundariamente á las partes, en virtud de sus relaciones con el todo.

Aunque el alma está toda en todo el cuerpo, sin embargo, no todas sus funciones las ejerce por medio de órganos corpóreos, ni como ya hemos dicho, ejerce en todos y cada uno de esos órganos las mismas funciones: no lo primero, porque las funciones intelectivas son esencialmente inorgánicas; y no lo segundo, porque aquellas funciones, para cuyo ejercicio el alma ha menester de órganos, las ejerce en diverso modo, según la varia actitud y disposición especial de cada órgano, doctrina en la que insistimos para terminar este párrafo, aun á riesgo de hacernos pesados.

II. *Concepto de la frenología.*—Entendemos aquí por frenología la localización de todas las facultades del hombre, incluidas las intelectuales y morales.

En efecto, todos los partidarios de esta doctrina, parten del supuesto de que toda facultad del alma, sensitiva, intelectual ó moral, reside en órganos corpóreos y se ejerce por medio de ellos. Para justificar este aserto, suponen los frenólogos que el cerebro consta de manojillos de fibras, ó sean nervios, que en la superficie del propio cerebro y en la del cráneo forman protuberancias más ó menos elevadas, según se desarrollan más ó menos: cada cual de estas protuberancias, dicen, es órgano de una facultad física correspondiente, sensitiva, intelectual ó mo-

ral; de manera, que donde no hay esa protuberancia, ó está poco pronunciada, allí falta de todo punto, ó está poco desarrollada la facultad correspondiente; es decir, la facultad sigue la condición del órgano en que se la supone residir. Gall cuenta veinte y siete órganos y otras tantas facultades; Spurzhein cuenta hasta treinta y cinco, y todavía, antes de morir, añadió otras dos; pero los frenólogos posteriores no las admitieron. Unos y otros convienen, sin embargo, en que sea cualquiera el número de estos órganos, y de las supuestas facultades correspondientes, residen todos distribuidos en la superficie del cráneo, con el siguiente orden, á saber: en la región posterior, los afectos comunes á los hombres y á los animales; en la superior, los afectos propios del hombre; y en la anterior, las facultades intelectivas y cognoscitivas en general. En esta distribución de facultades, no ha habido hueco para las que son comunes á todos los hombres, como la memoria, el juicio, el raciocinio, la voluntad, la imaginación, etc. Los frenólogos pretenden llenar este vacío, distinguiendo entre las facultades primarias y fundamentales, y las secundarias, adjudicando á esta última especie las que son comunes á todos los hombres, excluyéndolas del catálogo frenológico. Tal es, en sustancia, la ciencia que sus partidarios pretenden hacer, como dice Prisco, nada menos que guía, regla y maestra de la educación, de la moral, de la jurisprudencia y de todas las instituciones sociales.

III. *Impugnación de la frenología.*— El error fundamental de los frenólogos, consiste en afirmar que las facultades intelectivas radican en órganos corpóreos. Las facultades intelectivas son inorgánicas por naturaleza, y de consiguiente no dependen de los órganos. Así lo reconocen Gall y Spurzhein, que en el mero hecho de afirmar como afirman la espiritualidad del alma humana, no pueden, sin contradecirse, sostener la

relación de dependencia que entienden existe entre el alma y los órganos.

Los frenólogos, pues, se encuentran encerrados, por decirlo así, en un callejón sin salida; ó tienen que contradecirse, como les sucede á Gall y Spurzhein, ó tienen que negar la espiritualidad del alma.

Dejando á un lado estos argumentos, la frenología es falsa en sí misma y en sus conclusiones.

Es falsa en sí misma: 1.º, por el absurdo de contar entre las facultades secundarias las comunes á todos los hombres, y que justamente no son comunes sino porque son fundamentales. 2.º Porque si el juicio, la memoria, el raciocinio, la voluntad, etc., fueran operaciones resultantes del ejercicio simultáneo de todas las facultades, entonces Gall, que admite veinte y siete facultades primitivas, y Spurzhein treinta y siete, tienen que admitir que cuando juzgamos, raciocinamos ó queremos, ejecutamos estos actos en tanto número cuantas son las facultades primitivas de quien se dicen resultantes. 3.º Porque entre las protuberancias craneoscópicas, residencia supuesta de los órganos, y la superficie del cerebro, no hay correspondencia natural, en razón á que la superficie externa del cráneo no es reproducción fiel de la del cerebro. 4.º Porque repetidas experiencias comprueban ser falso que la dilatación de las facultades esté en razón directa de la de los supuestos órganos correspondientes. 5.º Porque las circunvoluciones cerebrales, que se supone corresponder á las protuberancias del cráneo, no pueden ser examinadas sino después de muerto el individuo, pues solo entonces se puede saber lo que tiene dentro del cerebro. Y así, para averiguar si las circunvoluciones cerebrales están más ó menos dilatadas, se necesitaría un regulador invariable, y esto es imposible en anatomía.

Es falsa también la frenología, si miramos á sus conclusiones, de las cuales resultan negadas: la espirituali-

dad del alma humana, por el mero hecho de tener sus facultades intelectivas por orgánicas, y la inmortalidad desde el momento de admitir, como lo hace la frenología, que todas las facultades del alma se ejercen por medio de órganos corpóreos, siéndole forzoso admitir también que una vez separada del cuerpo, perece toda su actividad, pues ya entonces no existirán los órganos que se supone ser para ella instrumentos esenciales, y es absurdo suponer á un ser capaz y no capaz de obrar, pues que la operación no es otra cosa sino la muestra que dá de sí la vida. Por consiguiente, pues, aun dado que la frenología no pare en el materialismo porque al fin no niega la simplicidad del principio que se actúa por medio de los órganos, es decir, del principio sensitivo, conduce por lo menos á la negación de dos grandes verdades, espiritualidad é inmortalidad del alma.

IV. *Principios fundamentales de la verdadera frenología.*—La filosofía de Santo Tomás no rechaza todo sistema frenológico, limítase únicamente á impugnar la llamada frenología; moderna, porque como dice M. Cerise, niega virtual y realmente todas las verdades, en virtud de las cuales se distingue el hombre del bruto. Tan cierto es esto, que si se quiere dar el nombre de frenología al estudio y conocimiento congetural de las inclinaciones y pasiones de la parte sensible, no menos que de las facultades de la sensibilidad que se refieren á la percepción de los objetos, en este caso, la doctrina filosófica del Santo Doctor no es incompatible con ella.

Para que esta frenología sea verdaderamente un estudio y conocimiento racional debe basarse en los siguientes principios:

1.º Es preciso establecer una distinción absoluta, esencial y primitiva entre las facultades del orden sensible, por una parte, y por otra las facultades del orden intelectual. Las primeras radican en órganos, y por ende se lla-

man orgánicas: las puramente intelectuales, ni residen en parte alguna determinada del cuerpo, ni funcionan por medio de órganos, debiendo apellidarse inorgánicas ó puramente espirituales.

2.º Deben reducirse á menor número las facultades ó inclinaciones señaladas por los frenólogos modernos, cuyas clasificaciones son tan confusas como poco filosóficas. La clasificación frenológica de las facultades é inclinaciones humanas debe estar en relación con la naturaleza y diversidad de actos y de objetos, los cuales constituyen el elemento principal para descubrir y determinar la naturaleza y diversidad de las potencias.

3.º Aun con respecto á las facultades sensibles ú orgánicas que están sujetas, por decirlo así, á observación frenológica directa, no se debe formar juicio acerca de la intensidad ó energía de una facultad ó inclinación por la inspección aislada de la parte del cuerpo en que reside, ó por el desarrollo externo del órgano, sino que es preciso tener en cuenta las indicaciones orgánicas correspondientes á otras facultades ó propensiones, las cuales pueden neutralizar en parte la indicación de otro órgano. Además es preciso tomar en consideración las indicaciones fisiológicas, y acaso más todavía las condiciones del temperamento ó complexión, las cuales pueden modificar profundamente las indicaciones frenológicas apoyadas sobre la magnitud ó desarrollo de uno ó más órganos.

Todo juicio frenológico debe sujetarse á estas dos condiciones: 1.ª, que no salga de los límites de la conjetura y probabilidad, sin pretender jamás una certeza absoluta, ni menos científica, al menos en el estado actual de esta clase de conocimientos: 2.ª, que se circunscriba á las facultades é inclinaciones en sí mismas, sin pasar al orden de los hechos; porque cualesquiera que sean la intensidad y energía de las facultades y pasiones, sus actos se hallan siempre sujetos al imperio de la voluntad y de la razón,

las cuales, ya con su fuerza nativa, ya con la que reciben de la gracia, la oración, los hábitos contrarios, etc., pueden modificar profundamente y dominar las manifestaciones y actos de las demás facultades é inclinaciones, con rarísimas excepciones relativas á algún caso concreto y circunstanciado.

CAPÍTULO V.

Del mútuo influjo del alma y del cuerpo.

ARTÍCULO 1.º

I. *Preliminares.*—De la unión sustancial del alma con el cuerpo por fuerza debe resultar alguna suerte de influjo del uno en el otro elemento, porque, como dice Mendive, la unión mencionada hace que todas las potencias del compuesto orgánico radiquen en un mismo sujeto y puedan influir las unas con sus actos en los actos de las otras. Para examinar la naturaleza de este influjo nos ocuparemos en este artículo del influjo del alma en el cuerpo, y en el siguiente trataremos del influjo del cuerpo en el alma.

II. *Acción formal y esencial del alma sobre el cuerpo.*—La primera clase de influjo que ejerce el alma en el cuerpo, es la de informarlo y actuarlo con su propia esencia, estando unida á él sustancialmente y formando así la unidad indicada de un solo ser físico. Este influjo no es activo, sino simplemente formal, como lo es el que presta la forma á la materia. En virtud de este influjo, el cuerpo humano adquiere su estabilidad propia y goza de perfecta aptitud para desarrollarse de una manera conveniente y resistir á los agentes extrínsecos, que tienden á destruirlo.

Sin la unión del alma con el cuerpo, este perdería al instante su forma orgánica y sería reducido á un montón de de materia corrompida.

III. *Acción que ejerce el alma sobre el cuerpo por medio de sus potencias.*—Primeramente por medio de la voluntad pone en acción á todas las otras potencias y las hace funcionar en el sentido que á ella le agrada, pensando en lo que quiere, imaginando lo que es de su gusto, aplicando los sentidos á los objetos que quiere, é imperando á la potencia locomotriz, para que ponga en movimiento los órganos del cuerpo. En segundo lugar, por medio de la inteligencia hace brotar en la imaginación multitud de representaciones imaginarias, por las cuales es conmovido y excitado el apetito sensitivo, llegando á veces la vehemente y profunda meditación intelectual de un objeto suprasensible y espiritual, á conmover toda la sensibilidad del hombre, de manera que le haga brotar copiosas lágrimas. Finalmente, por medio de la potencia nutritiva produce en el cuerpo nueva carne y se la asimila de manera que se le une sustancialmente y forma parte con el compuesto humano. Todas estas acciones ejerce en el cuerpo por razón de la unión sustancial que con él tiene; y así no consiste en ellas la unión dicha, sino que son una simple consecuencia suya. Veamos ahora el influjo del cuerpo en el alma.

ARTÍCULO 2.º

I. *Influjo meramente material del cuerpo sobre el alma.*—Como dice el P. Mendive, á quien seguimos en estas consideraciones, el influjo que ejerza el cuerpo en el alma, no puede ser de la misma naturaleza que el ejercido por ella en la materia; porque la causalidad material es realmente distinta de la formal, según se demostró en la Ontología. Sin embargo, en él podemos señalar dos clases: la una de influjo meramente material, y la otra de influjo en cierta manera activo; en este párrafo trataremos de la primera de las clases que quedan enumeradas.

El influjo meramente material del cuerpo en el alma consiste en la aptitud para recibir en sí el alma humana y ser informado por ella. En virtud de este influjo, el alma humana está llamada á la existencia, cuando la materia del embrión está ya convenientemente dispuesta para ser informada por ella; porque entonces la tal materia reclama para sí naturalmente con apetito innato la formación de un alma de esta especie. Esta misma aptitud hace que el alma siga informando y actuando la materia del compuesto humano durante todo el tiempo en que en ella persiste. Y cuando ella cesa, la unión del alma con el cuerpo se rompe inmediatamente, pereciendo el hombre y entrando sus elementos constituyentes en el lugar que á cada uno le pertenece.

A esta clase de influjo, se debe el que las facultades orgánicas del hombre tengan más ó menos perfección; pues según sea la delicadeza de los órganos del cuerpo, las operaciones del alma son más ó menos perfectas. Y siendo estas más exquisitas, también lo serán sus actos y los actos de la inteligencia; porque esta facultad entiende los objetos con tanta más facilidad, exactitud y profundi-

dad, cuanto mayores son la viveza, finura y brillantez con que le sean presentados mediante las representaciones de la fantasía.

II. *Influjo activo de las facultades sensitivas en el alma.*—El influjo, en cierta manera activo, se halla en los actos de las facultades sensitivas; los cuales son producidos, no por el alma sola, sino por el compuesto del alma y cuerpo, é influyen á su modo en la producción de los actos intelectuales. Sea cualquiera la manera en que se explique el origen de nuestras ideas, nadie puede negar que la imaginación influye grandemente en su producción, al menos presentando á la inteligencia, la materia sobre que hayan de versar sus actos. Llega á tanto este influjo, que muchos opinan, que la mayor ó menor perfección de nuestros actos intelectivos depende totalmente de la mayor ó menor perfección de la fantasía y de las demás potencias orgánicas; de suerte, que, el tener uno mejor inteligencia que otro, no viene, según ellos, sino de que su alma ha tenido la suerte de poseer un cuerpo perfectísimamente organizado.

Otros, con mejor acuerdo, no conceden tanto al cuerpo, y piensan que la diversidad de inteligencias viene, no solo de la diferente protección orgánica de los diversos hombres, sino también de la intrínseca condición de las inteligencias mismas.

ARTÍCULO 3.º

I. *El carácter.*—En virtud de la recíproca influencia del alma con el cuerpo, existen en el hombre rasgos que son propios y exclusivos de cada individuo, sin que puedan comprenderse entre las notas individuantes, tales son: el carácter, el temperamento, la edad, el sexo y la aptitud.

Aunque todos comprendemos perfectamente lo que por carácter se entiende, es, sin embargo, muy difícil dar una definición adecuada del mismo. Ciertamente que el carácter no se refiere primariamente al organismo, sino al espíritu; pero es lo cierto que el carácter se modifica al compás de las vicisitudes de la organización y que los temperamentos ejercen en él una notable influencia.

Dados estos antecedentes, diremos que el carácter es la manera como se manifiesta la actividad psíquica en cada individuo. Se divide en afectivo, intelectual y práctico. Llámase carácter afectivo á aquel en que domina el sentimiento y su influjo marca la dirección de nuestros actos. El intelectual es aquel en que impera con dominio casi absoluto el pensamiento. El práctico es aquel en que predomina el ejercicio de la voluntad.

Elementos muy complejos vienen á formar el carácter. De un lado es incuestionable que el organismo influye: así vemos predominar, según la edad, en un mismo individuo distinto carácter; así vemos como este se modifica y cambia según el estado de nuestra salud. Por otra parte, es no menos cierto que estas influencias orgánicas la voluntad las vence, y el carácter con más ó menos esfuerzo conseguimos modificarlo.

«Genio y figura hasta la sepultura,» dice nuestro refranero, contradiciendo al parecer, la doctrina que deja-

mos expuesta; mas no quiere realmente significar con esto la absoluta imposibilidad de reformar nuestro carácter, sino la dificultad extraordinaria de hacerlo.

Para concluir diremos: que siendo reformable en el hombre el carácter, por virtud de su libre voluntad, debe procurar de continuo perfeccionarlo, teniendo en cuenta que de la mayor ó menor perfección del carácter mismo, depende el orden en las múltiples relaciones de la vida.

II. *El temperamento.*—La causa principal de la variedad de los caractéres y pasiones que se notan en el hombre, según demuestra la observación y la experiencia, es la variedad de complexión ó temperamento que domina en cada individuo, determinando en este una propensión natural mayor ó menor á ciertos movimientos del espíritu, pasionales ó afectivos.

Los temperamentos suelen reducirse á cuatro, que son: el linfático ó flemático, el melancólico, el sanguíneo y el bilioso ó colérico.

El linfático es el resultado del predominio del sistema linfático en nuestro organismo. Los individuos en quienes predomina este temperamento suelen ser altos, obesos y de formas redondeadas. Son tardos y pesados en sus movimientos; su semblante carece de expresión, los ojos son más ó menos azulados; el color por lo general es blanco. Los linfáticos son poco impresionables, su imaginación es fría, propenden á los placeres de la mesa y sobre todo muy inclinados al ocio.

Melancólico se dice el temperamento del individuo en el cual predomina ó se halla desarrollado sobre los demás el sistema venoso y el hígado.

Los melancólicos son generalmente de aventajada estatura, delgados y secos de cuerpo, cara larga y angulosa, color pálido con tintes amarillentos y ojos inquietos y hundidos.

Convienen con los linfáticos en tener cierta indiferen-

cia respecto de las cosas externas, pero se distinguen de los mismos por parte de la sensibilidad interna, la cual en los melancólicos es muy enérgica y vigorosa. Son de ordinario profundos en sus concepciones, por la tenacidad y fijeza con que se pegan, por decirlo así, á los objetos; pero por esta misma razón están muy expuestos á incurrir en errores sistemáticos. Sus pasiones son vigorosas, pero concentradas y comprimidas en el interior, siendo terrible la explosión de ellas. Finalmente, son los melancólicos perseverantes en sus odios y astutos en sus venganzas.

Sanguíneo se apellida el temperamento resultante del predominio relativo del sistema arterial y pulmonar.

Los de este temperamento son de miembros proporcionados, color encarnado, ojos vivos y expresivos, formas redondeadas y con frecuencia propenden á la obesidad.

Obsérvase en los sanguíneos facilidad y movilidad, tanto en las impresiones externas como en las internas y son amigos de la sociedad, amantes de los placeres y diversiones, zambros y regocijos. Propenden á la benevolencia, el amor, la compasión, la liberalidad, la confianza y la audacia, y sus defectos son la inconstancia, la irascibilidad, la vanidad y la propensión á la sensualidad.

El bilioso resulta del predominio de la bÍlis y del desarrollo del sistema nervioso: razón por la cual algunos le dan el nombre de nervioso bilioso.

El cuerpo de los individuos en quienes predomina este temperamento es pequeño, delgado y enjuto, pero acompañado de un desarrollo relativamente notable por parte del sistema muscular y de las venas, que se presentan abultadas. El color suele ser de un pálido oscuro y verdoso: los cabellos negros y los ojos vivos y penetrantes. Los movimientos son rápidos y continuos, y sus miembros se hallan sujetos á una especie de inquietud, y

algunas veces á movimientos repentinos y convulsivos.

Los biliosos, á la vez que están dotados de exquisita sensibilidad y de profundo y penetrante ingenio, suelen distinguirse por la profundidad y extensión de sus conocimientos, principalmente en las ciencias abstractas y metafísicas. Son tenaces en sus propósitos, y por lo general propenden al lujo, á la ambición y la soberbia.

Lo que se acaba de exponer, en orden á los cuatro temperamentos, solo tiene aplicación completa con respecto á aquellos individuos en los cuales predomina de una manera muy notable y casi absoluta alguno de ellos, lo cual se verifica rarísima vez; pues lo ordinario es que se hallen combinados, y por decirlo así, mezclados de tal manera, que ninguno impera en grado notable, siendo difícil alguna vez hasta señalar el predominio de alguno.

Nótese que lo que se ha dicho acerca de los caracteres morales de los temperamentos, debe entenderse de la inclinación ó propensión natural, pero no de los actos; porque estos se hallan siempre sujetos á la voluntad, la cual, por medio de su energía moral, puede no solo cohibirlos, sino ejecutar los contrarios.

Demás de esto, el temperamento puede modificarse y hasta trasformarse completamente bajo la influencia de la educación, estado, profesión, climas, edad y otras causas análogas.

III. *La edad.*—Hay en la vida del hombre dos épocas generales: la ascendente y la descendente.

La época ascendente ó progresiva consta de tres edades: la infancia, la juventud y la madurez.

En la infancia están como en embrión las facultades, ejercitándose más las sensibles, y tomando por esto la existencia un carácter sensible también.

La juventud, á la cual llega el individuo por una gradación apenas perceptible, rompe con el dominio exclusivo del exterior y despierta á la vida del entendimiento

vagando sin norma fija por entre todos los objetos de su actividad.

La edad madura se distingue por el imperio de la razón. Sigue á esta edad, que tiene una duración muy variable, según los individuos, la vejez, y en ella, al par que el organismo se desgasta, empieza el espíritu á perder la energía y delicadeza de sus facultades; y así gradual y lentamente, llega el término de la vida terrena, umbral de otra vida más alta.

No todos los hombres se ajustan precisamente en la evolución de su vida al cuadro presentado; pero hay siempre en cada individuo esos aspectos sucesivos, sea cualquiera su grado diferencial.

IV. *El sexo.*—La sexualidad no puede menos de ejercer influencia en el espíritu. En efecto, en el hombre predomina el pensamiento y en la mujer el sentimiento; y además el pensamiento en el uno es más reflexivo que en la otra y el sentimiento en esta es más delicado y vivo que en aquel.

Las manifestaciones del sexo están en consonancia con las cualidades características de cada uno.

El hombre es, por regla general, más apto que la mujer para el cultivo de las ciencias, y otro tanto sucede con el de las bellas artes.

La mujer es más religiosa que el hombre, y en el trato social más sagaz, más dulce y cariñosa. La actividad de la una se concreta al hogar doméstico; la del otro abarca más ámplios horizontes.

V. *La aptitud.*—Llámase aptitud la especial disposición, independiente del hábito, que todo hombre tiene hacia cierto género de actos con preferencia á otros.

Las aptitudes varias del hombre hallan su razón de ser en nuestra propia limitación.

La aptitud cultivada se denomina talento, y cuando es eminente y abraza más ó menos perfectamente varios

de los diversos fines secundarios en cuya consecución se ejercita la actividad humana, se llama genio. La conciencia de la aptitud se llama vocación; y el cumplimiento de un fin particular en la vida se denomina profesión. La profesión debe estar en armonía con la vocación de cada sujeto.

ARTÍCULO 4.º

I. *Locomoción.*—Por locomoción entendemos el acto de la facultad denominada motriz, que se verifica por medio de órganos adecuados.

Llámase movimiento á todo cambio en la posición de uno ó de varios órganos, y motilidad á la capacidad de producirlo. Esta capacidad depende principalmente de una propiedad que tienen los músculos, llamada contractibilidad, y que consiste en alargarse ó encogerse alternativamente.

II. *División de los movimientos.*—Los movimientos se dividen en voluntarios, involuntarios y mixtos. Se llaman voluntarios los producidos por aquellos órganos que juegan bajo la influencia de la voluntad, v. gr. los de las extremidades; involuntarios son aquellos sobre los cuales la voluntad no tiene dominio, y que se verifican sin nuestro conocimiento, y aun á pesar nuestro, v. gr. los del estómago y el corazón; y mixtos son los que se hallan sometidos en su generalidad al mandato de la voluntad, á la cual no obstante escapan sus detalles ó movimientos parciales, v. gr. los del aparato respiratorio.

III.—*Parte que corresponde en los movimientos al sistema nervioso.*—Los nervios que dan contractibilidad á los músculos que funcionan bajo la dirección de la voluntad, son los del sistema cerebro-espinal, y no todos; sino solo los del tercero, cuarto, sexto, sétimo, noveno y undécimo par; porque los del quinto y décimo par y todos los que nacen de la médula espinal, llenan estas funciones al mismo tiempo que las propias de la sensibilidad. Estos últimos nervios terminan por dos raíces: la posterior es la que sirve para trasportar las impresiones del sentido al cerebro, y la anterior para propagar hasta los músculos

la determinación voluntaria comunicada al cerebro por el alma.

En efecto: si se corta la raíz posterior, la sensibilidad se pierde y el movimiento queda; pero si se corta la anterior, la sensibilidad subsiste y el movimiento cesa.

IV. *Posiciones y movimientos más notables.*—Las principales posiciones son tres: de pié, sentado y tendido.

Los movimientos progresivos principales propios del hombre son tres también: marcha, carrera y salto.

V. *Adaptación del organismo humano á la vida psíquica del hombre.*—La indole de este compendio no nos permite desarrollar este tema cual su importancia requiere, habiéndonos de limitar á hacer algunas ligerísimas indicaciones.

Si queremos convencernos de la admirable adaptación que existe entre el organismo y nuestra vida psíquica, basta considerar cómo en el niño se ejercitan los sentidos por el orden de las necesidades. Así el gusto y el tacto son los primeros que se actúan, vienen después el olfato y la vista, y el último es el oído.

Es digno de notarse con admiración, que el sentido del tacto, necesario para discernir lo útil de lo nocivo, se halla como extendido por todo el cuerpo en los animales y en el hombre, pero muy particularmente en nuestra mano, formada con tan exquisito cuidado para las obras del arte y para el más fino y activo ejercicio del tacto mismo.

El gusto, que sirve para discernir las sustancias que ha de recibir el estómago, tiene sus órganos, á la entrada del tubo digestivo; y el olfato, auxiliar del gusto, tiene el suyo á muy poca distancia, lugar que se adapta con igual precisión al uso de la respiración. Los órganos del oído se encuentran en sitio eminente y á uno y otro lado, para recibir los sonidos, cualquiera que sea el lugar de donde partan. Por último, los ojos, que son los órganos del más

preeminente de los sentidos, están por bajo de la frente, lugar elevado, desde el cual pueden recibir la impresión aun de los objetos colocados á gran distancia.

Además de los sentidos externos, es sabido que el hombre posee los llamados sentidos internos, que son el sensorio común, la imaginación, la estimativa y la memoria sensitiva.

Por lo que respecta á la localización de estos sentidos, es un misterio de la ciencia fisiológica; pero sí puede y debe asegurarse que cada uno de ellos tiene su aparato ú órgano correspondiente.

La facultad motriz también puede ser localizada. Los trabajos de los fisiólogos modernos confirman la existencia de centros motores situados en la capa cortical del cerebro; pues en ellos se aprecian claramente las coincidencias de hemiplegias y parálisis totales ó parciales con lesiones de la sustancia gris de la superficie encefálica.

ARTÍCULO 5.º

I. *El sueño fisiológico.*—Entiéndese por sueño el reposo periódico de las funciones de la vida de relación, mediante el cual el animal repara sus fuerzas. Caracteriza este estado cierta languidez, entorpecimiento de los miembros y embotamiento de las sensaciones, que llegan hasta el punto de perder el ser vivo el sentimiento de la existencia.

Gran parte de la vida del hombre transcurre de este modo. El niño recién nacido duerme casi de continuo, y adulto, necesita, si quiere conservar la salud, consagrar al reposo cierto número de horas diarias.

II. *Explicación del sueño fisiológico.*—Ni la teoría de Preyer sobre la formación y acumulo de las sustancias ponógenas, ni las observaciones de Gubler, ni el estado congestivo del cerebro, ni la interpretación más científica de todos estos hechos dada por Mæller, bastan para explicar los fenómenos que se realizan durante el sueño.

El problema solo se resuelve teniendo en cuenta la naturaleza humana, compuesta de espíritu y materia. Así pues, para que el sueño fisiológico, estado completamente distinto de la vigilia, tenga lugar, es de todo punto preciso que se den condiciones físicas y psíquicas en el sujeto que duerme.

El cuerpo está en condiciones físicas para dormir siempre que el consumo de los elementos anatómicos, propio del trabajo prolongado de los órganos, el gasto mayor de la sustancia nutritiva y el depósito en los intersticios de sus tejidos componentes de los productos que, formados en más cantidad por el juego incesante y activo de la vigilia, no han podido ser arrastrados por la eliminación, lo exigen. Entonces aquel desgaste hace que las partes ele-

mentales ejecuten mal los movimientos necesarios, y las materias extrañas detenidas anómalamente estimulan las terminaciones nerviosas, produciendo esas molestias cuyo conjunto se llama fatiga.

La parte material del compuesto humano, como las máquinas, necesita reposición y limpieza para funcionar, y por medio del sueño se las proporciona. La lentitud de la corriente sanguínea se presta muy bien, por una parte, á que se fijen más moléculas nutritivas, y, por otra, á la eliminación de los materiales impropios. Al cabo de cierto tiempo este exceso, contrario al que produjo efectos imoportunos para el fácil desempeño de las funciones orgánicas, compensa las pérdidas de la vigilia, elimina los obstáculos, y la economía se encuentra en el estado que reclaman los actos fisiológicos.

El alma está en condiciones psíquicas para dormir cuando libre de cuidados y emociones de todas clases, sintiéndose avisada de esta necesidad corporal, se aísla cuanto puede del mundo exterior y cae en ese estado de modorra precursor del sueño normal.

El espíritu se somete voluntariamente á esta necesidad fisiológica; pero solo hasta cierto punto, porque cuando la vigilia es muy prolongada, la necesidad corporal de dormir se impone. También ocurre con frecuencia, sobre todo en ciertos estados patológicos, que el espíritu apetece descanso, se coloca en condiciones de obtenerlo, y, sin embargo, el cuerpo se niega á él y permanece en estado de vigilia.

Durante el sueño ni cesa el trabajo orgánico, ni la actividad psíquica por completo: solo se modifican una y otra.

Los ensueños son debidos, en nuestro concepto, á la acción ó influencia de la imaginación.

ARTÍCULO 6.º

I. *La locura.*—Bajo el nombre genérico de locura ó enagenación mental, se designa un estado morbo-psíquico, que se caracteriza, ya por el predominio de una idea, ya por el trastorno de las facultades intelectuales.

Nos limitaremos á indicar las causas generales de este fenómeno:

II. *¿Cómo se explica físicamente la locura?*—En la explicación de los fenómenos de enagenación mental luchan los sistemas opuestos del materialismo y del espiritualismo, tratando cada cual de resolver las cuestiones suscitadas por esta enfermedad con sus principios exclusivos. La mayor parte de los fisiólogos, imbuidos mucho ó poco en los viejos errores del materialismo, hacen abstracción del espíritu y no quieren ver en lo que en lenguaje de todos los pueblos se ha llamado enfermedades del espíritu, más que alteraciones de los órganos y funciones del cuerpo, particularmente del cerebro, á quien consideran como la causa de la vida humana.

Por su parte los psicólogos han fijado poco su atención en las causas físicas, y que por la unión consustancial del espíritu y el cuerpo, determinan una alteración en su relación vital

Para fijar la verdadera doctrina acerca de esta interesante cuestión, necesitamos recordar:

1.º Que el hombre está compuesto de espíritu y materia, unidos de tal suerte que forman una entidad sustancial.

2.º Que nuestros conocimientos comienzan en el sentido y se perfeccionan en el entendimiento, sin que en nuestra condición actual podamos pensar nada sin fantasmas ó imágenes.

3.º Que las facultades de la sensibilidad interna radican en órganos, como todas las facultades sensibles.

Sentado esto, es evidente que el alma simple, incorruptible é inmortal, no es susceptible de alteración, y por consecuencia no puede enfermar; pero sin embargo, como la actividad psíquica se ejercita por medio de las facultades correspondientes, estando estas de tal suerte subordinadas y relacionadas entre sí, que el entendimiento, en nuestra condición actual, no puede actuarse sin la sensibilidad, y la voluntad no puede determinarse sin el entendimiento, porque como con razón decían los antiguos, *ignoti nulla cupido*, basta que los órganos en que radican las facultades de la sensibilidad interna, especialmente el órgano de la imaginación, sufran una alteración morbosa para que la locura se manifieste, puesto que el trastorno de esas facultades necesariamente perturba la inteligencia, suministrando las imágenes falsas. Ahora bien, la locura, considerada como enfermedad orgánica, puede tener y tiene causas múltiples que al médico incumbe investigar. Por lo que á nosotros toca, nos bastará decir que con frecuencia se origina de causas puramente morales, como otras muchas enfermedades, lo que prueba la incuestionable influencia que ejerce lo moral en lo físico y lo físico en lo moral.

CAPÍTULO VI

De la naturaleza del alma humana.

ARTÍCULO ÚNICO.

I. *Existencia del alma humana.*—Existe en nosotros manifiestamente un principio activo, en virtud del cual sentimos, entendemos y queremos. Es así que por el alma humana entendemos precisamente el principio activo de nuestras sensaciones, intelecciones y voliciones. Luego la existencia del alma humana es un hecho cierto y evidente por sí mismo.

Es, pues, imposible, como dice muy bien el P. Cuevas negar la existencia de nuestra alma sin que por el mero hecho la admitamos implícitamente; porque en el mismo acto de negarla, afirmamos de la manera indicada que este acto vital de negar procede de nuestra actividad interna.

II. *Sustancialidad del alma humana.*—Demostrado que el alma humana es algo real y existente en nosotros, resta ahora saber si este algo es una cosa sustancial ó accidental. Algunos filósofos gentiles hicieron consistir el alma humana en la armonía y conveniente disposición de las cualidades de nuestro cuerpo, fundándose para ello en que con la variación ó desaparición del temperamento corporal varían también ó desaparecen las pasiones del

ánimo. Los materialistas modernos unos la confunden con el cerebro y otros con el temperamento ó con la estructura ó el movimiento del cuerpo; y todos finalmente hacen de ella una cierta manera de ser de la materia organizada ó un simple accidente material, pues nada admiten que no sea ó pura materia ó modo de ser de la misma. Esta doctrina es absurda; y sea cual fuere su naturaleza, es menester confesar que el principio interno y activo de nuestros pensamientos y voliciones no es un accidente, sino una verdadera sustancia. Vamos á demostrarlo.

Nuestra alma no es, como dice el P. Mendive, un principio cualquiera de las operaciones vitales con que sentimos, imaginamos y queremos, sino el principio primero; pues la razón última porque ejercemos todos esos actos, no es otra sino porque existe en nosotros este principio vital, fuente y raíz de todos ellos. Es así que el primer principio de las operaciones de un ser es necesariamente algo sustancial y no accidental; porque el accidente no obra como primer principio, sino como instrumento de la sustancia de quien recibe toda su entidad y virtud. Luego el alma humana es una verdadera sustancia.

Sin embargo, nuestra alma no es una sustancia completa, sino incompleta, porque como hemos visto, está ordenada á formar parte del todo físico llamado hombre, en lo cual se diferencia de los espíritus puros.

III. *Unidad é identidad del alma humana.*—El principio de nuestras sensaciones, intelecciones y voliciones es uno solo y permanece siempre real y físicamente el mismo. En efecto, la conciencia nos dice que podemos comparar en una unidad indivisa todas y cada una de nuestras sensaciones, intelecciones y voliciones y dar nuestro juicio sobre ellas. Luego todas estas sensaciones é intelecciones deben hallarse en un mismo sujeto pensante que las experimente como suyas ó sea como emanadas de su actividad; puesto que de lo contrario unas sensaciones,

intelecciones y voliciones serían de un sujeto pensante y otras de otro, y por lo tanto ninguno de ellos podría experimentarlas todas sino solo las suyas propias. Es, pues, clarísimo que el principio viviente, cuya existencia y acción se nos revelan á nosotros mediante sus sensaciones é intelecciones es uno solo y no varios.

Por la misma conciencia percibimos que se reúnen en la unidad indivisa de nuestro yo pensante no solo las sensaciones, intelecciones y voliciones de un momento dado, sino también las de los tiempos pasados. De aquí proviene la facultad llamada memoria, en virtud de la cual nos acordamos de que en los tiempos pasados existía este nuestro sujeto pensante sintiendo, entendiendo y queriendo de la misma manera que ahora. Luego es manifiesto que en nosotros persiste siempre el mismo, sin variación alguna física en su ser, el principio y sujeto de todos estos fenómenos psicológicos, á que damos el nombre de alma humana.

Pretenden los materialistas, contradiciendo esta doctrina, que nuestro sujeto pensante de hoy no es el mismo que el de los tiempos pasados: porque las moléculas, de cuya disposición y arreglo resulta la armonía y temperamento de nuestro cuerpo, en las cuales hacen ellos consistir la esencia de nuestra alma, se están renovando continuamente; pero nada más gratuito que esta teoría, porque la persistencia física del mismo sujeto pensante en todos los tiempos y lugares nos la está atestiguando de continuo la conciencia, en la cual se reúnen así la percepción de lo presente, como la memoria de lo pasado.

CAPÍTULO VII

De las propiedades del alma humana.

ARTÍCULO 1.º

I. *Simplicidad del alma humana.*—Simple es lo que no está compuesto de elementos diferentes, según dijimos en la Ontología. Por lo que respecta al alma humana, no es absolutamente simple, puesto que no solo tiene verdadera capacidad pasiva con respecto á la continuación de su existencia, en cuyo sentido se dice con toda verdad que está compuesta de esencia y de existencia, como de sujeto y accidentes. Pero además de estos dos géneros de composición hay otros dos, á saber: la composición sustancial y la integral, y ninguno de ellos conviene al alma humana. Nuestra alma no consta sustancialmente de elementos diversos, como sucede á todos los cuerpos; los cuales se hallan compuestos de materia y forma. Tampoco está compuesta de distintas partes integrales, como lo está todo ser material y extenso, incluso los llamados por los químicos cuerpos simples, á causa de no entrar en su composición moléculas heterogéneas. La carencia de estos dos géneros de composición da á nuestra alma un cierto linaje de simplicidad relativa, que la coloca por esta parte en la categoría de los espíritus y la separa totalmente de los cuerpos.

La simplicidad del alma humana se demuestra fácilmente; porque como dice el P. Zeferino González, siendo esta el principio y el sujeto del pensamiento es necesario que sea simple y una, como lo es el pensamiento, es el cual incompatible con la multiplicidad de sustancias. En efecto, si el yo pensante consta de muchas sustancias, estas ó son simples ó son compuestas; si lo primero, ó piensan todas, ó una sola: si piensan todas, esta multiplicidad de pensamientos debería reflejarse en la conciencia, no habiendo razón para que se refleje ó manifieste el pensamiento de la una y no el de la otra: si piensa una sola, sobran las demás, y de todos modos tendremos ya una sustancia simple que piensa, que es precisamente lo que llamamos alma racional; es decir, que la cuestión en esta hipótesis, ya no versará sobre la simplicidad del alma, sino sobre si hay ó no muchas almas en el hombre.

Demás de esto, el yo pensante es el mismo yo que siente y que quiere, reuniendo todas sus operaciones en la indivisible unidad de la conciencia, lo cual es inconcebible con la multiplicidad de partes ó sustancias.

II. *Solución á algunas dificultades.*—Objétanse á la doctrina que acabamos de exponer lo siguiente: 1.º Si nuestra alma fuera simple é indivisible, se podría mover á un mismo tiempo con movimientos contrarios, lo cual repugna. 2.º La materia y la forma deben guardar proporción entre sí. Es así que la materia de nuestro cuerpo consta de partes cuantitativas. Luego también debe constar de ellas el alma, que es su forma sustancial. 3.º Según lo demostrado más arriba, todas las facultades sensitivas son orgánicas y materialmente extensas, lo mismo que los actos producidos por ellas. Luego el alma también debe ser extensa, porque de lo contrario no podría ser sujeto primero de estas facultades.

A estas objeciones contestamos: 1.º El alma se puede

mover con movimientos contrarios según las diversas partes del cuerpo informadas por ella, en lo cual no hay ninguna dificultad. 2.º La materia y la forma deben guardar proporción no en todas las cosas, sino solamente en la capacidad de entrambas para estar sustancialmente unidas y formar de esta manera un compuesto físico causador de ciertas acciones, las cuales no pueden ser producidas ni por el alma sola ni por el cuerpo solo; y esto sucede en el compuesto humano. 3.º Las facultades sensitivas no tienen por sujeto al alma sola, sino al compuesto.

Por consiguiente, ninguna dificultad existe en que nuestra alma sea simple y sus potencias sensitivas extensas; puesto que estas no residen propiamente en ella sino en el compuesto, si solo tuviera nuestra alma facultades sensitivas no se podría probar su simplicidad cuantitativa; pero además de estas facultades posee las intelectivas y en ellas es en donde nos hemos fundado para demostrar la simplicidad mencionada.

Insisten los materialistas diciendo: 1.º El alma humana toca al cuerpo á que está unida, puesto que lo mueve; luego es extensa como él, pues el contacto solo es posible entre cosas extensas. 2.º Si nuestra alma fuera simple como los espíritus, podría vencer como ellos la resistencia de cualquier cuerpo, por grande que fuese. 3.º Nuestra alma está coextendida con todo el cuerpo; luego es extensa. A esto respondemos: 1.º Hay dos especies de contacto: uno de cantidad y otro de virtud. Con el primero se tocan dos cuerpos, juntando sus superficies de manera que no medie distancia alguna entre ellas. Con el segundo imprime un espíritu de acción en un cuerpo sin que para ello necesite ser extenso como él, sino que le basta estar presente á su sustancia y aplicarle su virtud ó fuerza motriz, enteramente inorgánica. 2.º Nuestra alma no llega en su simplicidad á la perfección de los espíritus

puros. Porque estos, no solo están sin materia en sí mismos, sino que son incapaces de ser unidos sustancialmente á ella y así su virtud motriz es puramente espiritual y superior á la resistencia de cualquier cuerpo. Mas nuestra alma es en sí inmaterial y simple, pero exige naturalmente estar unida á la materia y poner con ella un ser completo y dotado de fuerzas nuevas; por donde su virtud motriz, al menos mientras vive unida al cuerpo, no es puramente espiritual, sino material y orgánica, lo mismo que la de las potencias sensitivas y así no es extraño que no pueda vencer la resistencia de cualquier cuerpo y que sea en esto inferior á los espíritus puros. 3.º Para coextenderse nuestra alma con su cuerpo, no necesita tener unas partes fuera de otras como él y ser por lo tanto formalmente extensa; sino que le basta la extensión virtual y equivalente á la de los cuerpos, por lo cual tiene presente toda su sustancia á todas y cada una de las partes del cuerpo, en lo cual el alma humana imita de algún modo á su Criador.

ARTÍCULO 2.º

I. *Espiritualidad del alma humana.*—La filosofía moderna contentase, por lo común, con probar que el alma racional es una sustancia simple, con lo cual se figura haber dicho cuanto decirse puede sobre la materia. Para fundamentar sólidamente la inmaterialidad ó espiritualidad del alma y consiguientemente su inmortalidad, cerrando el paso al positivismo que trata de imponerse á todas las inteligencias, no basta demostrar que el alma es simple, porque simple é indivisible es el alma de los brutos, y sin embargo, no es sustancia espiritual como lo es el alma racional. Así pues, para establecer científicamente la espiritualidad del alma, y para que esta espiritualidad pueda servir de premisa necesaria para la inmortalidad, es preciso demostrar que el alma racional es una sustancia superior á todo el orden corpóreo, incompatible con la naturaleza de todo cuerpo y elevada sobre las condiciones de la materia.

Fácilmente, en nuestro concepto se demuestra la espiritualidad del alma humana. En efecto, la esencia y atributos del alma racional, dice el P. Zeferino González, se conocen por medio de sus operaciones y facultades, las cuales, como manifestaciones y efectos de la misma, nos descubren su naturaleza propia; es así que el alma racional es principio de operaciones y facultades que son absolutamente incompatibles con los seres materiales ó corpóreos: luego el alma es una sustancia perfectamente inmaterial ó espiritual. La menor es á la vez una verdad de sentido común y de razón, si se tiene presente que en el alma racional existen el entendimiento y la voluntad libre, facultades que todos los hombres reconocen como incompatibles con el cuerpo y como superiores á todo el

orden de los seres materiales. Por otra parte, el cuerpo, como tal, es inerte y carece de actividad; pero el entendimiento y la voluntad libre son facultades ó fuerzas activas. Que si alguno pretende que los cuerpos, precisamente como cuerpos, se hallan dotados de actividad, no se podrá negar en todo caso que no está en su potestad la aplicación y el modo de ejercer esa actividad, al paso que el alma por medio de la voluntad se determina á sí misma á funcionar de esta ó de la otra manera, en este ó en aquel tiempo, y lo que es más todavía, á obrar ó suspender la acción. Si á esto se añade que el alma de los brutos, la cual, sin duda, es superior y más noble que cualquiera cuerpo, sea simple ó compuesto, no posee inteligencia y libertad, á pesar de esa superioridad indisputable, será preciso reconocer que las operaciones propias del alma humana revelan y demuestran que la sustancia de la cual emanan como de su principio y causa, y en la cual existen, es superior absolutamente á toda materia, y que trasciende ó traspasa todo el orden de los seres corpóreos y materiales, con los cuales nada puede tener de común en su esencia y atributos.

La operación principal y propia del alma racional es la intelección, ó sea conocer las cosas por medio de ideas y nociones universales é independientes de la materia; es así que esta función que abraza, además de la simple percepción, los juicios y raciocinio universales, es puramente espiritual: luego también el alma es una sustancia puramente espiritual; porque como dice Santo Tomás, la operación de una cosa demuestra ó manifiesta la sustancia y ser de la misma, puesto que cualquier agente obra en cuanto es tal ente ó ser, y la operación propia de una cosa es conforme y consiguiente á su naturaleza propia.

Para reconocer que la intelección es una operación ó acto propiamente espiritual, superior á todo el orden corpóreo é independiente de toda materia, basta tener pre-

sente: 1.º que es independiente de todo órgano corpóreo ó material, pues de lo contrario no se hallaría en Dios y los ángeles, puros espíritus: 2.º que las facultades y funciones que se ejercen mediante órganos materiales, ó que no pueden obrar sin el concurso de estos, por elevadas y nobles que sean en sí mismas, solo se refieren á objetos singulares y materiales ó extensos, como se observa con la imaginación, á pesar de su perfección relativa, como facultad cognoscitiva superior á las demás del orden sensible: por el contrario, sabido es que el entendimiento funciona acerca de los cuerpos bajo la forma de la universalidad: 3.º la intelección, no solo se refiere ó abraza los cuerpos en universal, lo cual revela que ella no puede pertenecer á ningún cuerpo real ó particular, sino que extiende su acción á objetos puramente inteligibles é independientes de toda materia, como son las razones de causa, de verdad, de justicia, etc. Y lo que es más todavía, á seres puramente espirituales, como Dios y los ángeles.

Demuéstrase además la espiritualidad del alma humana por el testimonio ó consentimiento del género humano, la autoridad de los filósofos y la de la Iglesia católica.

II. *Refutación del sensualismo y del materialismo.*—Los sensualistas, tanto antiguos como modernos, consideran que el alma, si bien distinta del cuerpo no está separada de los sentidos.

El sensualismo es absurdo por tres razones:

1.ª Porque siendo las facultades sustancias ó propiedades de alguna sustancia, ó habrá tantas almas cuantas sean las facultades, ó la sustancia á la cual se adhieren las potencias espirituales y libres no puede ser un cuerpo material.

2.ª Porque Dios no puede dar á la materia la propiedad de pensar y la razón es muy óbvia; es imposible metafísicamente que un mismo ser posea facultades opues-

tas y contrarias; y como la facultad de pensar es opuesta y contraria á los atributos de la materia, resulta que no puede la materia poseer esa facultad.

3.^a Para que la materia tuviese pensamiento, ó sea facultad de pensar, sería preciso ó que Dios hubiese dado á las partes de la materia un género de unión apta para que de ella resultase facultad de pensar y después pensamiento, ó que hubiese creado en la materia una facultad de pensar distinta de las propiedades de la materia. La primera de estas hipótesis es absurda, porque no se puede admitir que la materia posea la propiedad de pensar, como posee la figura. La segunda de dichas hipótesis prueba por sí misma lo erróneo de la doctrina de Locke, porque si la facultad de pensar es creada por Dios en la materia y no se deriva de las propiedades de la materia misma, claro está que también la sustancia inteligente ha sido creada por Dios, pues no cabe facultad de pensar sin que subsista la sustancia inteligente; pero poseyendo la sustancia inteligente, como efectivamente la posee, una subsistencia propia y distinta de la de la materia, no puede esa facultad ser un modo de la misma, por la sencilla razón de que no puede ser modo de la materia la sustancia á la cual esa facultad pertenece.

Todos los materialistas combaten la inmaterialidad y espiritualidad del alma humana, si bien no aducen los mismos argumentos.

Los principios que profesan son inadmisibles, ya confunden el alma con la materia, ya con el organismo ó bien con las fuerzas físico-químicas del mismo organismo.

Es absurdo que la materia piense, porque siendo extensa y constando como tal de partes divisibles, tendríamos que el pensamiento, acto de la facultad intelectual, habría de ser pertenencia de un sujeto múltiple; lo cual no puede aceptarse por la razón de que el pensamiento, como indivisiblemente uno que es, abraza el objeto pen-

sado todo entero, bien que no según todo entero el modo con que sea conoscible: pero esta unidad sintética del pensamiento sería imposible si el principio inteligente fuera material, porque lo contrario solo podía suceder pensando el sujeto material con cada una de sus partes, una parte del objeto, ó con cada una de sus partes pensando el objeto entero: dado el primer supuesto ya no habría unidad en el pensamiento; y dado el segundo, tendríamos que en cada pensamiento habría tantos pensamientos totales cuantas fueren las partes constitutivas del sujeto inteligente material, lo cual repugna á la razón y al testimonio de la conciencia.

Si insostenible es el materialismo cuando se le estudia en sí mismo y en los principios de que parte, aún resulta más y más repulsivo para todo entendimiento amante de la verdad si se le estudia bajo el punto de vista de sus conclusiones prácticas. En efecto, el materialismo niega á Dios, causa del mundo, destruye los fundamentos de la ciencia, aniquila la moral entronizando el fatalismo, erige en política la fuerza en derecho, corrompe las costumbres privadas, y en la esfera de las bellas artes ahoga la inspiración de los artistas, enfangándolos en ese realismo grosero que hoy está en boga, y que consiste en copiar con servil minuciosidad todo lo repugnante que se encuentra en la naturaleza.

ARTÍCULO 3.º

I. *Concepto de lo inmortal.*—Conviene, para obtener la noción de inmortalidad, examinar desde luego la de su opuesto, corrupción ó muerte. Una sustancia se corrompe ó muere cuando deja de existir por la separación ó aniquilamiento de sus partes ó elementos. De ahí resulta que sea incapaz de corromperse lo que no puede existir ni obrar por sí mismo, puesto que en rigor filosófico no hay más corrupción que la relativa á las sustancias.

Sin embargo, además de esta destrucción llamada *per se* ó propia de las escuelas, se admite otra, llamada *per accidens* ó impropriamente dicha, respecto de lo que no es sustancia, en cuanto que se corrompe ó deja de existir al desaparecer el sujeto, como acaece en el accidente, ó al separarse la materia sin la cual no puede existir ni obrar, como se verifica en el principio vital del vegetal y en el alma del bruto.

La corrupción tiene lugar de dos maneras, á saber: por separación ó descomposición y por aniquilación de sus partes ó elementos; peculiar aquella de las sustancias materiales y esta de las espirituales. Dados estos antecedentes podremos decir que la inmortalidad es la permanencia de un ser viviente en la vida.

II. *Diferentes especies de inmortalidad.*—De tres maneras puede ser la inmortalidad, esencial ó absoluta, natural y sobrenatural. La primera, corresponde á la sustancia viviente que excluye todo principio posible de corrupción ó de muerte y es propia de Dios; la segunda excluye todo principio interno de corrupción, pero no todo principio externo posible, por cuya razón es propia del alma racional y de cualquiera criatura espiritual, y la tercera excluye la corrupción, por especial don de gracia. La in-

mortalidad natural de una sustancia á su vez puede ser y se llama interna y externa; interna, en cuanto radica en la naturaleza de la sustancia inmortal; externa si la posibilidad absoluta de su corrupción que no puede depender de agente alguno, tratándose como se trata de sustancias espirituales, que no sea Dios, no se reduce al acto.

III. *Inmortalidad natural é interna del alma humana.*—El alma racional es inmortal con inmortalidad natural é interna, y puede perseverar en posesión de la vida después de separada del cuerpo.

En efecto, si el alma racional es una sustancia simple, como se ha probado, claro es que no puede dejar de existir por disolución ó descomposición de sus partes, como acontece con las sustancias compuestas. Luego excluye por su propia naturaleza todo principio interno de corrupción per se, y posee la inmortalidad que hemos llamado natural.

La segunda parte de la tesis no es menos evidente para todo filósofo que admita que la inteligencia y la voluntad libre son facultades independientes por su naturaleza y superiores á todo cuerpo. Las funciones propias de estas facultades son verdaderas operaciones vitales; á no ser que queramos decir que Dios no es un ser viviente. Luego el alma separada del cuerpo posee las condiciones necesarias para la vida intelectual.

Esta doctrina aparecerá con más evidencia, si se tiene en cuenta: 1.º que dichas facultades, aunque dependen de los sentidos en su movimiento y desarrollo inicial, pueden funcionar después y desarrollarse por sí mismas; 2.º que los universales y las razones objetivas y seres espirituales que constituyen su objeto propio, son independientes de los cuerpos y del mundo corpóreo: 3.º que el alma conserva por medio de la memoria intelectual las ideas y conocimientos adquiridos; 4.º que en el estado de separación, la actividad intelectual del alma se convierte ó di-

rige á las cosas espirituales, así como el estado de unión con el cuerpo, se convierte y dirige principalmente á las cosas materiales y corpóreas.

IV. *Inmortalidad externa del alma humana.*—No solo compete al alma racional la inmortalidad interna, sino que también la externa, ó lo que es lo mismo, el alma no es destruida por ninguna causa al separarse del cuerpo.

La inmortalidad externa solo podría negarse suponiendo que Dios aniquila las almas, afirmación absurda de todo punto y por ende incompatible con la revelación.

No perece, pues, el alma por aniquilación, ya porque Dios no aniquila ni destruye los seres por Él criados y conservados, ya porque la experiencia y la razón demuestran que en el hombre existe un deseo innato y natural de alcanzar la felicidad perfecta y el bien sumo. Si el alma estuviera destinada á perecer ó dejara de existir después de la muerte, semejante deseo sería vano é ilusorio. Luego es absolutamente preciso, ó decir que Dios se burla del hombre, comunicándole un deseo natural é irresistible que nunca puede satisfacer, ó que el alma no es aniquilada, sino que vive perpétuamente, sin lo cual no puede realizarse ese deseo innato y esa inclinación de la naturaleza al bien universal y á la existencia eterna. Luego la aniquilación del alma después de la muerte repugna por una parte á la naturaleza y propiedades del alma, y por otra á la naturaleza divina.

Aun hay más; en esta vida con frecuencia el malvado goza y el virtuoso gime, manos inicuas vibran palmas victoriosas, como decía Argensola en su admirable soneto, y si el alma no sobreviviese al cuerpo, Dios no se cuidaría de los vicios y las virtudes de los hombres, cosa que no puede pensarse sin blasfemar y sin destruir la religión en sus fundamentos.

La inmortalidad del alma es una verdad inconcusa en filosofía, y con razón exclama el poeta aragonés contemplando con la poderosa mirada del genio la impura realidad de la vida presente:

«¡Necio! ¿es la tierra el centro de las almas?»

V. *La palingenesia y su impugnación.*—Entiéndese por palingenesia la doctrina de los filósofos panteistas, que hacen consistir la inmortalidad del alma en perder esta su personalidad, confundiéndose con la sustancia divina para vivir la misma vida de Dios.

Esta doctrina se funda en dos supuestos á cual más absurdo: 1.º que el alma humana sea de la misma sustancia que Dios; 2.º que para hacerse inmortal, tenga que perder la personalidad. El primero de estos supuestos incurre en un vicio común á todas las teorías panteísticas, á saber, la identificación de los contrarios; pues en efecto, dado que una é idéntica sea la sustancia de Dios y la del hombre, forzosamente el hombre ha de poseer todos y los mismos atributos de Dios; y he aquí ya identificados lo absoluto de Dios y lo contingente del hombre. No menos desatinado es el segundo supuesto; porque lejos de exigir la inmortalidad del alma que esta pierda su personalidad, debe decirse todo lo contrario, que sin que el alma conserve en la vida futura su ser propio, personal y distinto del ser divino, y con él la continuidad perpétua de la conciencia que tiene de sí, la inmortalidad no es sino un nombre vano, con que se disfraza la total aniquilación del alma después de separada del cuerpo.

VI. *La metempsicosis y su refutación.*—Comprendiendo los panteistas que las imperfecciones del ser humano hacen imposible que este desde luego se identifique con Dios, han inventado el recurso de suponer que al separarse del cuerpo el alma humana, no puede alcanzar toda aquella perfección que al fin ha de tener cuando se identifique con Dios, y por consiguiente, que antes de

llegar á esta identificación, necesitaría ir, digámoslo así, pasando por el tamiz de una serie de pruebas y expiaciones, y que las jornadas de este viaje consisten en salir de un cuerpo para informar á otro, mejorando ó empeorando de habitación al compás de los méritos y deméritos que contrae.

La falsedad de esta doctrina es evidente, si se considera que todo lo que sale de las manos de Dios nace con aquella perfección y conformidad con el orden de la naturaleza que brillan en las obras de la sabiduría eterna, todas ellas hechas con número, peso y medida: de donde se infiere, que si las almas racionales no hubiesen sido hechas para ser inmediatamente unidas al cuerpo, tendrían en sí su perfección propia; y su unión ulterior con el cuerpo sería tan solo un accidente, pero no un hecho derivado de la naturaleza misma de las cosas, no una unión verdaderamente sustancial, como la que existe entre el alma y el cuerpo, según hemos demostrado; unión que constituye al hombre en un como anillo intermedio que junta en uno el orden de las cosas sensibles y el de las puramente inteligibles, y en cuya formación resplandece de un modo admirable la sabiduría de Dios.

Demás de esto, si el alma estuviese aquí expiando el crimen que en otra existencia cometiera, apetecería la muerte en vez de tenerla horror. Por último, la metempsícosis encierra el absurdo de suponer que el criminal cuando padece la pena, se olvida del delito que cometió, y que el alma humana, perdiendo su naturaleza ó esencia, cosa metafísicamente imposible, puede descender á animar el cuerpo de un bruto.

Como se ve, semejante doctrina no se aviene con la idea verdadera de la inmortalidad del alma. Como apunta Prisco, esa serie de pruebas y de expiaciones por donde el alma va pasando en su trasmigración, ¿tiene algún término ó no lo tiene? ¿No lo tiene? Entonces es decir que

las pobres almas están condenadas al absurdo, pues han de ir pasando eternamente por pruebas expiatorias que jamás han de valerles para expiar nada. Y si al fin su trasmigración ha de tener término, ha de sobrevivir el alma al último cuerpo que habite ó no? ¿No? Pues entonces no es inmortal. ¿Ha de sobrevivir? ¿Y entonces que será de ella? ¿Cual será la razón por que sobreviva? ¿Por haber expiado ya en el último cuerpo que habitó, cuanto expiar debía? ¿Y por qué no pudo expiarlo de buenas á primeras en el primer cuerpo que habitó? Dudas son estas que ningún partidario de la metempsícosis ha resuelto, y que, verdaderamente, esta doctrina no puede resolver jamás.

VII. *Actividad del alma humana.*—Entiéndese por actividad la virtud operativa de un ser cualquiera. Que de ella está dotada nuestra alma es cosa incuestionable, pues de su actividad proceden los actos de entender, sentir, vegetar y moverse de un lugar á otro que producen todos los hombres. Esta virtud operativa se llama fuerza, potencia y facultad, siempre que se trata del alma humana.

En la Dinamilogía nos hemos ocupado de esta propiedad del alma.

CAPÍTULO VIII.

De la esencia metafísica del alma humana.

ARTÍCULO ÚNICO

I. *Prenociones.*—Esencia es la raíz primera de todo cuanto existe en un ser ó es propio suyo. La esencia será física ó metafísica, según que la supongamos en el orden físico y enteramente independiente de nuestros pensamientos, ó en el metafísico y dependiente de nuestro entendimiento, en cuanto á su manera de existir ideal y abstracta. De aquí el que la esencia metafísica suele definirse: aquello que nosotros racionalmente concebimos como la primera raíz y fuente de todas las propiedades de un ser cualquiera.

II. *Distintas opiniones acerca de la esencia metafísica del alma humana.*—La esencia metafísica del alma humana unos la colocan en la simplicidad, otros con Locke en la facultad de pensar, otros con Descartes en el actual pensamiento, otros con Rothenflue en la actividad intrínseca. Ninguna de estas opiniones es admisible. Vamos á demostrarlo.

Por lo que respecta á la simplicidad, la tiene común el alma humana con otros seres tales como los espíritus puros y el mismo Dios. Es así que lo que constituye la esencia del alma humana no puede ser común á ella y á

otra clase de seres, sino que le debe convenir á ella sola para que la distinga de todas las demás esencias. Luego la esencia metafísica de nuestra alma no puede ser colocada en su simplicidad. Tampoco la esencia del alma humana consiste en la facultad de pensar, por la propia razón, en cuanto esta es una propiedad común á nuestra alma y á otros seres.

Si por facultad de pensar se entiende la potencia de entender por vía de discursos, aunque esta facultad es propia y privativa del alma humana, no es su esencia metafísica. En efecto, nuestra alma entiende por medio de conceptos discursivos, porque por razón de su inmaterialidad imperfecta depende naturalmente de la fantasía en el modo de producir sus ideas. De aquí resulta el no poder representarse las cosas sino bajo aquel aspecto limitado y circunscrito que le ofrecen las representaciones imaginarias, y el tener que juntar en uno varios conceptos relativos á una misma cosa, para poder entender perfectamente, lo cual hacemos con los juicios y racionios. Luego esta materialidad imperfecta y no la facultad de discurrir constituye la esencia metafísica del alma humana.

El pensamiento actual no constituye la esencia metafísica de nuestra alma, ya porque en tal caso esta propiedad sería de la misma manera esencial á los espíritus puros, y lo es de hecho al Criador, y por consiguiente no convendría á nuestra alma sola; ya también porque siendo el pensamiento dicho un acto del alma, tendríamos que subir con la consideración á la naturaleza de esta misma alma para ver la razón por la que el tal pensamiento le había de ser esencial; y por lo tanto el pensamiento actual no sería ya la raíz y fuente primera de todas las demás propiedades de nuestra alma.

Finalmente, la actividad intrínseca conviene no solo á nuestra alma, sino también á todos los espíritus en general, á las almas de los brutos y aun á los mismos cuer-

pos; puesto que toda sustancia criada, sea espiritual, sea corpórea, debe estar adornada de virtud intrínseca, para ejecutar todas aquellas acciones con las cuales ha de moverse hacia su fin natural é intrínseco, que ella debe buscar en el universo. Luego no podemos colocar en esta actividad la esencia metafísica del alma humana; porque la perfección constitutiva de su esencia metafísica debe ser propia y exclusiva de ella sola.

Demás de esto, y aun suponiendo que la actividad enunciada fuera propia y exclusiva de nuestra alma, todavía no podría ser ella su esencia metafísica, porque la actividad es una colección de fuerzas y por lo tanto debe estar radicada y fundada en otro principio más alto que sea su fuente y raíz primera.

Luego este principio y no la actividad dicha, sería el constitutivo de la esencia metafísica que nos ocupa.

III. *La esencia metafísica del alma humana.*—La esencia metafísica del alma humana, ya lo hemos indicado y hora es ya de afirmarlo, consiste en su espiritualidad imperfecta, ó sea en que nuestra alma es una sustancia espiritual incompleta, ordenada de suyo á formar juntamente con la materia por ella animada, una sustancia física completa.

La demostración de esta tesis la expone con toda claridad el P. Mendive, á quien seguimos en este capítulo.

«Nuestra alma en cuanto sustancia, dice el sabio jesuita, se distingue de todos los accidentes: en cuanto sustancia espiritual, es fuente y raíz de todas las potencias espirituales que le pertenecen, y así se distingue del alma de los brutos, y del principio vital de las plantas: en cuanto sustancia espiritual y ordenada de suyo á animar la materia formando con ella una sola sustancia completa, se distingue de los espíritus puros, los cuales son sustancias espirituales completas é incapaces de animar materia alguna, y es además fuente así de todas las facultades

sensitivas como de la manera de entender por discursos, que naturalmente compete á nuestro entendimiento, á diferencia de las inteligencias angélicas. Pues porque nuestra alma es de suyo forma sustancial del cuerpo humano, no puede naturalmente formar sus ideas sino mediante el influjo de los fantasmas de la imaginación; y tiene por objeto de la inteligencia, no lo espiritual puro, como las inteligencias angélicas, sino lo espiritual mezclado de alguna materialidad, lo cual ya queda demostrado en los capítulos anteriores. Luego la razón formal de su sustancialidad espiritual incompleta la distingue por una parte de todos los demás seres pertenecientes á otras especies, y por otra contiene en sí la raíz y principio fundamental de todas cuantas propiedades pertenecen al alma humana, y en ella, por lo tanto, debe ser colocada la esencia metafísica que ahora nos ocupa.»

CAPITULO IX

Del origen del hombre y del alma humana.

ARTÍCULO 1.º

I. *Refutación de la doctrina de Darwin acerca del origen del hombre, desde el punto de vista de las ciencias naturales.*—El naturalista inglés Carlos Darwin aplicó la teoría de la evolución al hombre, sosteniendo que este no era más que un mono perfeccionado, proveniente del mismo tronco que los monos actuales.

Para refutar esta teoría nos limitaremos á indicar que si el hombre descendiese del mono sería un animal trepador, mientras que todo su organismo se dirige á hacer de él un animal andador.

A este propósito dice Quatrefages: «En la teoría de Darwin, las transformaciones no se efectúan como quiera y en todos sentidos, sino que son inspiradas por ciertas necesidades que lleva consigo la organización misma. Una vez modificado el organismo en un sentido determinado, podrá muy bien sufrir modificaciones secundarias, terciarias, etc.; pero nunca dejará de conservar los rasgos del tipo original. Esta es la ley de caracterización permanente, única que permite á Darwin dar cuenta de la filiación de los grupos, de su caracterización, de sus rela-

ciones múltiples. En virtud de esta ley es como todos los descendientes del primer molusco han sido moluscos, y vertebrados todos los descendientes del primer vertebrado. Ya se ve que ella constituye uno de los fundamentos de la doctrina.»

«Síguese de aquí, que dos seres pertenecientes á dos tipos distintos pueden muy bien retroceder hasta un antepasado común, cuyos caracteres no estaban todavía bien definidos, pero no descender el uno del otro. Ahora bien, el hombre y el mono, en general, presentan, desde el punto de vista del tipo, un contraste muy marcado. Los órganos que les constituyen se corresponden, como ya dejamos indicado, casi rigurosamente, término por término. Mas estos órganos se hallan dispuestos conforme á un plan muy diferente. En el hombre su coordinación es tal, que de ella resulta por fuerza un andador, y la del mono produce necesariamente un trepador. Esta es una distinción anatómica y mecánica, que habian ya puesto muy de relieve en orden á los monos, los trabajos de Vicg d'Azyr, de Lawnuce de Seres, etc. Los estudios de Duvernay sobre el gorila, los de Gratiolet y M. Aliz sobre el chimpanzé, han puesto fuera de duda la conveniencia absoluta de los antropomorfos en este caracter fundamental. Basta por otra parte poner los ojos en el grabado presentado por Huxley, donde figuran los esqueletos de los monos más perfectos al lado del esqueleto del hombre, para convencerse de esta verdad.»

«La consecuencia de estos hechos, en orden á la aplicación lógica de la ley de caracterización permanente, es que el hombre no puede descender de un antepasado caracterizado ya como mono, ya sea este un catarrino sin cola ó ya con ella; un animal andador no puede descender de un animal trepador. Esto lo ha entendido muy bien Vogt, quién colocando al hombre en el número de los primates, no duda en declarar que los monos más infe-

riores han pasado más allá del jalón (del antepasado común), de donde han salido con dirección divergente los diversos tipos de esta familia.»

Demás de esto, las diferencias profundas é importantísimas que existen entre el cráneo del hombre y el del orangután, demuestran la diversidad de origen de una manera palpable. Según las experiencias de Bianconi, medidas por medio de arena las capacidades craneoscópicas del hombre y del mono, en los períodos de la infancia y de la edad adulta, dan los siguientes resultados en cifras redondas:

Cráneo del hombre á la edad de tres años. . .	1090 gr.
Cráneo del hombre adulto	2086.
Cráneo del orangután en los primeros años. .	512.
Cráneo del mismo adulto	587.

Estas cifras son demasiado elocuentes para que ningún hombre de ciencia y de buen sentido, piense seriamente en establecer relaciones de filiación entre el hombre y el mono.

Si, como pretende el darwinismo, el hombre y los monos superiores tienen un tipo originario común: si el gorila, el chimpanzé ó el orangután, son los progenitores del hombre, ¿cómo y por qué el desarrollo y manifestaciones de los pliegues y circunvoluciones del cerebro en el último y en los primeros se verifican en sentido inverso? Porque ello es incontestable, que los pliegues y las circunvoluciones frontales aparecen y se desarrollan en el hombre antes que las circunvoluciones temporo-esfenoidales, siendo así que en los monos sucede lo contrario.

No hay, pues, más remedio que inclinar la cabeza; los datos que acabamos de aducir, rechazan la absurda hipótesis de Darwin.

II. *Refutación de la hipótesis de Darwin, bajo el*

punto de vista de las ciencias morales y filosóficas.— Como dice con razón el P. Mendive, los caracteres psicológicos del mono y los del hombre son tan distintos, que es absolutamente imposible haya procedido este de aquel por vía de natural descendencia. Porque el mono, con toda su habilidad de imitar, nunca se levanta más arriba de lo sensible, nunca aprende á hablar, ni á orar, ni á reflexionar y filosofar, ni á obrar con libertad, por más que viva entre los hombres, sino que siempre se halla estancado en una misma cosa, lo mismo que los otros brutos, por falta de ideas universales. Y al contrario, en todas las clases de hombres, aun las más inferiores, se nota la religiosidad, el sentido moral, el conocimiento de un orden suprasensible, la facultad del habla, la de discurrir y filosofar y de hacer, por lo mismo, progresos en sus conocimientos, en sus acciones y en sus industrias, la de obrar finalmente con libertad y con dominio pleno de todos sus actos. Luego es evidente que el hombre forma una especie aparte y enteramente separada de todas las clases de monos, y que no puede tener con ellas ningun parentesco real y efectivo; el cual, sin embargo, existiría, si tanto el hombre como el mono vinieran de otro animal más antiguo.

III. *Verdadero origen del hombre.*—Descontadas las causas ó agentes materiales y mecánicos, queda la acción de un principio inteligente y voluntario, á quien se debe inmediatamente la creación del ser humano, y que si para la formación de la parte material del cuerpo pudo servirse de la materia preexistente, la espiritual que da ser y vida á este cuerpo se dignó crearla de la nada por la eficacia de su virtud infinita. Tal es la conclusión á que lleva inevitablemente el estudio del organismo y de las facultades y caracteres del hombre; conclusión que se armoniza admirablemente, al paso que es confirmada y robustecida con lo que nos dice la Sagrada Escritura y lo

que la Iglesia ha sostenido siempre y enseñado en este punto, es á saber: que Dios formó al hombre de los elementos que antes existían en la tierra, y que, después de haberle formado, «alentó en su faz soplo de vida y fué el hombre en alma viviente.»

ARTÍCULO 2.º

I. *Principales opiniones acerca del origen del alma humana.*—Dejando á un lado algunas teorías manifiestamente insostenibles, como la panteista emanatista, que hace del alma una parte de la sustancia divina, y la de algunos gentiles que consideran el alma derivada ó formada de una parte del alma universal, con la cual coincide en parte la de los krausistas, que hacen del alma humana una determinación ó limitación del espíritu universal, las teorías acerca del origen de nuestra alma se pueden reducir á las siguientes: la de la generación espontánea, la de la generación humana, y la de la creación. Examinaremos cada una de ellas por su orden.

II. *Noción de la teoría de la generación espontánea del alma humana.*—La generación espontánea consiste en 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.

III. *Refutación de la teoría de la generación espontánea.*—Esta teoría es absurda, ya se la considere metafísicamente, ya sea fisiológicamente.

La teoría de la generación espontánea es inadmisibile:

1.º Porque se apoya en principios falsos, puesto que se funda en que la vida se produce con las solas fuerzas de la materia.

Á esto debe añadirse, que la teoría de la generación espontánea destruye la noción verdadera de la especie animada. Con el nombre de especie se entiende cualquier esencia y tipo animado que se multiplica específicamente en el mundo por medio de la generación. Como que las esencias de las cosas son inmutables y en manera alguna

efecto de la agregación de cosas accidentales; y como que ninguna forma sustancial puede ser en sí misma mayor ó menor, en términos que si recibe algún aumento de mayor perfección, constituye otra especie, lo mismo que la adición de una unidad en los números constituye otro número, resulta que es imposible que una misma forma sea numéricamente de diversas especies, y por lo tanto que la transformación ideada por Darwin es absurda en el terreno metafísico.

2.º Porque es dicha teoría una hipótesis arbitraria en su fundamento, pues parte de la existencia de una forma primordial de donde por vía de evolución proceden todos los grados de la vida, forma primordial que no puede comprobarse por la observación y la experiencia.

3.º Porque la teoría de la selección natural es contradictoria en su procedimiento, en cuanto sus partidarios suponen que un sujeto que necesariamente es vital, se haga vital por circunstancias.

4.º Porque la teoría de la generación espontánea es absurda fisiológicamente hablando, como hemos demostrado en la Cosmología.

IV. *Exposición crítica de la teoría de la generación humana del alma.*—Esta doctrina afirma que el hombre engendra á otro hombre por entero, es decir, al cuerpo y al alma, en virtud del poder que Dios concedió al primer hombre de multiplicarse y de transmitir á sus descendientes, no solo el cuerpo, si que también el alma.

Dos fases ó aspectos distintos presenta esta teoría, á saber: el corpóreo, que da lugar á la doctrina de que la generación corpórea, llamada también traducianismo, y el espiritual, que da lugar á la doctrina de la generación espiritual, llamada por otros generacionismo.

La generación corpórea considera el alma humana como un efecto ó desarrollo germinal del alma y del cuerpo de los padres, á la manera que la planta ó el animal

irracional son producidos por la acción simultánea y compleja del cuerpo y de la forma ó alma que constituye la planta ó animal respectivo; de donde deriva el nombre de traducianismo dado por algunos filósofos á esta teoría, que fué enseñada, entre otros, por Tertuliano.

No puede admitirse esta teoría, porque se opone directamente á ello la espiritualidad é inmortalidad del alma humana. En efecto, siendo el alma simple, espiritual é independiente de la materia, no puede ser producida por fuerza alguna material, so pena de admitir que el efecto puede ser más perfecto y noble que la causa.

Se opone también á la inmortalidad del alma, porque en caso contrario, si esta, tanto en su modo de ser como de obrar, dependiese de las fuerzas de la materia, sería necesario que pereciera ó dejara de existir al separarse del cuerpo, como acontece con el principio vital de los vivientes irracionales.

La generación espiritual del alma humana, llamada también generacionismo, difiere de la corpórea en cuanto no considera al hombre entero como sujeto y causa eficiente del alma humana, sino que establece que el alma del padre se sirve del cuerpo como de mero instrumento para engendrar el alma del hijo.

El error en los partidarios de la generación espiritual del alma humana se demuestra considerando:

1.º Que si el alma del niño brotara del alma del padre ó de la madre, sería una partícula suya y por tanto constaría de diversas partes. Es así que el alma humana es simple y no consta de parte alguna. Luego no puede brotar del alma de los padres.

2.º Que la creación es propia y exclusiva de la Divinidad; porque solo Dios puede crear, como se prueba en la Teodicea. Luego el alma humana no puede ser producida por los padres por vía de creación.

V. *Exposición crítica de la teoría de la creación*

del alma humana.—El alma humana es criada de la nada inmediatamente por Dios.

Demuéstrase que el alma humana es criada de la nada, considerando que siendo el alma, como sustancia espiritual, simple y subsistente por sí misma, no puede recibir la existencia de otra manera que por vía de creación ex nihilo, puesto que ni puede recibirla por vía de emanación de la sustancia divina, ni puede ser hecha de otra sustancia preexistente.

Pruébese que el alma es criada inmediatamente por Dios, porque la creación es obra propia y exclusiva del Ser Supremo.

Los espiriritistas, siguiendo á Platón y Orígenes, entienden que el alma humana es creada del principio del mundo.

Esta doctrina se halla en contradicción con la experiencia interna y la observación psicológica. Además de esto, es incompatible con la unidad sustancial de naturaleza y persona en el hombre.

Los escolásticos afirman, y esta opinión la admiten muchos fisiólogos modernos, que el alma intelectual no es creada en el cuerpo del hombre, hasta que se halla debidamente dispuesto su organismo y perfeccionada su configuración, lo cual no sucede hasta los treinta ó cuarenta días de la concepción, que ya ha recorrido el feto los grados de vida inferiores á la vida propiamente humana, á saber, la meramente orgánica y después la sensitiva.

TEODICEA

CAPITULO PRELIMINAR

De la Teodicea en general.

ARTÍCULO ÚNICO.

I. *Etimología de la palabra Teodicea.*—Leibnitz introdujo en las escuelas la palabra Teodicea, de origen helénico, y que significa, justicia de Dios ó justificación de Dios, reemplazando con ella la denominación de Teología natural que lleva este tratado.

II. *Definición de la Teodicea.*—La Teodicea es aquella parte de la filosofía que trata de Dios y de sus divinas perfecciones.

Como dice elocuentemente Prisco, «la existencia misma del universo, el vínculo que entre sí liga á los seres del mundo como eslabones de una misma cadena, el maravilloso orden con que persigue cada cual su fin propio, y todos conspiran á la ejecución de un designio común, presuponen la existencia de una mente suprema, infinitamente inteligente, que todo lo haya dispuesto con número, peso y medida. Pues esta mente suprema, esta sabiduría infinita de quien el mundo recibe ser, orden y

cuanto bueno en él se encierra, es aquel ser á quien nombramos todos con el sacrosanto nombre de Dios. Sin este ser excelentísimo, sin esta causa suprema, notas indescifrables por la razón serían la existencia y origen del mundo, el alma del hombre y el orden universal: con gran acierto, pues, dijo Francisco Bacon de Verulamio que si la filosofía superficial puede alejarnos de Dios, la estudiada profundamente, á Dios nos lleva.»

El Cosmos no es ni más ni menos que un efecto de esa causa suprema llamada Dios, y nada más lógico que remontarnos de ese efecto á esta causa, ó más claro, que de la existencia del mundo se induzca la existencia de Dios. Una vez ya elevado el hombre á esta región altísima, puede, con la luz de su razón, investigar aquellos atributos divinos que por este natural medio le sea dado conocer, y volverse luego á contemplar el modo en que el mundo es causado por Dios, y subsiste y realiza, bajo el poder de esta causa suprema, el fin que por la misma le ha sido impuesto. De aquí que con la ciencia del Universo, variamente denominada según los diversos especiales objetos sobre que verse, pueda existir otra que trate de Dios y de sus divinos atributos, en el modo y dentro del límite con que á la humana razón le es dado conocer. Tales, en efecto, son el objeto propio y la índole de la ciencia denominada Teodicea, y también Teología natural.

III. *Distinción entre la Teodicea y la Teología.*— Aunque el objeto material de la Teodicea y la Teología es el mismo, sin embargo, son dos ciencias distintas, puesto que distintos son sus objetos formales.

En la Teodicea estudiamos á Dios en cuanto nos es conocido mediante la luz natural: mientras que en la Teología lo consideramos á la luz de la fe.

De esta distinción arrancan, como natural consecuencia, diferencias profundas por lo que respecta al método,

porque como dice Santo Tomás, «en la doctrina ó ciencia natural que considera las criaturas en sí mismas, y por medio de ellas se levanta al conocimiento de Dios, la primera investigación es acerca de las criaturas, y la última es acerca de Dios. Pero en la doctrina sobrenatural de la fe, la cual considera las criaturas solo con relación á Dios, la primera es la consideración de Dios, y después viene la de las criaturas.» Así es que el procedimiento científico que se refiere á la fe (la ciencia teológica), es más perfecto en sí mismo, porque es más semejante al conocimiento de Dios, el cual conociéndose á sí mismo, conoce en su esencia todas las cosas.

Las verdades de la fe cristiana, aunque, como con repetición hemos dicho, exceden á la capacidad de la razón humana, no pueden ser contrarias á ella.

No hay, pues, oposición ó antinomia posible entre la Teodicea y la Teología.

IV. *División de la Teodicea.*—Al estudiar la Teodicea investigamos qué sea Dios y cuáles son sus atributos. Despréndese de aquí que el estudio de esta ciencia puede dividirse en dos partes: en la primera trataremos de Dios considerado en sí mismo, y en la segunda de sus atributos.

V. *Plan que debemos seguir en su estudio.*—Para proceder con el debido orden en esta investigación racional acerca de Dios y de los atributos que le competen, examinaremos: 1.º qué sea Dios considerado en sí mismo, demostrando que existe y estudiando su esencia; y 2.º, cuáles sean sus atributos, distinguiendo los atributos absolutos, que contemplamos en Dios sin relación alguna al mundo de quien es causa, de los relativos, que contemplamos en el mismo Dios en cuanto es causa del Universo.

PARTE PRIMERA.

=

DIOS CONSIDERADO EN SÍ MISMO.

CAPÍTULO I

De la existencia de Dios

ARTÍCULO 1.º

I. *Posibilidad y necesidad de demostrar la existencia de Dios.*—Designamos con el nombre de Dios á un Ser supremo que existe á se, con existencia absolutamente necesaria, y del cual depende el conjunto ó universalidad de los seres que no son él. Ante todo conviene tratar de la existencia de esta naturaleza excelentísima, para que nuestro estudio verse sobre un objeto real y no supuesto.

Es de advertir que la existencia de Dios la niegan los llamados ateos. Los ateos son de diferentes clases: ateos especulativos, que consideran la existencia de Dios como un error ó hipótesis gratuita de los teistas; ateos negativos, que coinciden con los positivistas contemporáneos, los cuales afectan ignorar si existe ó no existe Dios, considerando esta investigación como inaccesible á la razón humana, y por último, los ateos prácticos, que admitien-

do la existencia de Dios la rechazan prácticamente, en cuanto viven y obran como si no existiera realmente.

Otros no han errado de esta manera tan crasa en orden á la existencia de Dios; pero bajo otro punto de vista, destruyen ó niegan la demostrabilidad de esta verdad. Estos son de tres clases diferentes, á saber: los tradicionalistas rígidos, que afirman que el conocimiento que poseemos acerca de Dios, es debido á una revelación divina y primitiva que llega hasta nosotros por conducto del lenguaje, sin que sea posible á la razón humana individual y abandonada á sus propias fuerzas, demostrar rigurosamente la existencia de Dios; los sentimentalistas, es decir, los que consideran la noción de Dios como el resultado de una especie de instinto ó sentido divino, más bien que como el efecto de un procedimiento racional y científico, á cuya escuela pertenecen entre otros Jacobi y hasta cierto punto el P. Graty; los kantianos, que afirman siguiendo las huellas de su maestro, que la razón humana se halla encerrada dentro de la realidad sensible, y aun esta fenomenal sin poder llegar á la posesión de los noumenos, ni demostrar la realidad objetiva de los conceptos de la razón pura.

Finalmente, por lo que hace á la necesidad de la demostración que nos ocupa, ó la niegan, ó al menos debilitan su importancia por un lado Descartes con la hipótesis de la idea innata de Dios, y por otro los ontologistas partidarios de la intuición primitiva é inmediata de Dios.

III. *Valor del argumento á priori para demostrar la existencia de Dios.*—Santo Tomás opina que no es posible demostrar á priori la existencia de Dios.

En efecto, el argumento de San Anselmo, vulgarizado en los tiempos modernos por Descartes, el cual lo bastardeó al presentarlo, es un sofisma.

Vamos á demostrarlo. Dice San Anselmo: Dios es el ser mayor que podemos pensar; es así que el ser de esta

clase debe ser real y no meramente lógico; porque de lo contrario podríamos pensar un ser mayor que este, á saber, un ser superior á todos los demás seres, y que tuviera no solo existencia lógica, sino también real y objetiva. Luego Dios existe.

A lo cual se contesta: cierto que la existencia física y real es una perfección positiva; cierto también que un ser no será perfectísimo si no la posee; pero también es cierto que podemos concebir un ser perfectísimo, y por consiguiente, como existente, sin que por esto dicho ser exista realmente; porque nuestra concepción no es la medida, ni la causa de la existencia real del objeto concebido. Esta sencilla reflexión basta para probar que el argumento ontológico se pasa del orden ideal al real, y por consiguiente que es un sofisma de tránsito.

III. *Condiciones necesarias para la demostración á posteriori de la existencia de Dios.*—Para esta demostración se necesitan tres condiciones: 1.^a que existan realmente efectos de la causa cuya existencia se trata de demostrar: 2.^a que estos efectos tengan conexión necesaria con la causa que por ellos se intenta demostrar: 3.^a que tanto la realidad de los efectos, como su relación ó conexión necesaria con la causa, se conozca evidentemente por la razón. Siendo, pues, indudable, que estas tres condiciones se verifican en la demostración de la existencia de Dios por medio de sus efectos, lo es igualmente que esta demostración es no solamente posible, sino hasta relativamente fácil á la razón humana.

IV. *La certeza absoluta y racional sobre la existencia de Dios, presupone y exige una demostración de esta.* La certeza absoluta y racional con respecto á una verdad perteneciente al orden espiritual é inteligible, como es la existencia de Dios, solo puede obtenerse ó por evidencia inmediata, ó por evidencia mediata. La proposición Dios existe no es evidencia inmediata, porque la razón huma-

na no descubre instantáneamente, ni ve con claridad la verdad de semejante proposición, como descubre la de la proposición «el todo es mayor que la parte». Luego la razón humana no llega á la posesión de la verdad de esta proposición, sino por medio de una demostración más ó menos facil. La razón filosófica de lo que se acaba decir es que nosotros no conocemos la esencia de Dios sino de una manera muy imperfecta, antes de realizar las investigaciones científicas que nos descubren algunos de sus atributos. De aquí que aunque la existencia actual pertenece á la esencia de Dios, y bajo este punto de vista la proposición Dios existe es evidente en sí misma, en su realidad objetiva, no lo es para nosotros, es decir, para la razón humana, considerada en su estado ordinario en la generalidad de los hombres, y aun por parte de los hombres de ciencia, en el momento anterior á la constitución y desarrollo de esta.

V. *Corolarios.*—De la doctrina expuesta se desprenden los siguientes corolarios:

1.º Los efectos son posteriores respecto de Dios, considerados en su existencia; pero son anteriores en el orden de conocimiento, quoad nos; porque lo primero que percibimos, ya con los sentidos, ya con el entendimiento, son las cosas sensibles que nos rodean, y los fenómenos que en nosotros mismos se verifican.

2.º Lo mismo puede decirse de la cognoscibilidad de los efectos con relación á Dios, que es su causa: Dios, considerado en sí mismo, es más apto para ser conocido que sus efectos materiales y sensibles; pero atendida la imperfección de la razón humana, y dado que en nuestra condición actual el conocimiento comienza en el sentido, cuyo propio objeto son las cosas materiales y sensibles, es lo cierto que Dios es menos cognoscible quoad nos que sus efectos. Y bajo este punto de vista podemos afirmar, que los efectos ó seres criados, que constituyen las premi-

sas para demostrar la existencia de Dios, son más conocidos, más claros y evidentes que su causa, que es Dios, así como decimos que aunque son posteriores á Dios y dependientes de Él en cuanto á la existencia, son primero que Dios y causa de Él, en el orden subjetivo ó de conocimiento, según que nosotros, primero conocemos los efectos y fenómenos finitos, que á Dios, que es su causa, y su conocimiento nos conduce al conocimiento de su Autor.

3.º Como algunos filósofos pretenden negar la posibilidad de la demostración de la existencia de Dios, fundándose en que Dios es la primera verdad, y la primera verdad no puede demostrarse, so pena de proceder in infinitum, bueno será tener presente que esta objeción se disipa distinguiendo la verdad in essendo de la verdad in cognoscendo. Dios es la verdad in essendo, porque es la verdad infinita; pero no es la primera verdad in cognoscendo para el hombre, porque esta es el principio de contradicción, ó si se quiere, los primeros principios ó proposiciones de evidencia inmediata. De la primera verdad in cognoscendo es de la que se dice que es indemostrable.

ARTÍCULO 2.º

I. *Preliminares.*—De tres clases son los argumentos con que se suele demostrar á posteriori la existencia de Dios, á saber: metafísicos, físicos y morales. Para proceder con mayor claridad trataremos de ellos por separado.

II. *Argumentos metafísicos.*—Santo Tomás trae cuatro argumentos de esta clase: vamos á exponer aquí el primero por ser el más claro de todos ellos. Está tomado del movimiento á que se hallan sometidas todas las sustancias de este mundo, entendiéndose por movimiento, no solo el físico y propio de los cuerpos, sino también el metafísico y correspondiente á los espíritus. Es como sigue.

La experiencia nos dice que las sustancias de este mundo, así espirituales como materiales, están sujetas á perpétuas mudanzas. Es así que la primera causa de este movimiento no puede ser sino cierta cosa eterna y absolutamente inmóvil, que llamamos Dios. Luego existe Dios.

Pruébese la menor. Todo lo que se mueve es movido por otro: es así que en la serie de motores esencialmente subordinados es necesario llegar á uno primero, que mueva sin ser movido él mismo: luego la causa primera de los movimientos dichos es un motor inmóvil.

Pruébese la mayor. Una cosa en tanto es movida, en cuanto se halla en potencia receptiva, ó pasiva en orden á la perfección ó actuación por ella recibida. Luego esta actuación la debe recibir de otro; puesto que para dársela ella á sí misma debería tenerla ya de antemano antes de recibirla, lo cual es un absurdo.

La menor del mismo silogismo es evidente; porque en una serie de motores esencialmente subordinados, cuales

son los que intervienen en los movimientos de las cosas sensibles, cada motor mueve en virtud del motor superior por el cual es movido, y por consiguiente todos los motores segundos ó movidos suponen la moción de un motor primero no movido ó inmóvil.

III. *Argumentos físicos.*—En este grupo abundan los razonamientos, tanto como brilla en el Universo la sabiduría del Hacedor Supremo. Nos concretaremos, sin embargo, á expresar dos, el uno basado en la consideración de este Universo sensible, y el otro en la naturaleza del hombre. Este mundo sensible, dice Mendive, no tiene la existencia de sí mismo; porque en tal caso rechazaría de sí toda suerte de mudanzas, y sería además infinitamente perfecto y necesario, como probaremos más adelante: luego tiene la razón suficiente de su existencia en otro ser distinto de él. Ahora bien, este ser no es el acaso; ya porque el acaso es un ente de razón y no verdadero, ya porque carece de las propiedades de orden constante, universal y uniforme que vemos reinar en todo el conjunto de las sustancias mundanas. Luego este Ser á quien debe su origen y su orden este Universo sensible, es un ser distinto de él, dotado de poder y sabiduría sumos, dueños de todas estas cosas criadas, y gobernador, por consiguiente, de las mismas; puesto que al dueño de una cosa es á quien corresponde cuidar de ella para que llene los fines á cuya consecución la ha destinado al hacerla. Es así que el Ser Sumo, Criador y Gobernador del mundo, es lo que todos conocemos con el nombre de Dios. Luego existe Dios.

El hombre, continúa Mendive, es un pequeño mundo ó un mundo en pequeño, razón por la cual le han dado los filósofos el nombre de microcosmos, para distinguirlo del mundo universal llamado por los mismos macrocosmos. Es así que este mundo pequeño no ha podido traer su origen de sí mismo, ni del Sumo Hacedor; pues que tanto en el organismo material de su cuerpo, como en sus

potencias brillan portentosamente el poder y la sabiduría de este soberano doctor. Luego existe Dios.

Al argumento físico ó teleológico se le opone una añeja objeción, fundada en el hecho de la existencia del mal; el mal, se dice, es desorden; luego no es verdad la existencia del orden en el mundo; luego no puede ese supuesto orden servir de base para probar la existencia de Dios. Sin perjuicio de tratar con la extensión debida cuestión de tanta importancia más adelante, y demostrar lo incontrastable de aquel famoso argumento del gran San Agustín, á saber: el mal existe; luego existe Dios, nos limitamos á indicar que para ser valedera esta objeción, se necesitaría que el mal existente en el mundo fuera en sí mismo de tal naturaleza que aniquilase todo orden; pero mientras veamos el orden en cualquier parte del mundo, esa sola parte ordenada basta para que de ella concluyamos la existencia de Dios, como causa ordenadora. Además de esto, al elevarnos á considerar á Dios como causa ordenadora del mundo, la razón nos dice que aun allí mismo donde creemos hallar desorden, reina en realidad un orden que nosotros no vemos, porque no alcanzamos con nuestra mente limitada, ni los fines especiales de todos los seres, ni el enlace de esos especiales fines respectivos con el fin supremo del mundo. Esto sin contar con que de hecho, la mayor parte de los seres del mundo nos ofrecen el espectáculo del orden, y aun en cada parte mínima de ellos hallamos tan maravillosa trabazón de operaciones y de efectos que sola ella puede y debe servirnos como prueba de la existencia de Dios.

IV. *Argumentos morales.*—Dos son los principales argumentos morales que demuestran la existencia de Dios; El primero está tomado del principio de la moralidad, y es como sigue: Es imposible que el principio último sobre que descansa el edificio entero de la honestidad y virtud sea una falsedad, y que el principio opuesto de donde na-

ce toda iniquidad, sea una verdad. El segundo argumento es el siguiente. Es imposible que sea un error aquello en cuya existencia convienen unánimemente los hombres de todos tiempos y lugares por instinto de la misma naturaleza.

V. *Corolarios.*—1.º Es imposible, ó al menos muy difícil, que se dé ignorancia negativa ni invencible de la existencia de Dios.

2.º Con mayor razón es, ó imposible ó sumamente difícil que existan ateos especulativos ó dogmáticos.

3.º Más fácil es la existencia de los ateos que pudiéramos llamar indirectos, es decir, aquellos que atribuyen á Dios alguna cosa incompatible con la verdadera divinidad, ó que le niegan algún atributo que lleva consigo, en buena lógica, la negación de la esencia divina.

CAPÍTULO II

De la esencia de Dios.

ARTÍCULO 1.º

I. *Inteligibilidad de la esencia divina.*—Aunque en realidad la existencia divina se identifica con la esencia y la ciencia en Dios, como dice Santo Tomás, est ipsum esse, la limitación de nuestra razón nos obliga á representarnos y concebir esta realidad única y simplicísima, bajo la doble noción de existencia y de esencia.

La inteligibilidad ó cognoscibilidad de la esencia divina es en nosotros imperfecta á causa de la desproporción que existe entre su realidad infinita y nuestra flaca razón, y además es á posteriori, ó lo que es lo mismo, solo podemos llegar á este conocimiento imperfecto de la esencia divina, tomando por punto de partida sus efectos, lo mismo que sucede con respecto al conocimiento científico de su existencia.

II. *Doble conocimiento de la esencia de Dios por vía de negación y por vía de analogía.*—Demostrada la existencia de Dios, es natural remover de Él las imperfecciones y limitaciones que se encuentran en las criaturas, y al propio tiempo atribuirle ó reconocer en Él las perfecciones que en estas existen; pues de lo contrario el efecto sería más perfecto que la causa. Así, por ejemplo, proce-

diendo por vía de remoción ó negación, decimos que Dios es increado, infinito, independiente, inmutable, etc. Procediendo por vía de analogía, decimos que tiene inteligencia, voluntad, sabiduría, libertad, etc., pero más perfecta que las del hombre, lo cual equivale á decir que no son iguales á las de este. De donde se infiere que el procedimiento de analogía lleva envuelto un fondo de negación ó remoción, y tanto más nos acercamos á su conocimiento verdadero, cuanto más imperfecciones separamos de la esencia divina por medio del entendimiento.

III. *Imperfección relativa de la noción de Dios en la vida presente.*—La noción que de Dios tenemos en esta vida es imperfecta é incompleta en cuanto al fondo y en cuanto al modo. En cuanto al fondo, porque no solo no es comprensiva de la esencia divina, sino que consta en su mayor parte de negaciones. En cuanto al modo, porque siendo una y simplicísima en sí misma, nosotros la concebimos y nos la representamos por medio de conceptos múltiples y diferentes entre sí, como los conceptos de causa, de omnipotencia, de inteligencia, de sabiduría, inmensidad, eternidad, libertad, etc.

IV. *Doble fundamento de la pluralidad de conceptos por parte del hombre con respecto á la esencia divina.*—Esta pluralidad de conceptos se funda, por una parte, en la perfección y realidad suma de esta esencia, y por otra en la imperfección suma relativa de la razón humana, la cual por lo mismo que es pura potentia in ordine intelligibili, ocupa el último lugar en la escala de las inteligencias.

V. *Demuéstrase que no podemos tener conocimiento comprensivo de Dios.*—No podemos tener conocimiento comprensivo de Dios, ya porque dada la limitación de nuestro entendimiento, no podemos conocer todas las perfecciones ó atributos que encierra la esencia divina, ya porque las que conocemos las conocemos discursivamente

y por lo mismo de una manera confusa é inadecuada, ya por último, porque siendo finita nuestra razón, no puede tener conocimiento comprensivo de Dios, cuya ciencia infinita no puede ser penetrada ó encerrada, según toda su realidad, en una razón finita.

Nótese, y con esto concluimos este artículo, que los nombres y conceptos que se predicán de Dios y de las criaturas, como sustancia, inteligente, causa, etc., se atribuyen en sentido análogo y no unívoco, porque ninguna perfección ó realidad se encuentra en Dios de la misma manera que en las criaturas, sino más bién por alguna razón de semejanza y proporción.

ARTÍCULO 2.º

I. *Esencia física de Dios.*—La esencia física de Dios está constituida por todo el cúmulo entero de perfecciones que en Él existen; puesto que ninguna de ellas es accidental, sino necesaria y exigida por su misma esencia metafísica. Por consiguiente, todos los atributos divinos, ora absolutos, ora relativos, son partes constitutivas de la misma, sin que ninguno de ellos le pueda faltar en manera alguna, como que no expresan perfecciones entre las cuales medie una distinción real, sino meramente virtual, por ser la naturaleza divina una cosa simplicísima, sin género alguno de composición real.

II. *Esencia metafísica de Dios.*—La esencia metafísica, es aquella perfección ó realidad objetiva que concebimos como primaria y fundamental en la esencia de Dios, y como raíz y razón suficiente de las demás perfecciones y atributos. Sobre el constitutivo de la esencia metafísica de Dios hay varias opiniones entre los filósofos: unos la ponen en la aseidad, otros en la infinidad formal, otros en la infinidad radical, otros en la intelectualidad absoluta, otros, finalmente, en la actualidad pura. La cuestión carece de importancia desde el momento en que todos admiten que Dios es un ser independiente ó a se, infinito en sus perfecciones, inteligentísimo, y acto puro.

Por lo que á nosotros toca, entendemos con el P. Zafferino González, que la esencia metafísica de Dios consiste en la existencia absoluta. En efecto, el existir por sí mismo con existencia absoluta, incondicionada é improducida, ó sea la aseidad, es: 1.º Lo que se concibe en Dios como atributo primario y principal: 2.º Lo que distingue y separa de una manera radical y absolutamente primitiva á Dios de los demás seres: 3.º La razón suficiente y

como el principio del cual emanan y en el cual radican los demás atributos y predicados que concebimos y afirmamos de Dios.

Cualquier atributo que concibamos en Dios, por ejemplo, la sabiduría, la omnipotencia, etc., no se conciben como divinos, sino porque y en cuanto están basados sobre la aseidad é independencia absoluta de la esencia divina, de manera que esta aseidad es lo que concebimos como más fundamental y primario en Dios, y al propio tiempo la razón suficiente de los demás predicados, los cuales son concebidos por nuestra razón como derivaciones lógicas de la aseidad. Así es que en rigor lógico podemos decir que Dios es sabio porque existe a se, ó que tiene existencia independiente y absoluta porque es omnipotente.

Esta misma aseidad, es la primera razón y raíz de la distinción que concebimos entre Dios y las criaturas, según que estas dependen de otro ser y Dios no.

Resulta, pues, que la existencia en sí misma y por sí misma exclusiva, de toda dependencia y condición, constituye el concepto fundamental, primitivo y absoluto de la esencia divina, y que este concepto envuelve como implícitamente la realidad múltiple é infinita de las demás perfecciones divinas.

La consecuencia más importante é inmediata de la aseidad ó existencia a se, es la infinidad, la cual puede considerarse como el complemento lógico de la esencia metafísica de Dios, y á la vez como un elemento esencial implícito de los demás atributos en cuanto divinos.

Decir que Dios es infinito, vale tanto como decir que son en su ser simplicísimo todas las perfecciones posibles, con exclusión de toda imperfección y limitación.

Y que esta infinidad in actu y absoluta es una consecuencia necesaria de la existencia a se es evidente, en atención á que el ser existente a se no puede recibir limita-

ción alguna, ni de su ciencia ni de otro ser, ni de sí mismo. No es limitado por su esencia; porque la esencia del ser a se es el mismo ser ó existir en toda su pureza; luego la esencia divina solo excluye el no ser ó el defecto de ser. No es limitado por otro ser, toda vez que es independiente, no producido y necesario con necesidad absoluta. Tampoco puede limitarse á sí mismo, porque, como ya hemos dicho, el ser de Dios excluye toda limitación.

La idea de la infinidad divina envuelve la necesidad de que en Dios se hallen contenidas las perfecciones y el ser de todas las criaturas; pero formal y eminentemente, sin las imperfecciones y limitaciones propias de la realidad finita.

Los panteistas convienen en esto, pero se distinguen de los filósofos católicos en que afirman que todas las cosas están contenidas en Dios materialmente, como la parte está en el todo, y en que hacen consistir la infinidad de Dios en que ninguna cosa esté fuera de su esencia, como distinta de ella.

PARTE SEGUNDA

ATRIBUTOS DE DIOS

CAPÍTULO I.

De los atributos divinos en general.

ARTÍCULO ÚNICO

I. *Concepto de los atributos divinos.*—Entendemos por atributos aquellas propiedades necesarias de los seres que se nos presentan como emanadas de la esencia, de donde se desprende que son atributos divinos las propiedades que se nos presentan como necesaria emanación de su esencia pura, inefable é independiente.

Los atributos absolutos de la divinidad consisten en aquellas perfecciones divinas que no dicen relación alguna á las criaturas, y los relativos, por el contrario, en las que dicen alguna relación á las mismas.

II. *Los atributos en sí mismos y con relación á la divina esencia.*—Las propiedades de las criaturas nacen de su esencia; pero no son su esencia misma, y además son realmente distintas una de otra. En Dios no hay estas distinciones reales; en Dios todo atributo es idéntico á la

esencia, y no hay distinción real entre un atributo y otro. La razón de esto es bien sencilla. Si en Dios cupiese distinción real entre sus atributos y su esencia, no podríamos concebirle como ente simplicísimo; pues toda distinción real supone algún género de composición en el ser á quien pertenece. Sin duda nuestro entendimiento, no pudiendo, á causa de su natural limitación, penetrar en el fondo de la esencia divina, concibe los atributos de Dios como derivados de su esencia y pone entre esta y aquellos cierta distinción; pero semejante distinción no existe realmente en el ser divino, sino solo en el modo limitado y finito con que nuestro entendimiento concibe los atributos de Dios. Conocemos las perfecciones de Dios por sus criaturas; pero como no podemos al mismo tiempo comprender la divina esencia, forzoso es á nuestro conocer limitado el poner cierta distinción que realmente no existe entre la esencia y los atributos divinos.

CAPITULO II

De los atributos absolutos de Dios.

ARTÍCULO ÚNICO

I. *Los atributos absolutos de Dios.*—Procediendo en el conocimiento de Dios por vía de remoción y por vía de analogía, se ve desde luego que en este método es la negación la que domina, y que nosotros conocemos á Dios, no por lo que es, sino por lo que no es. Ya hemos visto también que los atributos se dividen en absolutos y relativos, y que se llaman absolutos aquellos que no implican relación alguna con las criaturas.

Los atributos absolutos de Dios son la unidad, la simplicidad, la infinidad, la inmutabilidad, la eternidad y la inmensidad.

II. *Unidad de la esencia divina.*—Numerosas son las pruebas de la unidad de Dios, pero nosotros nos limitaremos á aducir las más importantes pruebas a posteriori.

1.^a Dios es la primera causa de todas las cosas: la primera causa debe ser única, luego Dios es uno.

Pruebo la mayor. Si hubiese muchas causas primeras, ó cada una de ellas sería impotente para producir el mundo, ó no. En el primer caso serían imperfectas y limi-

tadas, y no serían Dios, y en el segundo caso resultaría el absurdo de multiplicar los seres sin necesidad.

2.^a Si fuesen en efecto muchas las causas primeras, ó estarían de acuerdo para producir el mundo, ó no. Si no estaban de acuerdo, de sus acciones contradictorias resultaría un desorden espantoso, y si no lo estaban, dependerían necesariamente las unas de las otras en su acción en cuyo caso no serían absolutas y a se, sino relativas: luego ninguna de ellas, ni todas juntas, serían Dios.

Pruebas á priori. 1.^a Dios es un ser infinitamente perfecto, y por consiguiente, no puede tener igual. En efecto, si tuviese igual se concebiría un ser más perfecto, es decir, aquel que sería sin igual.

2.^a Dios es el Ser necesario; luego es único. En efecto, si hubiese dos seres necesarios, la no existencia del uno no implicaría contradicción, y sería y no sería necesario al mismo tiempo.

De la doctrina aquí consignada se desprenden los siguientes corolarios:

1.^o Aunque la pluralidad no se opone, de su naturaleza y por sí sola, á una perfección finita, es incompatible con una perfección infinita, según queda demostrado.

2.^o Dios, por lo mismo que es infinito y contiene todas las perfecciones posibles, se basta á sí mismo y no necesita de otros para poseer la felicidad, con tanta más razón, cuanto que la felicidad no es otra cosa que la posesión de todos los bienes. Esto sin contar la comunicación y sociedad inefable que la revelación nos permite vislumbrar en el misterio augusto de la Trinidad.

3.^o No puede darse á parte rei un término adecuado á la potencia infinita de Dios; porque debiera ser infinito en acto y absolutamente, cuya existencia fuera de Dios, y sobre todo como ente producido, envuelve repugnancia ó imposibilidad interna.

III. *Simplicidad de Dios.*—Un ser se dice simple, se-

gún y en cuanto excluye la composición; es así que Dios excluye absolutamente toda composición, luego es absolutamente simple.

En efecto: si la esencia divina incluye pluralidad de elementos, estos, ó son finitos en sí mismos, ó infinitos. Si lo primero, Dios será también finito, puesto que lo infinito dista infinitamente de cualquier finito, y con elementos finitos no se puede constituir un infinito. Si lo segundo, en primer lugar son superfluos los demás constitutivos que se suponen, puesto que el ser infinito debe incluir todo lo que hay en ellos de real y de perfección, so pena de dejar de ser infinito. En segundo lugar, ya se ha demostrado que la existencia de dos seres infinitos envuelve contradicción.

Demás de esto, toda composición envuelve potencialidad, y todo ser compuesto es posterior, en orden de naturaleza, á sus partes componentes: luego toda composición es incompatible con la idea de Dios.

IV. *Infinidad de la naturaleza divina.*—Como ser absoluto, no puede menos Dios de ser infinito. En efecto, en tanto es y se llama Dios absoluto en cuanto subsiste por su esencia misma, es así que el ser que subsiste por su esencia misma, no puede menos de subsistir, como con repetición hemos dicho, dotado de todas las perfecciones posibles, lo cual equivale á que debe ser infinito; luego de ser Dios absoluto, nace inmediatamente el atributo de la infinidad.

Á este propósito dice Santo Tomás: «Dios es el mismo ser subsistente por sí, de donde se desprende que en él se halla contenida toda la perfección del ser. Porque es manifiesto que si algún ser caliente no tiene en sí toda la perfección de lo caliente, esto proviene de que el calor no está participado por él en su razón perfecta; pero si el calor fuera subsistente por sí mismo, no le podría faltar nada. Luego siendo Dios el ser mismo subsistente, no le

puede faltar nada de la perfección del ser. Ahora bien, las perfecciones de todos los seres pertenecen á la perfección del ser; porque una cosa en tanto es perfecta, en cuanto que de un modo ó de otro tiene ser. De donde sigue que á Dios no falta perfección alguna de cuantas corresponden á los demás seres.»

V. *Inmutabilidad, eternidad é inmensidad de la naturaleza divina*—Dios es inmutable lo mismo en lo físico que en lo moral. Es inmutable en lo físico: 1.º Porque es acto puro sin mezcla alguna de potencialidad; luego nada puede recibir ni perder. 2.º Porque es infinito en sus perfecciones; luego tiene la perfección de no haber sido producido por nadie, de no poder dejar de existir y de no sufrir en sí género alguno de mudanza. 3.º Porque en razón de primera causa carece de principio. 4.º Porque en razón de primer motor inmovible es incapaz de recibir mudanza alguna en sus estados.

Dios es inmutable en lo moral. En efecto, la mudanza en lo moral consiste en el cambio de propósitos y resoluciones; es así que Dios no es capaz de este cambio, porque en él no existe ni mudanza alguna física, ni ignorancia de lo que conviene elegir, ni volubilidad en la voluntad, que son las tres causas de donde provienen en las criaturas las mudanzas morales, luego Dios es inmutable en lo moral.

La eternidad esencial es una total, simultánea y perfecta posesión de una vida interminable. Dios posee una vida de esta clase, porque como ser absolutamente necesario no tiene principio ni fin: como ser absolutamente inmutable, no puede recibir en sí mudanza alguna: como acto purísimo posee en acto todo lo que es posible, y conoce y quiere invariablemente desde la eternidad todo cuanto ha de conocer y querer en adelante.

La vida de Dios está en los actos de su inteligencia y de su voluntad; es así que Dios posee esta vida plenísima-

mente, porque en ser solo acto, que es su propia esencia, entiende todo lo inteligible y quiere que exista todo cuanto ha existido, existe y existirá en toda la serie de los tiempos, y se comprende y ama á sí propio, y se goza en su infinita grandeza y suficiencia plena, luego Dios es esencialmente eterno.

La inmensidad consiste en estar por su misma esencia determinado á tener presente su sustancia en todo lugar real, sin padecimiento ni mudanza alguna. Es así que Dios posee esta determinación, porque si no no sería infinitamente perfecto, luego Dios es esencialmente inmenso.

Si Dios no fuese esencialmente inmenso, podría moverse de un lugar á otro, como lo hacen las criaturas. Es así que esto pugna con su inmutabilidad absoluta: luego Dios es esencialmente inmenso.

Nótese que no es lo mismo la ubicuidad que la inmensidad, porque la primera es una consecuencia de la segunda. Por la ubicuidad Dios está presente con su sustancia en todos los seres reales, ya sean espirituales ya corpóreos; mas por la segunda está esencialmente determinado á tener presente su sustancia en todo ser real, llenándolo con su presencia y pasándolo infinitamente más allá, sin dejar vacío lugar alguno de los infinitos posibles.

CAPÍTULO III

De los atributos relativos de Dios

ARTÍCULO 1.º

I. *Atributos relativos de Dios.*—Ya hemos dicho más arriba que estos atributos son todas aquellas perfecciones divinas que en su concepto formal dicen alguna relación á las criaturas. Aquí debemos notar que esta relación no es real, sino lógica; porque Dios es en sí una cosa absoluta é independiente de todo lo que no es Él mismo, y por tanto no puede decir relación á criatura alguna, antes todas las criaturas dicen relación real á Él como á su fuente primera.

Los atributos de esta especie son: la ciencia, la voluntad, el poder y la providencia.

II. *Inteligibilidad perfecta de la esencia divina y noción filosófica de la inteligencia como atributo de Dios.*—Dios es una inteligencia suprema, porque como dice Santo Tomás, no puede carecer de ninguna de las perfecciones que poseen los seres finitos, y entre estas perfecciones descuella como principal la inteligencia.

Dado que Dios es acto puro sin mezcla alguna de potencia, dicho se está que en Dios el ser y el conocer son la misma cosa, y que Dios posee, en sumo grado, la inteligibilidad y la inteligencia: la inteligibilidad suma, por

razón de su actualidad pura, raíz de la inteligibilidad suma; la inteligencia, porque en cuanto un ser se aleja más de la materia, tanto es más inteligente, de donde se sigue, que al ser mismo de Dios, antitético por su esencia á la materia, corresponde el sumo grado de conocimiento en armonía con su inteligencia suma y absoluta.

Pero ¿cómo entiende Dios? Dada la simplicidad absoluta y actualidad pura del ser divino, claro se está que en su entendimiento no hay ideas distintas del mismo entendimiento, sino que la misma esencia divina hace las veces de idea única y universal, con respecto á todos los objetos conocidos por el entendimiento divino.

III. *El objeto primario y el objeto secundario de la inteligencia divina.*—La infinita inteligencia de Dios exige como objeto propio y adecuado una cosa infinita, de donde resulta que su objeto primario y adecuado solo puede ser la misma esencia divina.

El objeto secundario son las cosas distintas de la misma, ó sea las existencias finitas.

Nótese que en Dios la inteligencia, el objeto entendido, el acto de entender y la especie ó idea inteligible, son una misma cosa, sin distinción alguna real, por más que la limitación de nuestro entendimiento nos obligue á concebir estas cosas como aspectos diferentes de la esencia divina.

IV. *La ciencia de la simple inteligencia y la ciencia de visión.*—Ciencia de simple inteligencia es el conocimiento de los objetos que no dependen de la voluntad libre de Dios, como son la esencia divina y los seres posibles contenidos en ella de una manera virtual y eminente; también á esta ciencia se le llama necesaria.

La ciencia de visión ó libre es el conocimiento de los seres finitos como distintos de Dios, y existentes con una existencia dependiente de la voluntad libre de Dios.

La ciencia práctica de Dios es el conocimiento de aque-

llos seres posibles que Dios determinó realizar, en cuanto dicho conocimiento va acompañado de la voluntad libre y eficaz de Dios, en orden á su existencia propia. De manera que esta ciencia incluye, además del conocimiento previo del objeto posible ó producible, el decreto ó imperio de la voluntad divina acerca de su existencia: por eso se dice que la ciencia práctica de Dios es causa de las cosas reales.

V. *Demuéstrese que Dios conoce en su esencia y por su esencia todas las cosas posibles.*—Posible es todo lo que tiene razón de ser. Es así que la esencia divina contiene y representa virtual y eminentemente todo lo que puede tener razón de ser, luego Dios, al conocer su propia esencia, conoce y ve en ella todos los seres posibles.

VI. *Demuéstrese que Dios conoce todas las existencias finitas, presentes, pasadas y futuras.*—Dios al conocerse á sí mismo con conocimiento perfecto é intuitivo, conoce necesariamente todos sus efectos, siendo incontestable que el conocimiento absoluto y comprensivo de la causa, envuelve el conocimiento de los efectos: y las existencias finitas dependen y proceden de la esencia divina, como de causa ejemplar y final, y de la voluntad divina como de causa eficiente.

VII. *Demuéstrese que Dios conoce los futuros contingentes y libres.*—Si Dios no conociera desde la eternidad las cosas contingentes y libres futuras, sino que necesitara de la existencia presente para conocerlas, resultaría que Dios conoce de nuevo alguna cosa que antes ignoraba, lo cual equivale á negar á Dios.

La dificultad que nosotros encontramos para conceder á Dios la presciencia de los futuros contingentes y libres, se funda en una mera ilusión de la imaginación. En efecto, para Dios, que es eterno, no hay nada futuro, porque no hay mutación ni sucesión. Siendo, pues, la eternidad esencialmente indivisible, todo lo que en ella se realiza

es presente, de manera que en rigor científico, en el orden de la razón pura, no se debe decir que Dios prevee ó preconoce las cosas futuras, sino que ve y conoce intuitivamente en la presencialidad de la eternidad, las cosas que en la sucesión del tiempo se realizan. «A la manera, dice Santo Tomás, que el que va por un camino no ve á aquellos que vienen detrás de él, pero el que desde una altura descubre todo el camino, ve simultáneamente todos los que pasan por este.»



ARTÍCULO 2.º

I. *Existencia de la voluntad divina.*—Que existe en Dios verdadera voluntad, puede considerarse como una verdad evidente: 1.º porque es una perfección simple, cuyo concepto no envuelve imperfección alguna, ni exclusión ó incompatibilidad con otras perfecciones: 2.º porque la voluntad es una consecuencia necesaria de la inteligencia, con la cual se halla en necesaria relación; de manera que cuanto más noble y perfecta es la inteligencia, tanto es más noble y perfecta la voluntad. Luego existiendo en Dios una inteligencia infinita, debe existir también en Él una voluntad infinita.

II. *Noción de la voluntad divina.*—Como queda indicado en el párrafo anterior, la voluntad en Dios es infinita y se identifica con la esencia divina, que es su principio, con la bondad que es su objeto, y con el acto de querer. De manera que en Dios son una misma cosa el querer y el ser, y todo lo que quiere ó ama, lo quiere con un acto puro, simplicísimo y único.

La voluntad divina excluye los movimientos afectivos de la sensibilidad, que se denominan pasiones, y cuantos actos envuelven alguna imperfección.

Así es que, cuando en las Sagradas Escrituras ó en el lenguaje vulgar se atribuyen á Dios afecciones sensibles y actos imperfectos de la voluntad, se deben tomar estas locuciones en sentido metafórico, basado sobre ciertas compensaciones y analogías más ó menos remotas.

En la voluntad divina debemos distinguir un acto necesario, con el cual Dios se ama necesariamente á sí mismo, como bien sumo é infinito, y otro acto libre, con el cual ama las existencias criadas distintas de su esencia.

III. *La voluntad en Dios y el amor á las criaturas.*

—Dios ama libremente á las criaturas, porque si las amara necesariamente, Dios no podría existir sin ellas, y porque además, Dios, como Ser infinito, se basta á sí mismo.

Sin embargo, aunque el amor con que Dios ama á las criaturas existentes no es necesario absoluto, puesto que pudo no producirlas y por consiguiente no amarlas, dada la determinación libre de la voluntad divina en orden á su producción, y dada su existencia real en virtud de esta determinación, Dios las ama necesariamente, porque ama cuanto existe como participación y reflejo de su bondad, y hasta puede decirse que existen porque Dios las quiere ó ama.

Nosotros amamos las cosas porque son ó nos parecen buenas; pero Dios infunde y crea la bondad en las cosas por Él amadas, pudiendo decirse que son buenas ó tienen bondad, porque Dios la ama. Luego el amor con que Dios quiere y ama á las criaturas es necesario con necesidad hipotética, no absoluta: en la hipótesis ya realizada de su existencia, es necesario que Dios las ame, como participaciones y derivaciones de su bondad infinita.

IV. *Objeto primario y objeto secundario de la voluntad divina.*—Como aclaración de la doctrina desenvuelta en el párrafo anterior, en la voluntad divina podemos señalar dos objetos: uno primario absoluto y formal, que es la bondad infinita de Dios, único objeto adecuado, proporcionado y capaz de mover necesariamente su voluntad infinita, con la cual se identifica á parte rei; otro secundario y absolutamente libre, aunque hipotéticamente necesario, que son los bienes finitos ó creados distintos de Dios. La bondad divina tiene razón de fin respecto de la voluntad divina; las criaturas son como medios libres, no para conseguir, sino para manifestar y comunicar esta bondad. De aquí es que Dios quiere y ama su bondad necesariamente; pero los demás seres, si existen, los quiere y ama por su bondad como fin. Mas,

como quiera que este fin, ó sea la bondad de Dios, se salva igualmente con y sin la existencia de los bienes criados, la volición de estos, considerada absolutamente, es, no solamente secundaria, sino completamente libre en Dios.

V. *Perfección de la libertad en Dios y superioridad de la misma con respecto al hombre.*—La libertad divina es perfectísima, por cuanto en Dios la voluntad libre y sus determinaciones son reguladas por una inteligencia, que conoce la verdad por simple intuición, excluyendo toda duda, toda ignorancia y consiguientemente toda mutabilidad é incertidumbre por parte de la elección. Nosotros por el contrario somos inciertos é inseguros en nuestras determinaciones volitivas, porque la libertad y su ejercicio son regulados por un conocimiento lento, trabajoso, oscuro y discursivo.

De lo expuesto se desprende que el libre albedrío en Dios: 1.º no envuelve la facultad de elegir entre el bien y el mal moral, como el del hombre: 2.º no incluye la libertad de potencialidad y suspensión, ó sea la indiferencia para poner ó suspender el acto, sino la contradicción objetiva, ó sea la indiferencia de un solo acto para terminarse de diferentes modos: 3.º es absolutamente indefectible en el orden físico y moral, al paso que en la criatura es necesariamente defectible en su ser y operaciones, á causa de su origen ex nihilo, origen que lleva consigo la posibilidad de defecto ó la defectibilidad radical.

ARTÍCULO 3.º

I. *Naturaleza y objeto del poder divino.*—El poder divino es la virtud activa de la naturaleza divina en orden á la producción de los efectos externos. Esta virtud la consideramos ora en sí misma, examinando su naturaleza intrínseca y los objetos á que se extiende, ora en sus diferentes acciones.

Considerado el poder divino en sí mismo es la virtud activa de Dios, no actuable ni determinable, sino acto puro, virtualmente distinta del entendimiento y de la voluntad, y destinada á ejecutar lo que con estas dos potencias ha sido determinado ó dispuesto.

El poder divino es infinito en su línea, lo mismo que los demás atributos divinos en la suya propia. La razón es clara: porque todos los atributos que emanan de una esencia absolutamente infinita, deben ser cada uno en su esfera verdaderamente infinitos. Además de esto, ningún efecto, por grande y sublime que sea, puede revelarnos plenamente la perfección de esta potencia: porque ningún efecto es capaz de dar á conocer totalmente la naturaleza de su causa, cuando esta no es unívoca sino equívoca, y Dios con respecto á todas sus criaturas es causa de esta segunda clase.

El objeto del poder divino es todo cuanto tiene razón de ser. La razón de esto, la da Santo Tomás con estas palabras: «Á cada potencia activa le corresponde su propio objeto posible, según la razón formal de aquel acto en que ella misma está fundada; y así la potencia calefactiva, por ejemplo, se refiere al ser calefactible como á su objeto propio. Es así que el ser divino, sobre el cual está fundada la razón de la potencia divina, es un ser infinito

que no se circunscribe á género alguno de seres, sino que encierra en sí la perfección de todos ellos; luego la potencia activa de Dios se extiende á todo lo que tiene razón de ser, y, por tanto, Dios con razón debe ser llamado omnipotente.»

Sin embargo, Dios no puede pecar, porque esto arguye imperfección. Mas lo que hay de realidad y por consiguiente de perfección entitativa en las acciones pecaminosas, también lo hace Dios concurriendo con las causas segundas, porque estas nada pueden causar sin concurrir á sus acciones la causa primera, como veremos más adelante.

Las diferentes acciones del poder divino son: la creación, la conservación y el concurso.

II. *Acción creadora.*—La acción creadora es propia y exclusiva de la naturaleza divina. La demostración de esta verdad negada por Durando es muy sensible.

Solo la causa primera puede producir los efectos bajo la razón formal de seres producibles; puesto que esta razón formal es universalísima y altísima, y por tanto no puede corresponder sino á la causa eficiente universalísima y altísima, ó sea la causa primera. Es así que en la acción creadora la causa produce su efecto bajo la razón formal de simple ser producible, pues con ella la totalidad del ser y no la materia ó la forma solamente pasa del no ser al ser; luego la creación es una acción propia de Dios.

Á esto hay que añadir que ninguna criatura puede dar la existencia á ser alguno bajo la razón formal de ser en cuanto á ser, sino solamente bajo la de individuo perteneciente á alguna especie de seres, pues de lo contrario la criatura podría darse el ser á sí propia, lo cual es absurdo.

Por último, para crear se necesita una virtud infinita. Es así que una virtud de esta clase es propia y exclusiva

de solo Dios, porque solo Él es absolutamente infinito: luego la acción creadora solo es propia de Dios.

III. *Acción conservadora.*—Las cosas creadas para conservarse en el ser recibido necesitan de un influjo tan directo é inmediato por parte de la causa primera, como lo necesitaron para pasar simplemente del no ser al ser. La conservación puede ser de dos maneras: indirecta ó negativa y directa ó positiva. La primera se ejecuta impidiendo á los agentes naturales que destruyan con su acción propia y peculiar alguna cosa. La segunda se practica obrando directa é inmediatamente sobre la cosa que se trata de conservar.

En la primera manera conserva Dios todas aquellas cosas que son accesibles á la acción de los agentes naturales, dándoles para ello la necesaria virtud. En la segunda, conserva todos los seres sin distinción, incluso las mismas sustancias incorruptibles que no pueden ser destruidas con acción positiva de nadie, y sin esto, todos los seres caerían por su propio peso en la nada, de donde salieron.

Sentado esto, nada más sencillo que demostrar que todas las cosas criadas necesitan de la conservación directa y positiva del Criador, para poder continuar en su existencia. En efecto, la causa primera, como primer motor y ser por esencia, influye en sus efectos, no aplicando una naturaleza á un determinado individuo, sino teniendo por objeto formal de su actividad la razón universalísima de ser. Es así que la unidad intrínseca de la criatura es la misma en todos los instantes de su existencia, luego en todos ellos necesita esencialmente para existir aquella misma acción divina que le era esencialmente necesaria en el primero.

Demás de esto, ninguna criatura se puede conservar á sí misma; luego para continuar su existencia le es absolutamente necesaria la acción positiva y directa del Criador.

Así mismo se demuestra esta tesis ad absurdum, porque si las criaturas no necesitaran esencialmente de la acción directa de Dios para conservarse, dependerían menos de Dios que depende la luz del cuerpo luminoso; porque la luz no se puede conservar sin la acción continua del cuerpo que la emite.

Finalmente, si las criaturas no necesitaran de la acción dicha, Dios no podría reducir á la nada las sustancias incorruptibles. Mas esto repugna con el dominio absoluto que tiene sobre toda criatura. Luego todas las cosas criadas necesitan de la conservación directa y positiva del Criador para poder continuar en su existencia.

IV. *Acción cooperativa.*—El concurso natural de Dios ó sea su acción cooperativa, puede definirse: la influencia de la voluntad divina sobre las acciones de las criaturas en el orden natural.

Este concurso puede ser de dos maneras: mediato, si Dios se limita á conservar á la criatura la fuerza necesaria para obrar: inmediato si la causa primera opera con la criatura, y produce con ella un solo y mismo efecto.

El concurso inmediato implica dos acciones que no forman más que una sola. Dios produce el ser, que es lo propio de la causa primera, mientras que la criatura aplica solamente el ser producido á tal ó cual objeto determinado. Dios es solo causa inmediata del ser de las cosas; los agentes creados son causa de tal ó cual participación del ser.

Nadie duda del concurso mediato de Dios, por cuya razón nos limitaremos á demostrar que Dios coopera inmediatamente á todas las acciones de las criaturas. En efecto, ninguna criatura puede producir efecto alguno bajo la razón formal de ser sino bajo la de tal determinado individuo de una cierta naturaleza. Es así que en toda cosa producida por las criaturas existe, no solo la razón formal diminuta de tal determinado individuo, sino tam-

bién la generalísima de ser. Luego en su producción debe influir inmediatamente no solo la causa segunda sino también la primera, á quien corresponde únicamente obrar bajo la tal formalidad generalísima. Demás de esto, las causas segundas, porque son entes por participación, no pueden existir sino por la acción directa del Criador. Luego porque son agentes por participación, tampoco pueden obrar sin que influya inmediata y directamente la causa primera en sus acciones.

Finalmente, todo ser depende esencialmente de la causa primera en razón de ser, como argüíamos al hablar de la conservación. Luego no solo las sustancias criadas, sino también todos los efectos y acciones de las mismas tienen esta esencial dependencia; pues ellos también son verdaderos seres. Es así que la dependencia esencial acompaña al ser en todos los momentos de su existencia. Luego todos los efectos y acciones de los seres dependen esencialmente de la primera causa en el mismo momento de ser producidos, ó lo que es lo mismo, son directa é indirectamente producidos por ella.

Réstanos demostrar que el concurso de Dios con respecto á las acciones de las criaturas no envuelve ningún género de prioridad en el orden del tiempo, sino solo en el orden de la dignidad.

La primera parte de esta tesis se evidencia con los argumentos siguientes:

1.º El mismo nombre de concurso dice simultaneidad de acción en todas las causas concurrentes, porque concurrir es cooperar á otro que juntamente opera.

2.º En tanto envolvería alguna prioridad en el orden del tiempo, en cuanto que las causas segundas no pueden mover ni ser movidas por la primera ó en cuanto que esta se refiere á los efectos antes que toda otra causa cualquiera. Es más, que ninguna de estas dos razones vale algo para establecer la prioridad dicha. No la prime-

ra, porque, como argumenta el Cardenal Cayetano, «no es necesario, cuando alguno quiere alguna cosa, cuando ilumina el Sol que la causa primera coopere á esto con una moción prévia (con la premoción bañeciana), sino lo que basta y se requiere es que coopere intrínsecamente (con el concurso simultáneo) á la elección ó iluminación; pues la cooperación divina en cada uno es según su propia naturaleza, para que de este modo disponga Dios suavemente todas las cosas». No la segunda, porque, como observa el mismo Cardenal citado, la causa primera no se dice mirar antes que todas las otras á los efectos, porque los cause antes que ellas con prioridad de naturaleza en el orden del tiempo, que pensar tal cosa sería puerilidad, sino porque influye en ellos de una manera más íntima que las causas segundas y sin dependencia de nadie; lo cual no dice sino prioridad de dignidad y excelencia.»

La segunda parte de la tesis se demuestra con las siguientes razones:

1.^a La causa primera influye en la producción de todas las cosas, bajo la razón más universal que en ellas se encuentra, cual es la de ser.

2.^a Toda causa segunda obra en virtud de la moción que recibe de la primera, la cual mueve á sus criaturas á obrar, dando á todas y á cada una, con su naturaleza propia la inclinación innata á producir cierto género de efectos, excitándolas á la acción juntamente con sus motores peculiares, y produciendo con ellas por medio del concurso simultáneo las mismas entidades que emanan de su actividad finita.

ARTÍCULO 4.º

I. *Noción y existencia de la providencia divina.*—Providencia, en general, es la ordenación de las cosas al fin, de donde se sigue que la providencia divina solo puede tener lugar con respecto á las cosas criadas, y no en el mismo Dios, que no es ordenable á ningún fin. Será, pues, la providencia divina, la acción compleja mediante la cual Dios encamina y dirige todas las cosas criadas á sus fines propios y particulares, y á la vez á un fin general.

II. *El gobierno del mundo y la providencia.*—Si se considera la providencia en sí misma, es eterna, como eterno son el entendimiento y la voluntad en Dios; si se considera precisamente por parte de su ejecución, puede decirse temporal ó existente en el tiempo, como lo son las cosas de las cuales Dios tiene providencia. Considerada la providencia bajo este punto de vista, ó sea simplemente como ejecución del orden providencial, constituye lo que llamamos gobierno del mundo.

III. *La bondad divina como el fin último y necesario de la voluntad en Dios.*—Conviene recordar lo que oportunamente expusimos acerca de la bondad divina, única cosa que puede tener razón de fin necesario y último respecto á la voluntad de Dios; de donde se infiere que el fin general y único posible de la creación y existencia de las cosas finitas, es la bondad divina, ó, mejor dicho, la manifestación de la bondad divina, ó la glorificación externa y accidental de Dios, resultante de la comunicación y manifestación de las perfecciones divinas. Luego el fin general y necesario del mundo es la manifestación de las perfecciones divinas, y la gloria externa

resultante de esta manifestación en los seres inteligentes y libres.

IV. *Realización de este fin en las criaturas y por las criaturas.*—La realización de este fin general del mundo tiene lugar en todas y cada una de las criaturas que le componen, en armonía y relación con las condiciones y perfección relativa de su naturaleza. Así los vegetales y animales, por ejemplo, lo realizan en cuanto son participaciones y semejanzas, á su modo, de la esencia divina; en cuanto que obran y producen efectos y mutaciones ordenadas á la conservación de su ser individual, de su especie y del orden general del mundo; en cuanto que manifiestan ó revelan la bondad, el poder, la hermosura, etc., de su Criador. El hombre, como dotado de inteligencia y libertad, realiza este fin de una manera más perfecta, conociendo, admirando y glorificando las manifestaciones múltiples de la bondad divina, y, sobre todo, honrándole con palabras, acciones y pensamientos, y rindiendo homenaje á sus perfecciones infinitas por medio de una sujeción perfecta á su voluntad, por medio de acciones de gracias por sus beneficios, y por medio de un amor libre, desinteresado y puro. El hombre, pues, realiza el fin último y general de la producción del mundo, de una manera viviente, superior y consciente, si es lícito hablar así, y por lo mismo, se dice, con razón, que es el fin cui secundario del mundo material; perteneciéndole á él transmitir hasta el trono de Dios las voces inanimadas de los seres inferiores que contribuyen á su bienestar, y se hallan más ó menos sujetos á su razón y voluntad.

La manifestación de las perfecciones divinas admite gradaciones infinitas, como infinita es su bondad, de donde se desprende que este mundo manifiesta las perfecciones divinas en el grado y medida que corresponde á la perfección relativa del mismo. Si Dios criara ó hubiese criado un mundo más perfecto que este, su fin sería

la manifestación de las perfecciones divinas en un grado superior al que corresponde al actual.

V. *Demuéstrese que la providencia divina se extiende á todos y cada uno de los seres mundanos.*—La experiencia y la razón demuestran de consuno esta verdad. Si la experiencia nos presenta á la providencia en todos y cada uno de los distintos fenómenos de la creación tan admirablemente dispuestos, la razón por su parte nos enseña que Dios todo lo sacó de la nada, y lo conserva para algún fin determinado, á no ser que queramos negar á Dios la inteligencia y hacerle inferior al hombre. Otra reflexión confirma la necesidad y existencia de la providencia. Si Dios no gobierna el mundo por Él sacado de la nada, ó es porque no sabe, ó porque no puede, ó porque no quiere. Afirmando los dos primeros extremos se niega á Dios, cuyo concepto esencial lleva consigo el concepto de una inteligencia infinita y de un poder infinito. La afirmación del tercero es inconciliable con la bondad divina. Añádase á esto, que el bien y perfección de las cosas no consiste en una existencia aislada, sino en las relaciones mútuas, en la subordinación y enlace de unas cosas con otras. Luego si esta subordinación y estas relaciones mútuas de los seres no procedieran de la providencia divina, Dios no sería la causa primitiva y general de todas las perfecciones del mundo.

La providencia divina es en el orden ejecutivo, la permanencia, por decirlo así, de la creación y conservación de los seres, con relación á su fin; síguese de aquí que la esfera de la acción providencial es igual, tan vasta y universal como la esfera de la acción creadora y conservadora de Dios. Luego la providencia divina se extiende y aplica á cada uno de los seres criados, como decimos en el epígrafe de este párrafo, sin que sea admisible que se limite á algunos.

Toda criatura, pues, por imperfecta que sea, está des-

tinada por Dios, y tiene señalado un fin propio, relacionado, por una parte, con el orden y conservación del mundo en general, y por otra con el fin último de la creación. La idea y la necesidad de la providencia divina envuelven la demostración á priori de la existencia del fin en todos los seres, por más que nuestra limitada inteligencia y nuestra ciencia imperfectísima no siempre conozcan estos fines particulares.

VI. *Demuéstrese que Dios tiene una providencia especial acerca de las criaturas racionales.*—La tesis que encierra este epígrafe se demuestra sencillísimamente considerando:

1.º Que todo el mundo corpóreo está subordinado al mundo espiritual, y por medio de esta subordinación y servicio es como únicamente puede cantar las divinas alabanzas, y realizar los planes del Criador. Luego es cosa manifiesta que Dios provee especialmente á las criaturas racionales de medios convenientes para la consecución de su bienaventuranza, porque en el fin de estas se halla encerrado el fin del Universo entero.

2.º Demás de esto, téngase en cuenta que solo las criaturas racionales son capaces de felicidad ó infelicidad propiamente dichas, que solo ellas han recibido de Dios el juicio inexorable de la conciencia, en virtud del cual, sin privación de la libertad, se ven impulsadas hacia el objeto de su felicidad, y que esta providencia especial se ve palpablemente en la manera admirable con que se halla constituida la naturaleza humana, y organizada la sociedad política.

ARTÍCULO 5.º

I. *La existencia del mal físico y la voluntad de Dios.*—La razón vulgar objeta constantemente contra la providencia divina partiendo del hecho de que á veces los malos prosperan y los buenos sufren.

La experiencia y la observación nos enseñan, que los bienes y los males físicos, lo propio alcanzan á los buenos que á los malos, que no pocas veces los abusos de la libertad engendran el mal físico, y que si nos llama la atención la prosperidad del malo, es en fuerza de una especie de preconcepción y propensión innata que tenemos á considerar la felicidad como el premio de la virtud, y la desdicha y miseria como castigo del vicio, sin reflexionar que á los que así piensan se les pudiera decir con Argensola:

«Necio, ¿es la tierra el centro de las almas?»

Lejos de probar la existencia del mal físico que la providencia no existe, demuestra todo lo contrario.

Sentado esto, los verdaderos términos del problema son, si repugna á la providencia, como manifestación de la bondad divina, la existencia del mal físico, y la permisión del mal moral.

Ocupándonos en el mal físico, diremos, que Dios no lo intenta como fin, puesto que ama á sus criaturas, pero que puede elegirlo ó quererlo como medio de realizar un fin bueno. La razón es que, en este caso, la volición del mal físico por parte de Dios tiene por término y como fin el bien que presupone la existencia del mal físico como medio, ó hablando con más propiedad, como condición hipotética de la existencia del bien intentado por Dios; y decimos hipotética, porque la existencia y realización de

determinados bienes, como resultante de tales ó cuales males físicos, se halla en relación con el grado de perfección relativa que Dios quiso comunicar á este mundo, y que pudiera ser superior en otro de los posibles.

La volición del mal físico no se opone á la bondad divina. ¡Ah! si el mal físico no existiese, no habría paciencia, ni fortaleza, ni magnanimidad, ni, para decirlo en una palabra, existiría la caridad, ni sería posible la cultura, que viene á ser la lucha permanente de la humanidad contra el mal físico.

II. *La permisión del mal moral.*—El mal moral, Dios no lo intenta ni como medio, ni como fin; porque repugna á la santidad infinita de Dios y subvierte el orden por Él establecido. Empero esto no impide que Dios permita su existencia; porque esta permisión no envuelve una aprobación del mismo, y por otra parte, Dios no está obligado á impedir su existencia. Más todavía: Dios, que ha creado libre al hombre, no puede, sin contradecirse, impedir el mal moral, y solo le corresponde dar al hombre los medios y auxilios necesarios para obrar el bien moral, pero no el coartar su libertad, imponiéndole la necesidad física de obrar el bien. Demás de esto, el mal moral sirve también: para manifestar que el hombre ejecuta el bien libremente, y es, por tanto, acreedor á premio; para revelar la paciencia, la misericordia y la justicia divina.

FIN.

ÍNDICE.

	<u>Página.</u>
METAFÍSICA ESPECIAL.— <i>Cosmología</i> .—Capítulo preliminar.— <i>De la Cosmología en general</i> .—Artículo único	4
PRIMERA PARTE.	
DEL MUNDO EN GENERAL.—Capítulo I.— <i>Noción y caracteres generales del mundo</i> .—Artículo 1.º	7
Artículo 2.º	10
Capítulo II.— <i>Del origen del mundo</i> .—Artículo único	13
Capítulo III.— <i>Del fin á que está ordenado el mundo y del optimismo</i> .—Artículo 1.º	15
Artículo 2.º	17
Capítulo IV.— <i>Del orden mundano</i> .—Artículo único	18
Capítulo V.— <i>Las leyes de la creación</i> —Artículo 1.º	22
Artículo 2.º	24
Capítulo VI.— <i>Efectos superiores á las leyes de la naturaleza</i> .—Artículo 1.º	26
Artículo 2.º	30
PARTE SEGUNDA.	
DEL MUNDO EN PARTICULAR.—Capítulo I.— <i>De la esencia de los cuerpos</i> .—Artículo único	33
Capítulo II.— <i>Propiedades de los cuerpos</i> .—Artículo único	40

	Página.
Capítulo III. · <i>Afecciones de los cuerpos.</i> —Artículo 1.º	44
Artículo 2.º	47
Artículo 3.º	50
Capítulo IV.— <i>De la vida en general.</i> —Artículo 1.º	54
Artículo 2.º	57
Capítulo V.— <i>De la vida vegetativa.</i> —Artículo único	60
Capítulo VI.— <i>De la vida animal.</i> —Artículo 1.º .	63
Artículo 2.º	70
PSICOLOGÍA.—Capítulo preliminar.— <i>De la Psicología en general.</i> —Artículo único	75

PARTE PRIMERA.

DINAMILOGÍA.—Capítulo I.— <i>De las facultades en general.</i> —Artículo único	77
Capítulo II.— <i>De las facultades sensibles.</i> —Artículo 1.º	82
Artículo 2.º	87
Artículo 3.º	91
Capítulo III.— <i>De las facultades intelectivas.</i> —Artículo 1.º	94
Artículo 2.º	99
Artículo 3.º	106

PARTE SEGUNDA.

ANTROPOLOGÍA.—Capítulo I.— <i>De la antropología en general.</i> —Artículo único	115
Capítulo II.— <i>De la vida intelectual.</i> —Artículo 1.º	117
Artículo 2.º	119
Capítulo III.— <i>De la unión del alma con el cuerpo del hombre.</i> —Artículo 1.º	121
Artículo 2.º	125
Capítulo IV.— <i>Del sitio del alma.</i> —Artículo único.	136

Capítulo V.— <i>Del mutuo influjo del alma y del cuerpo.</i> —Artículo 1.º	144
Artículo 2.º	146
Artículo 3.º	148
Artículo 4.º	154
Artículo 5.º	157
Artículo 6.º	159
Capítulo VI.— <i>De la naturaleza del alma humana.</i> —Artículo único	161
Capítulo VII.— <i>De las propiedades del alma humana.</i> —Artículo 1.º	164
Artículo 2.º	168
Artículo 3.º	173
Capítulo VIII.— <i>De la esencia metafísica del alma humana.</i> —Artículo único	179
Capítulo IX.— <i>Del origen del hombre y del alma humana.</i> —Artículo 1.º	183
Artículo 2.º	188
TEODICEA.—Capítulo preliminar.— <i>De la Teodicea en general.</i> —Artículo único	193

PARTE PRIMERA.

DIOS CONSIDERADO EN SÍ MISMO.—Capítulo I.— <i>De la existencia de Dios.</i> —Artículo 1.º	196
Artículo 2.º	201
Capítulo II.— <i>De la esencia de Dios.</i> —Artículo 1.º	205
Artículo 2.º	208

PARTE SEGUNDA.

ATRIBUTOS DE DIOS.—Capítulo I.— <i>De los atributos divinos en general.</i> —Artículo único	211
Capítulo II.— <i>De los atributos absolutos de Dios.</i> —Artículo único	213
Capítulo III.— <i>De los atributos relativos de Dios.</i>	

Página

—Artículo 1.º	218
Artículo 2.º	222
Artículo 3.º	225
Artículo 4.º	231
Artículo 5.º	235