APUNTES

PARA UNA

METAFÍSICA ELEMENTAL

POR

Don Pedro María López y Martínez

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

TOMO I

METAFÍSICA GENERAL Y COSMOLOGÍA

VALENCIA

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

APUNTES

PARA UNA

METAFÍSICA ELEMENTAL

Pedro María López y Martínez

APUNTES

PARA UNA

METAFÍSICA ELEMENTAL

POR

Don Pedro María López y Martínez

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

TOMO I

METAFÍSICA GENERAL Y COSMOLOGÍA

VALENCIA

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

Núm. 1

Al Ilustrísimo Señor

Dr. D. José María Caparrós y López

Obispo de Sigüenza

Dedica estos apuntes de Metafísica en prueba del mucho cariño que le profesa su primo hermano

El Autor.

AL LECTOR

Cuando en el 1892 dábamos en la ciudad de la Habana nuestras cuartillas á la imprenta para imprimir los *Prolegómenos á la Metafísica,* teníamos ya planeada la obra que hoy ve la luz con el nombre de *Apuntes para una Metafísica elemental,* y no obstante haber trabajado en ella cuatro años, confesamos, sin alarde de falsa modestia, que lo hacemos obligados por nuestro amor á la enseñanza y no sin el temor natural que de una parte nos inspiran nuestras débiles fuerzas, y de otra lo grande de la empresa que hoy acometemos, á pesar de la confianza que pudiera darnos el hecho de estar preparada su publicación por las dos ediciones que van publicadas de sus Prolegómenos, razón por la cual no debe extrañar que la encabecemos con el nombre de *Apuntes,* y realmente no le demos otro valor al desenvolver en ella el vasto programa de la asignatura de Metafísica, cuya enseñanza nos está confiada.

Aun cuando hoy podemos repetir que en punto á tendencias dentro del campo filosófico, continuamos el período

de crisis y confusión á que en el Prólogo de la introducción á la Metafísica nos referimos; sin embargo, debemos notar aquí que aquella reacción que frente á racionalistas, materialistas y positivistas se inició hace unos treinta años por los tomistas amantes de la verdad, antes que de sus juicios, es hoy una dirección filosófica que ha de dar esplendor á la verdadera ciencia, la cual es mantenida por pensadores ilustres de Francia, Italia, Alemania y, sobre todo, de Bélgica en donde, como en España hizo nuestro cardenal González, se sostiene frente á la *modernísima ciencia positivista*, lo que la inteligencia conoce como verdadero y cierto con sus tres fuentes cognoscitivas, experiencia, razón y entendimiento.

Por nuestra parte, en esta obra, al igual que hicimos en los Prolegómenos, nos manifestamos enemigos de todo aquello que se oponga ó no esté conforme con la realidad; así, pues, en cuanto lo permiten nuestras fuerzas nos abstenemos de consignar todo lo que es pura fantasía, venga de los idealistas, venga de los materialistas ó venga de donde viniere; y así, como en todo tiempo, cuando hemos hablado á nuestros alumnos ó al público desde la cátedra y el libro, hemos procurado no decir sino aquello que con arreglo á los criterios de conocer que posee el hombre ha estado conforme con la realidad, así, también, en estos apuntes procuramos atenernos á la realidad tal y como al Hacedor convino nos fuese conocida: De suerte, pues, que el lector no debe extrañar que caractericemos la obra que hoy imprimimos de este espíritu de independencia de todo principio sistemático y autoritario, y que atendamos sólo á la enunciación de la ver-

dad en las trascendentales cuestiones que encierra el objeto de la Metafísica, y del cual ya hacíamos una breve explicación *reflexiva* en nuestros *Prolegómenos;* ni menos de que, tanto en la Metafísica general como en la Cosmología, Psicología y Teodicea, hayamos hermanado la *síntesis* con el *análisis,* y empleado, por consiguiente, el método verdaderamente científico, técnicamente denominado *constructivo.* La realidad de nuestra naturaleza esto nos enseña, y así lo proclama también el verdadero organismo científico cuando no es un mero artificio hijo de la fantasía más ó menos ahita de falsa erudición, sino fiel reflejo de la razón acrisolada en el laboratorio del natural procedimiento lógico del conocer.

Este nuestro modo de pensar, nos ha llevado á colocarnos quizás entre los que, alarmados justamente por los resultados funestos del positivismo herber-spenciano y lombrosiano, luchan por restablecer la verdadera doctrina del alma humana en la ciencia; pero no podemos por menos que declarar, para ser consecuentes con nosotros mismos, que ni en poco ni en mucho ha influido en nuestro ánimo el miedo á la hecatombe social que como consecuencia de esa ciencia artificiosa, sin Dios y sin alma, amenaza destruir los más sólidos fundamentos de la sociedad humana; no ha sido esta la causa que hasta cierto punto hace que podamos colocarnos, por las tendencias que revela esta obra, en la reacción contra el heterogéneo arsenal de experiencias de Spencer y Lombroso. Toda reacción tiene algo de pasión, algo de prejuicio, y eso á sabiendas no lo hemos apartado, en manera alguna, á nuestra presente obra. Ya lo hemos dicho; ha nos llevado á escribirla con el carácter que la anima, de un lado

nuestro deseo natural de alcanzar la verdad; y de otro, el amor á la exposición sencilla y clara de la ciencia, siquiera ésta sea tan abstracta é importante cual lo es la Metafísica, con el fin de que se haga fácil su adquisición al mayor número de inteligencias.

Ya que otra cosa no, el movimiento positivista llevó sus tendencias mal definidas á la política; y como consecuencia de ello, sociológos, también de nuevo cuño, atacaron la propiedad colectiva primero, y más tarde la individual; ¿qué mucho, pues, que masas ignorantes hayan sacado las consecuencias directas y ataquen de hecho, no ya á la propiedad, sino al propietario, asesinándole en nombre de una *idea* que para mayor sarcasmo llaman igualitaria? Pero tales consecuencias que á los representantes de la verdadera ciencia no escaparon desapercibidas, tampoco se ocultaron á nuestro pensamiento, y sin duda hubieran influido en nuestro modo de pensar sobre la ciencia Metafísica, á no tener ya formada nuestra convicción de antemano de lo que era la ciencia real y positiva, verdaderamente diferenciada y determinada de aquella otra que, apasionada, exagera idealizando el espíritu ó animando, con idealización mucho más fuera de la realidad, al átomo y á la molécula los hace eternos y origen y fuente de toda vida.

Pero ya en tal situación nuestro espíritu, creímos que mejor servicio prestaríamos á la ciencia y á nuestros semejantes dejándonos de declamaciones y presentando la ciencia por excelencia tal como es en realidad, con lo que rendíamos nuestro tributo debido á la verdad, y con la mayor claridad y sencillez posible, con lo que quitándole ropaje

técnico podíamos vulgarizarla más y más, haciéndola más comprensiva á inteligencias poco cultivadas, y por consiguiente, asequible á aquellos que alimentaron sus cerebros con jeringonzas filosóficas positivas y racionalistas, y que sin poderlas digerir vinieron á parar en la negación de todo lo existente, sin preocuparse de afirmar nada real enfrente de lo que destruían; por consiguiente, el que la leyese encontrará en ella afirmadas las realidades de Dios, del mundo, y del alma humana; mas si pretendiese, animado por el frivolismo de los tiempos que corremos, ver negadas tales realidades, desde luego se lo advertimos para que no se moleste en leernos. Somos sinceros, y antes que halagar pasiones, intereses y preocupaciones del día, yendo tras del aplauso de la actualidad, preferimos acomodarnos á lo que la realidad misma nos enseña, siquiera de este modo no obtengamos otro resultado inmediato de los modernistas, que la censura y el desprecio á que condenan á los filósofos del siglo XIII y XVII, como ellos con natural desenfado califican á los escritores que en nuestros tiempos sientan la realidad de Dios como principio inconcuso de cuanto es, ha sido y será.

No por esto queremos decir que despreciamos las valiosas conquistas que en los modernos tiempos han realizado los positivistas, racionalistas y aun materialistas puros en el campo científico. No, ni mucho menos, antes al contrario, nos preciamos de haber hecho todo cuanto han permitido nuestras fuerzas para estudiar la verdadera ciencia de nuestros días; pero con ello hemos podido poner de manifiesto una vez más, y si cabe con mayor evidencia, la existencia de un

Ser infinito, creador del ser finito, y por tanto, del alma humana, principio substancial y formal del ser hombre; ver como sólo el bien es una realidad y el mal una negación; como sólo un Ser infinito y personal, ha podido dar ser al ser contingente, vida al que comienza á vivir, y orden y concierto á lo que es vario y diferente.

Claro que siendo la obra que imprimimos destinada á la enseñanza universitaria, no hemos podido llevar á ella las largas meditaciones investigadoras que ha realizado la ciencia moderna; pero esto no obstante, el lector encontrará en toda cuestión la investigación suficiente para convencerse, como por propio razonamiento, de la verdad de la idea que sustentamos, pues ha sido en nosotros propósito firmísimo no oficiar de infalibles; así, que declaramos ingenuamente que nuestro mayor trabajo ha consistido en buscar la mayor claridad y precisión en las cuestiones, huyendo siempre de todo tecnicismo empalagoso y rutinario que en suma no sea otra cosa que mera palabrería sin sentido, ó erudición que desvía de la idea principal y fatiga inútilmente el pensamiento.

No nos gusta la cabalística, y aborrecemos con todas nuestras fuerzas el logogrifo, por eso aspiramos á que de esta Metafísica no se pueda decir, con verdad, lo que leyendo no pocos libros ú oyendo ciertas explicaciones de los *sabios* han hecho decir á un autor, *la Metafísica es el arte de explicar difícilmente las cosas fáciles*, y que á Condillac, en su Lógica, inspiró el siguiente párrafo: "Ellos (los filósofos), han hablado tanto peor, cuanto más han querido hablar de todo; y han hablado absolutamente mal, cuando,

obligados á pensar como todo el mundo, quería uno aparecer como poseedor de un modo de pensar que le era propio y exclusivo. Sutiles, singulares, visionarios, ininteligibles, presentábanse frecuentemente como temiendo no ser bastante obscuros, y afectaban encubrir bajo un velo sus conocimientos verdaderos ó pretendidos. Así, la lengua de la filosofía no ha sido más que una *jerga* durante muchos siglos„.

Vicio del que pecaron después, no ya los descendientes de la filosofía tomista, sino los Hegel y Krause, y sobre todo los discípulos de éstos, que al llevar las ideas de sus maestros á todas las lenguas, quisieron ser tan sublimes y sabios que amalgamando las palabras de su propio idioma y sus giros con los de la sintaxis alemana, dieron por resultado una filosofía laberíntica en la que sus expositores carecían del hilo de Ariadna para salir del laberinto en que se habían metido.

En nuestros *Prolegómenos* hemos trabajado por quitar esa *jerga* del lenguaje de la ciencia y en estos apuntes creemos que también hablamos de modo que todos nos entiendan.

No, la Metafísica no debe ser tenida como cosa que horrorice por su dificultad, claro está, que tampoco es cosa tan baladí que á ella se pueda ir con ánimo frívolo, á pasar el rato como leyendo un folletín de *La Correspondencia,* ó una novela al minuto del *Demi-Monde;* pero es un estudio como el de toda ciencia que tiene sus dificultades vencibles siempre que haya amor á la verdad, voluntad constante para conocer é inteligencia sana que, con arreglo á sus propias leyes, pueda emplearse en su fin propio que es el conocimiento de la realidad.

NOCIONES GENERALES

I. **Nombres que se han dado á la Metafísica.**—Desde Aristóteles hasta nuestros días la rama del saber que es objeto de estos Apuntes, ha sido denominada por los autores con diferentes nombres, cosa que no debe extrañarnos, puesto que el nombre de Metafísica no responde mas que á una circunstancia accidental ciertamente ajena á su propio contenido (1); y claro está, que si además tenemos en cuenta el hecho de que no todos los filósofos han estado de acuerdo al determinar su objeto, fácil nos será comprender cómo mientras los unos la han designado con un nombre general, otros se han servido para denominarla de un nombre particular que á veces ni siquiera ha expresado un aspecto de ella.

Entre los que la han denominado, teniendo en cuenta la generalidad de su objeto, tenemos á Platón que la llamó *episteme* (επιστήμη), ciencia por excelencia, cuyo instrumento es la Dialéctica y cuyo objeto son las cosas inteligibles, de las cuales el alma se apodera inmediatamente por medio del razonamiento. El mismo Platón la suele llamar *sofía* (σοφία) sabiduría, porque es de las ciencias humanas la que da un conocimiento completo de las cosas.

(1) Véanse nuestros Prolegómenos á la Metafísica, 2.ª edición.

Aristóteles la llama unas veces *sabiduría*, diciéndonos que es la ciencia de las primeras causas y principios (1). Otras dice de ella que es la *Filosofía primera* (πρωτη φιλοσοφία) ó como si dijéramos, la raíz y fundamento de toda ciencia y filosofía (2). En el texto de las obras de Aristóteles, que gracias á Alejandro de Afrodisea se conserva, se lee el nombre de *teología* (θεολογικὴ) (3) nombre que parece fué común en la Escuela; así como en el texto de las obras aristotélicas tal y como las coleccionaron Tiranión y Andrónico de Rodas, se lee el nombre de Metafísica (4), nombre que le ha quedado gracias á la tradicional influencia aristotélica que por tanto tiempo dominó en las escuelas, cuya influencia realmente aún no se ha extinguido.

En nuestros días, el insigne filósofo catalán Jaime Balmes, intentó variarle esta denominación por la de *Filosofía fundamental*, llamando así á su obra de Metafísica; pero no obstante la propiedad y adecuidad de este nombre y ser conocida su derivación, sin embargo no ha tenido éxito tan laudable propósito, pues los autores posteriores han seguido denominándola Metafísica.

Otros autores la han denominado teniendo sólo en cuenta un aspecto subjetivo de la misma; así, ha recibido diferentes nombres particulares como el de *Crítica de la razón pura*, que le dió Kant al denominar así á una de sus obras de filosofía. Descartes publicó un tratado de Metafísica con el nombre de *Meditaciones*, Leibnitz otro con el de *Monadología*, Fichte la llama *Doctrina de la ciencia*, Hartmann *Filosofía del Inconsciente*, y nuestro compatriota Gómez Pereira escribió una obra de filosofía con el extraño nombre de *Antoniana Margarita*. Todos estos nombres, aun cuando particulares, expresan, si exceptuamos el último, la idea de una ciencia superior, la ciencia que realmente merece con pleno derecho el nombre de *ciencia;* pero es claro que no los podemos aceptar porque no nos hablan mas que de un carácter general de la misma y no precisamente del aceptado por todos, sino del aspecto subjetivo bajo que cada uno la considera; así, que ya que no nos sea posible, sin dejar de ser claros, denomi-

(1) Met. lib. I.
(2) Ibidem lib. IV., cap. II.
(3) Met. lib. VI.
(4) Véanse Prolegómenos, edición citada, pág. 25.

narla con el nombre que le dió nuestro Balmes, seguiremos dándole la denominación de Metafísica, que el uso ha hecho buena é inteligente para todos los que se dedican á estudios filosóficos.

II. **Elementos lógico y objetivo de la Metafísica.**— ¿Cómo definiremos la Metafísica? Hé aquí la primera pregunta que al componer esta obra se ofrece á nuestro pensamiento; pero hé aquí que al proponernos tal cuestión nos encontramos que antes debemos averiguar su elemento lógico y su elemento objetivo; pero como quiera que esto lo hayamos ya preparado en el examen, reflejo hecho en nuestros Prolegómenos, de ahí que ya no tengamos que hacer otra cosa que concretar aquí lo dicho allí y reunir ambos elementos para poder seguidamente dar contestación á la pregunta que queda formulada. La Metafísica es *ciencia* y no arte, y no ciencia experimental sino *racional, filosófica,* de cuyo género científico es la primera ciencia (elemento lógico), y es ciencia además, porque tiene por objeto de estudio la realidad existente, *el ser;* no el ser *A* ó *B*, sino el ser prescindiendo de sus determinaciones individuales y concretaciones singulares; el ser en común, como decían los escolásticos; en una palabra, lo *permanente* y *esencial* de las cosas *visto* en *unidad* ó sea en sus *razones últimas* y *primeros principios* (elemento objetivo); y como tal objeto no se consigue conocer sino mediante un conocimiento verdadero, cierto y sistematizado, de ahí que en esto tengamos una prueba más de que la Metafísica es *ciencia.*

III. **Definición de la Metafísica.**—¿Cómo definiremos la Metafísica?, volvemos á preguntar. Reuniendo el elemento lógico y objetivo y diciendo que es la *ciencia filosófica que investiga por medio de conocimientos verdaderos, ciertos y sistematizados lo permanente y esencial de los seres visto en sus últimas razones y primeros principios, valiéndose para ello de la luz de la razón.*

Ciencia filosófica decimos, porque la Metafísica es la misma filosofía tomada en unidad, ó la filosofía primera, como la llamó ya Aristóteles. *Que investiga por medio de conocimientos verdaderos, ciertos* y *sistematizados,* porque, como toda rama del saber humano, averigua la realidad del objeto, pero ella con la especialidad de no admitir mas que los conocimientos científicos ó sea los verdaderos y ciertos y encadenados de tal suerte que no dejen ningún eslabón de la cadena suelto. *Lo permanente y esencial*

de la realidad, para distinguirle de las ciencias históricas, que tienen por objeto el hecho ó el fenómeno, y de las ciencias filosófico históricas, cuyo objeto es la ley del hecho ó fenómeno. *Visto en sus últimas razones y primeros principios*, porque este es el carácter que distingue á la Metafísica de las demás ciencias filosóficas, puesto que sólo se puede ver á la realidad en lo que tiene de permanente y esencial y por consiguiente en la unidad que esto supone, viéndose en sus primeros principios y razones últimas. Por último, concluímos la definición con las palabras *valiéndose de la luz de la razón*, porque esta es la fuente subjetiva de conocimiento única de las humanas por la que nos es dado conseguir obtener el conocimiento metafísico unitario ó general de lo permanente y esencial de la realidad.

IV. **División de la Metafísica.**—Diferentes serán las divisiones que nos encontremos hechas de la Metafísica si consultamos las páginas de la Historia de la Filosofía; divisiones debidas al concepto distinto que de la misma se han formado los autores; así ha sucedido que Arés, catedrático que fué de Salamanca, y con él todos los filósofos krausistas españoles, la han dividido, fundándose en las direcciones metódicas, en *analítica, sintética* y *constructiva* ó *compositiva*, diciéndonos que debía comenzarse su estudio por la parte llamada *analítica*. División que nosotros no podemos aceptar, por no ser posible construir ciencia alguna con una sola de estas direcciones metódicas de nuestra inteligencia (1), y mucho menos con la analítica, tratándose como aquí se trata de una ciencia racional y todavía menos si tenemos en cuenta que sólo se funda en una apreciación subjetiva. Los krausistas en general, atendiendo á que, ora podemos conocer en unidad el ser y propiedades esenciales del *yo*, ora el ser y propiedades esenciales del *no yo*, dividen también la Metafísica propiamente dicha ó Filosofía primera, como ellos la llaman, en Filosofía primera del *yo* y Filosofía primera del *no yo*. El P. Ceferino González y Ortí Lara, considerando como objeto de la Metafísica *el ente en común* la dividen en *general* y *especial*, llamando á la primera *Ontología* y subdividiendo á la segunda en Cosmología, Psicología y Teodicea, si bien á la Cosmología la consideran los escolásticos como una Física general, por tener un objeto ma-

(1) Veánse los Prolegómenos, pág. 147., 2.ª edición.

terial y sensible; pero que no obstante esto, por considerar en ella sólo las propiedades y relaciones universales, algunas de las cuales son independientes por su naturaleza de la materia, la colocan entre las ciencias metafísicas. Ortí Lara, y sin duda siguiendo á Wolf, subdivide la Metafísica especial en Pneumatología, la cual se subdivide en Teodicea natural y en ciencia de las substancias intelectuales creadas. En cuanto á los materialistas y positivistas, como no admiten la Metafísica, sólo reconocen la Psicología, la Lógica y la Moral, y esto como ciencias generalizadas por medio de las abstracciones de la experiencia. En cuanto á nosotros ¿qué debemos hacer para dividir realmente la Metafísica? Atender al objeto real de la misma.

El objeto de la Metafísica sabemos que es el conocimiento de lo permanente y esencial de los seres conocido unitariamente; mejor, visto con conocimiento unitario; luego parece que bajo esta consideración no cabe división alguna; esto no obstante, toda la realidad puede dividirse, si la consideramos en sí misma, en espiritual y material; de suerte que ya tenemos aquí un motivo de división. Pero como primero podemos considerar á lo permanente y esencial de la realidad en general, es decir, al ser y sus propiedades esenciales, prescindiendo de hacerlo de tal ó cual ser ó de tal ó cual clase de seres; y segundo, teniendo en cuenta lo permanente y esencial de tal ó cual realidad ó tales ó cuales seres, hé aquí un nuevo motivo de división; así, pues, reuniendo estos dos motivos dividimos la Metafísica en Metafísica propiamente dicha ó ciencia del ser en general antes de toda determinación, y en *Metafísica especial* ó ciencia de lo permanente y esencial de los seres después de una primera determinación.

Ahora bien; en la primera no cabe hacer subdivisiones, mas sí en la segunda, atendiendo al motivo que expusimos primero, en ciencia Pneumatológica ó ciencia metafísica del espíritu y en Cosmología ó ciencia metafísica del mundo; pero entre los seres espirituales podemos distinguir al Ser infinito ó Dios, y de ahí la Teodicea que estudiará al Ser infinito en sus atributos ó esencia física y metafísica. Además, entre los seres espirituales está el espíritu que unido al cuerpo humano se llama alma; y de ahí que la Antropología, que es ciencia que estudia al hombre, sea parte por el espíritu de la Pneumatología y por el cuerpo de la Cosmo-

logía, y que si estudiamos en el hombre sólo el alma en lo que tiene de permanente y esencial, visto en sus principios y razones últimas, tengamos la Psicología metafísica. De modo, pues, que estudiaremos como partes de la Metafísica la Cosmología, la Psicología y la Teodicea, dando las nociones necesarias en su lugar respectivo para ver claramente su objeto propiamente metafísico.

V. **Unidad de la Metafísica.**—Con haber dividido la Metafísica no negamos la unidad de la misma, si que más bien la afirmamos, pues el análisis que para dividirla hemos tenido que hacer, nos pone más de manifiesto, si cabe, la dicha unidad que se da en los primeros principios y razones últimas de las cosas, en las que vemos lo permanente y esencial de toda realidad, y por consiguiente la unidad del objeto metafísico, y por consiguiente la unidad sistemática á que ha de llegar el conocimiento racional que constituya el fondo de esta ciencia.

VI. **Método que debe aplicarse al estudio de la Metafísica.**—La Metafísica es una ciencia racional perteneciente al género científico Filosofía; por tanto, le corresponde un método intelectual, y de éstos el correspondiente á la fuente de conocimiento razón; y como de las direcciones que puede seguir la inteligencia al conocer la realidad, la más adecuada á la percepción de lo permanente y esencial, visto en sus primeros principios y últimas razones, sea la dirección sintética, de ahí que el método propio de la Metafísica sea el intelectual en su dirección sintética; pero como tampoco sea posible, dado nuestro modo de conocer, seguir una de estas direcciones, de ahí que muchas veces tengamos que acompañar á la síntesis el análisis, y por eso que, en resumen, digamos que la razón debemos emplearla para adquirir el conocimiento científico del objeto metafísico con arreglo á las leyes propias intelectuales del pensar y conocer, aplicando su dirección constructiva y dando especial preferencia á la dirección sintética, siempre y cuando, desde los primeros principios y últimas razones, veamos lo permanente y esencial de las cosas, auxiliándonos en los demás casos del análisis, sobre todo cuando desde luego no veamos las razones y principios que las unifican y explican para de este modo poder llegar á ellos. El sistema, pues, será el racional también, ó sea aquel que consiste en ver desde la unidad total del conocimiento todos y cada uno de los

parciales en él contenidos, sin perjuicio de valernos del experimental siempre que sea necesario hacer ver cómo hemos llegado al sistema de conocimiento para después descender desde su generalidad á su particularidad.

VII. **Plan propio de la Metafísica.**—Si plan es el desenvolvimiento de un todo en las partes que comprende, pero no de un modo cualquiera, sino dándolas un orden propio á un método adecuado y al fin que se quiere conseguir, tratándose de la ciencia Metafísica tendremos en cuenta la división que de la misma hemos hecho, atendiendo á la realidad de su objeto y al modo de considerarlo; y así, bajo esta consideración, dividiremos su estudio en cuatro libros, estudiando en el primero la Metafísica pura ó general, en el segundo la Cosmología, en el tercero la Psicología y en el cuarto la Teodicea; esto es, del ser en general pasaremos á examinar el ser del mundo, de éste al del hombre, sobre todo en lo concerniente á su principio vital, y de éste pasaremos finalmente al de Dios, causa y principio de todo ser.

VIII. **Lugar preeminente que corresponde á la Metafísica entre todas las ciencias.**—Las ciencias particulares tienen mayor ó menor importancia, según sea la utilidad de su objeto y según el grado de abstracción; ó mejor, generalidad de su conocimiento. Claro está, que dado el carácter elemental que nos vemos obligados á dar á la obra, no nos es posible ir examinando una por una todas las ciencias que hoy se consideran ya formadas por tener existencia independiente, y por consiguiente poder ir viendo el lugar de preeminencia que según su importancia les corresponde en el campo científico, para de esta suerte determinar de un modo más evidente el lugar de prioridad real y lógico que correspondía á la Metafísica; pero este trabajo lo evitamos teniendo en cuenta las condiciones de los tres géneros científicos Historia, Filosofía y Filosofía de la Historia, puesto que en ellos se hallan comprendidas todas las ciencias particulares; y como estos géneros se dan en el orden lógico de modo que el primero, el más eminente y trascendental es el Filosófico, el segundo el Histórico y el tercero el Filosófico histórico, es evidente, pues, que la Filosofía tiene la preeminencia entre todos los géneros científicos. Ahora bien; la Metafísica es lógicamente la primera entre todas las ciencias filosóficas, y de ahí que se la haya llamado *prima philosophia*, de suerte que en verdad ella es la que ocupa, me-

jor, debe ocupar el lugar preeminente entre todas las ciencias, y por esa razón se la ha llamado *sabiduría* y con más motivo *Filosofía fundamental*, por Balmes. Luego también que, si consideramos el grado de abstracción que alcanza el conocimiento del objeto de cada ciencia y reconocemos con San Agustín, Santo Tomás y otros filósofos que hay tres grados de abstracción: uno 1.°, en que se prescinde de la singularidad ó condiciones individuales del objeto y que corresponde á las ciencias experimentales; uno 2.°, en el cual se prescinde de las cualidades ó modificaciones sensibles y el cual es propio de las ciencias matemáticas, y uno 3.°, en el que ya no sólo se prescinde de lo singular y sensible, si que además de la extensión, del espacio y tiempo, y por consiguiente de toda materia, y que esto es lo que sucede en los conocimientos metafísicos, comprenderemos también, cómo la Metafísica está á la cabeza de todas las ciencias y cómo puede ser muy bien á modo de mapa general respecto á las ciencias particulares, según la expresión del malogrado P. Ceferino González.

IX. **Lugar que corresponde á la Metafísica con respecto á la constitución de las ciencias.**—El orden cronológico de constitución de las ciencias es inverso al de su importancia ú orden lógico, de modo que lo que es primero en el tiempo suele ser lo último en su importancia y á la inversa. Esto sucede porque no le es dada la ciencia al hombre, sino que tiene que formarla lenta y fatigosamente; así, que empieza á construir las ciencias por los primeros conocimientos que puede ir adquiriendo; y como estos primeros son los sensitivos ó sea el conocimiento de los hechos, empieza por la Historia hasta que puede elevarse á los conocimientos filosóficos que es cuando ya ha avanzado mucho en el conocimiento consciente, y por consiguiente en el camino del progreso; por esta razón vemos que no obstante ser la Metafísica la primera de todas las ciencias lógicamente considerada, sea, sin embargo, la última que aparece en el tiempo, á pesar del dicho de Augusto Comte.

X. **Relaciones de la Metafísica con las demás ciencias y especialmente con las de su género.**—Todas las ciencias tienen entre sí relaciones más ó menos estrechas, diferenciándose en el modo de considerar su objeto y cuando más en que tienen un objeto particular real distinto; pero siempre tienen de común

el objeto material que, en último extremo, es un ser ó un algo de la realidad, al mismo tiempo que para unas y otras siempre el elemento subjetivo es el hombre, sin más variación que la fuente de conocimiento que se aplique según el género científico; así, pues, la Metafísica se relaciona con todas las ciencias en este sentido latísimo; pero además tiene otro modo de relacionarse con ellas, y que pudiéramos llamar estricto, y consiste en que es el tronco en donde todas se apoyan y del cual todas sacan la savia de su vida científica, pues ella les da el principio de presuposición y demostración científica, así como también todos y cada uno de los axiomas que son los ejes de su organismo científico. Si esta relación tiene la Metafísica con todas las ciencias, con las de su género se relaciona tan estrechamente que en ella tienen su origen, fundamento y explicación, pues ella les da el objeto determinado y fijado.

De suerte, pues, que de todo lo dicho en estos preliminares se deduce que el fondo de la Metafísica lo constituyen los conocimientos racionales y sistematizados con arreglo al plan y método intelectual en su dirección sintética; y así, del objeto sólo podrá admitirse el conocimiento verdadero y cierto de lo que realmente sea permanente y esencial en el mismo.

LIBRO PRIMERO

METAFÍSICA GENERAL

PRELIMINARES

I. **¿Debe llamarse á esta parte de la Metafísica Ontología?**—Los escolásticos, desde Wolf, llaman á la Metafísica general Ontología, sin duda para designarla con un nombre peculiar que la distinga de la Metafísica especial. La palabra *ontología* efectivamente significa *tratado del ser*, según su etimología griega, puesto que se deriva de *ontos* (ὄντος) genitivo del singular neutro del participio *on* que lo es del verbo *ser* griego y del nombre logos (λόγος). Ahora bien; es cierto que la Metafísica general estudia lo permanente y esencial de las cosas, y por consiguiente el ser en general; pero también lo es que la Metafísica especial estudia lo permanente y esencial del ser, sea éste el del mundo, sea el de Dios, sea el del espíritu, sin más diferencia que en la primera, al estudiar al ser, se determina su naturaleza sin hacer más distinción que la de infinito y finito y además porque en la la primera se ve al ser en general en sus razones y causas últimas y primeros principios ó como si dijéramos en unidad, por cuya razón somos partidarios de que se la siga llamando, como hacían los antiguos, Metafísica general y no Ontología, como hizo Wolf, como si ella sola estudiara al ser, ni tampoco *Ideología*, como pretende Prisco, pues si bien es cierto que el ser tal como se conoce en la Metafísica pura ó general es por conceptos universales, todos estos tienen su fundamento en la realidad y

no es una ciencia *lógica* á la manera que pretendía Kant; así, pues, menos la llamaremos *Protología* siguiendo á Gioberti y Pini, porque si bien es verdad que es *ciencia del ser*, como ya hemos dicho y al modo que hemos reconocido, no es *ciencia del ser y del conocer*, como indican los tales filósofos, pues lo es del ser y de los principios y razones del mismo y no una Lógica ni una Psicología, ciencias en las que se estudia el conocer (1).

II. **Concepto de la Metafísica general.** — Considerando científicamente á la Metafísica general, tenemos que empezar por examinar antes de definirla cuál sea su elemento lógico y cuál el objetivo. El primero lo constituye su carácter científico por ser parte de la Metafísica, la cual ya dejamos consignado que es la primera de las ciencias filosóficas. El segundo elemento está formado por el mismo objeto material de la Metafísica, lo *permanente y esencial de los seres*, y por el formal, *estudiado en sus razones objetivas más universales* y *abstractas*. Ahora bien; si unimos estos dos elementos tendremos que Metafísica general será «la parte de la Metafísica que investiga lo permanente y esencial de los seres en sus razones objetivas más universales y abstractas».

III. **Realidad de la Metafísica general.** — Con tener probado ya en otro lugar que la Metafísica es ciencia, parece que debiéramos dispensarnos de probar la posibilidad de esta parte y por consiguiente de su realidad; mas para que no quede lugar á duda lo haremos brevemente resolviendo de paso las objeciones que las doctrinas contrarias suelen oponer.

Kant, representante genuino del racionalismo trascendental, niega la posibilidad de la Metafísica general cuando dice que no hay ciencia posible más allá de los límites de la experiencia, puesto que esta ciencia pasa los límites de la *intuición sensible* y se forma en la región de lo inteligible, si bien teniendo su fundamento en la realidad. Prescindiendo, ahora, de las contradicciones en que incurrió este filósofo, cuyo saber somos los primeros en reconocer, por lo que hace al caso presente, tenemos, que al querer sentar la realidad científica como un *postulado de la razón práctica*, la niega rotundamente no admitiendo más conocimiento cierto que el que tiene por base una intuición sensible,

(1) Véase Arnau, Metafísica sintética, pág. 10.

en los cuales, según dice, puede también haber ilusión, por donde también vemos se hace imposible la ciencia experimental. Fijémonos en que la Metafísica pura nos presenta un encadenamiento tal de verdades racionales que es imposible á un entendimiento medianamente organizado no acceder á su evidencia, ora inmediata, ora mediata. Fijémonos en que la Metafísica es ciencia de verdades racionales tales como la de que los ángulos que se puedan formar alrededor de un punto valen cuatro rectos, verdad que ni aun los mismos escépticos niegan ingenuamente. Y no se diga que ésta es una verdad, no porque sea racional, sino porque se apoya en la experiencia, porque nosotros les diríamos que igualmente asentirían á ella aun cuando no existiese ningún ángulo construído, precisamente porque la razón y no la experiencia tiene la idea del ser del ángulo y del punto, y construyánse en él como vértice los ángulos que se quieran, siempre la suma de todos ellos valdrá cuatro rectos. Fijémonos, por último, en que para conocer no precisa que las cosas se hagan una con el sujeto, antes bien, la obra del conocimiento es una relación de presencia y de distinción en la que cada término queda como es, y por consiguiente ni necesitamos *formas subjetivas á priori* para conocer, como afirma el mencionado filósofo, ni es necesario siempre que los conocimientos racionales se funden en los datos de la experiencia para poder ser verdaderos, pues la razón, conociendo por ideas lo esencial y permanente de las cosas, es fuente general de conocimientos verdaderos, ciertos y evidentes, directa ó mediatamente obtenidos, carácter que falta á los obtenidos por la experiencia cuando no son ratificados por el conocimiento racional.

Kant destruye también la Metafísica pura cuando asegura que los juicios sintéticos *á priori* carecen de realidad, porque no corresponden á ninguna intuición sensible, así como cuando agrega que los conceptos intelectuales puros, aun cuando pueden ser formados por nuestro espíritu no tienen realidad alguna en sí ni son aplicables al conocimiento de las cosas, pues este último sólo es real en la intuición sensible, siendo aquéllos meros juegos de imaginación. Es evidentemente erróneo que todo lo que no se nos dé en intuición directa no sea real y objetivo y mucho menos que no sea posible, y la prueba es que no sólo es real y objetivo lo que vemos y tocamos, si que también lo es aquello que no

siendo nosotros y menos nuestro pensamiento, es independiente en sus atributos, modos de ser y operaciones que lo conozcamos ó no; así, cuando por haber comparado ó puesto en relación dos conceptos ó ideas formulamos un juicio, no lo percibimos por intuición directa ni sensible, y sin embargo no lo consideramos como nuestro mismo ser, antes bien lo reconocemos como existente en sí é independientemente de nuestras facultades; de tal suerte, que la conveniencia ó inconveniencia entre sujeto y predicado existirá que la percibamos ó no, y sea ó no de nuestro agrado.

El error de Kant se funda en que supone que los principios universales y las razones últimas en que vemos lo permanente y esencial de los seres, por lo mismo que de ningún ser determinado ó concreto se predican, no contienen nada concreto y son vacíos de sentido, y por consiguiente que no pueden aplicarse con valor trascendental á todas las cosas en general, cosa que es manifiestamente falsa, puesto que si bien estos principios enunciados bajo una forma positiva parece como que de nada concreto se predican, son en sí esencialmente hipotéticos y envuelven la condición de existencia de las cosas, bajo la cual adquieren inmediatamente que es supuesta, aplicación objetiva y real en todas y cada una de las cosas, á las cuales trascienden enseguida y en ellas encarnan y como se objetivan necesariamente las verdades de los principios.

En efecto, si enunciamos el principio de identidad «dos cosas iguales á una tercera, en lo que son iguales con la tercera son iguales entre sí», claro está que así dicho de esta manera positiva á ninguna cosa concreta se refiere, porque para enunciarlo prescindimos de la existencia de las cosas iguales, es decir, no nos preocupamos de ello; pero desde del instante mismo en que las pensemos como existentes ó que existen en los objetos *A* y *C* en relación con un tercero *B*, el principio deja de ser universal y tiene la aplicación concreta hipotética siguiente: «si *A* y *C* son respectivamente idénticas á *B*; *A* y *C* son idénticas entre sí». Y lo que decimos de este principio decimos de todos, así como de todos los conceptos abstractos, pues tienen su fundamento y apoyo en la realidad, si bien el entendimiento para formarlos sólo toma de la realidad el carácter de lo permanente y esencial, y de ahí la universalidad con que están en el entendimiento, y la necesidad,

por consiguiente, para aplicarlos á las cosas de la realidad, de concretarlos y presuponer la existencia ó sea de ver en ellos la condición hipotética de la existencia.

También Locke y con él los materialistas y positivistas niegan la Metafísica pura al decir que los primeros principios ó axiomas son ineficaces para dar luz al entendimiento, puesto que en la investigación de la verdad lo esencial consiste en buscar *ideas medias* entre las verdades conocidas y las desconocidas; y para esto de nada nos sirven los axiomas, dado que éstos son verdades vagas que nada real representan, y luego que además, lejos de poder ser ellos la fuente del conocimiento, suelen ser para la mayor parte de los hombres lo último que conocen, ó por lo menos los adquieren mucho después que otras verdades particulares.

Este razonamiento, que parece negar uno de los puntos de apoyo con que cuenta la Metafísica pura, así como el modo de ver unitario de su objeto por las razones objetivas abstractas, cae por su base teniendo en cuenta el mismo razonamiento y sacando las consecuencias rigurosamente lógicas que de él se desprenden. Veamos: Es cierto que para demostrar la verdad de algo desconocido, necesitamos pasar de *verdades conocidas* por medio de *ideas medias* á su conocimiento; pero también lo es que para obtener las *conocidas* de que partimos, no se necesitan las ideas medias, puesto que si no serían también desconocidas; luego esas verdades conocidas de las que partimos á la demostración buscando verdades medias, mediante las cuales podamos fundamentar y probar la verdad de los conocimientos que vamos adquiriendo, serán verdades conocidas en sí mismas, de evidencia inmediata, ó sea lo que nosotros llamamos axiomas, primeros principios; los cuales, como esencialmente hipotéticos que son, por la presuposición de la existencia de las cosas que incluyen, son reales y constituyen una verdad tan invariable como lo es la esencia de las cosas á que se aplican. Y si es cierto también, como dice el filósofo inglés, que no los adquirimos hasta después de otras verdades particulares, no lo es menos que hasta que ellos son percibidos por la razón, las ciencias no pueden formarse con el fondo científico de los conocimientos verdaderos, ciertos y sistematizados, de que gracias á ellos podemos estar seguros, así como de tener base para poderla dar orden y unidad.

IV. **Importancia de la Metafísica general.**—Si pensamos que en esta parte de la Metafísica se estudia la naturaleza del ser, los elementos primordiales del mismo, sus propiedades trascendentales, sus principios científicos y causales, sus especies principales y todo esto de modo y forma que los conocimientos que la constituyen no son ya la base de la Metafísica especial, si que también de toda filosofía y por ende de todas las ciencias humanas, comprenderemos cuan grande es su importancia y cuan grande el interés que despierte su estudio á todo hombre de ciencia.

Si bajo otro aspecto consideramos que á los principios que sienta la Metafísica pura deben los conocimientos humanos su claridad, sencillez, nobleza y la base para estar seguros de la verdad que encierran, comprenderemos que sin su estudio el hombre de ciencia no puede profundizar, entender nada sin exponerse á caer en un error, sobre todo en el del positivismo moderno cuyas consecuencias inmediatas ya se sienten en las sociedades modernísimas, de las cuales va desapareciendo toda noción de justicia, porque ni la moral ni la religión dicen ya nada á los secuaces del positivismo, que no admite más fuente de conocimiento que la experiencia.

V. **Método y plan que debemos seguir en el estudio de la Metafísica general.**—Antes de entrar en el estudio de una ciencia como la Metafísica general, no podemos dejar de fijar, si hemos de ser lógicos, el método y plan que vamos á seguir en su estudio, puesto que la ciencia unitaria por excelencia no puede menos de ser expuesta con sujeción á leyes metódicas y al orden natural de la realidad de su objeto.

Teniendo, pues, en cuenta el carácter unitario de todo conocimiento metafísico y sobre todo de la Metafísica general, que es la Metafísica pura, la dirección metódica que le corresponde de las distinguidas en los Prolegómenos es la *sintética:* ahora bien; como aún no podemos asegurar que esta ciencia haya llegado en absoluto á su perfección, y por consiguiente que en ella ha desaparecido toda duda, realmente la dirección metódica de que haremos uso será la *constructiva,* si bien dándole mayor importancia á su elemento componente síntesis, sin que por eso proscribamos el análisis en todos aquellos casos en que la comprensión de la cuestión lo demanda.

El plan que debemos seguir en la exposición de esta parte general de la Metafísica no es otro que el que, teniendo presente al método mencionado, distribuya ordenadamente el objeto ontológico, para conseguir mejor que los alumnos comprendan sin gran fatiga todos y cada uno de los problemas que nos han de dar el conocimiento total de lo permanente y esencial del ser, visto en unidad; por esta razón desarrollamos el estudio de este libro en seis secciones, estudiando en la 1.ª, la *naturaleza del ser;* en la 2.ª, los principios de composición del ser; en la 3.ª, los principios de conocimiento; en la 4.ª, la causalidad de los seres; en la 5.ª, las propiedades trascendentales del ser, y por último en la 6.ª, las clases de seres. Cada una de estas secciones se subdivide en capítulos, en los cuales se expone y resuelve una cuestión distinta del problema total que entraña la sección, subdividiéndose el capítulo, cuando la cuestión es muy compleja, en tantos artículos como segundas cuestiones envuelve; así como todo capítulo y artículo va dividido en tantos párrafos cuantos son los aspectos que el mejor conocimiento del asunto exige se estudien ó tengan en cuenta.

SECCIÓN PRIMERA

NATURALEZA DEL SER

CAPITULO I

Significados de las palabras ente y ser

I. **Etimología de la palabra ente.**—Al comenzar el estudio de la Metafísica general la cuestión que inmediatamente se presenta á nuestra consideración es la de definir el objeto de la misma; y como para poder dar una definición real de una cosa sea preciso conocer la naturaleza de la misma, de ahí que realmente tengamos necesidad de empezar por cuál sea la naturaleza del ser; mas como los autores empleen generalmente la palabra *ente* para designar el objeto de la Metafísica pura, debemos ante todo ver cual es el significado de esta palabra y si puede ser expresado por la propiamente castellana *ser*.

La palabra *ente* procede de la latina *ens, entis* participio anticuado del verbo *sum, esse, fui,* que tomado en toda su universal indeterminación significa lo que tiene ó puede tener ser; así, pues, el *ente,* tomado en el sentido de su etimología se refiere al ser, prescindiendo de sí su existencia es actual ó no; luego no vemos la necesidad de su empleo y preferimos emplear en su lugar la de ser, que siempre dice algo más á los jóvenes que la palabra extraña para ellos ente.

II. **Sentidos de la palabra ser.**—La palabra *ser* podemos

tomarla en tres sentidos, según nos enseña el uso que de la misma hacemos en la vida; en efecto, el uso nos dice que cuando tratamos de averiguar si es ó existe una cosa, expresamos por ella la *existencia;* que cuando investigamos la naturaleza de una cosa significamos la *esencia*, y por último, que cuando relacionamos unas cosas con otras afirmando ó negando cualidades y semajanzas, si nos servimos de esta palabra lo hacemos en el sentido de verbo copulativo. La palabra *ser* responde, pues, á estas preguntas: ¿existe tal cosa? ¿qué es tal cosa? No obstante que la palabra *ser* tiene de ordinario los significados del ser de la esencia y de la existencia, sin embargo, no siempre los significa del mismo modo, antes bien, varía según sea tomada como *nombre* ó como *participio*, puesto que siguiendo significando la esencia y la existencia, lo hace con esta diferencia; cuando es usada como participio expresa el ser existiendo, el acto de existir, v. gr.: la mesa *es*, esta proposición equivale á esta otra, la mesa es *existente*, por tanto lo que se significa es la existencia y en ella la palabra *es* sirve de verbo y de participio. Cuando se usa como nombre denota principalmente el ser de la esencia, y por modo secundario puede indicar el ser de la existencia, v. gr.: el *ser* es bueno en lo que tiene de *ser*, aquí la palabra *ser* es realmente un sustantivo y expresa una esencia ó substancia; claro está, que secundariamente expresa también la existencia porque no se concibe un ser que no tenga algún modo de existir, pero indudablemente esto queda vago é indeterminado.

III. **¿De qué modos son significados el ser de la esencia y el de la existencia?**—De lo que acabamos de decir surge la pregunta: ¿De qué modos son significados el ser de la esencia y el ser de la existencia? Lo mismo uno que otro son significados en abstracto y en concreto. El ser de la existencia, expresado abstractamente por la palabra *existencia*, indica el acto de existir en sí mismo sin relación á sujeto alguno determinado; así, cuando decimos *la existencia es buena*, la palabra existencia expresa abstractamente el acto de existir. Este mismo ser es significado en concreto por medio de la palabra ser, y equivale á existente cuando considera la existencia en un sujeto determinado que existe ó puede existir, v. gr.: la existencia de Juan *es* buena. Este sujeto que tiene la existencia es el ser de la esencia tomado en abstracto, el cual se toma en concreto cuando es con-

siderado como sujeto que existe ó puede existir y se expresa por la palabra ser considerada como nombre, v. gr.: el *ser* de Juan tiende al bien.

En todos los demás casos la palabra ser tiene el valor copulativo que gramaticalmente sabemos sirve para expresar la relación existente entre el sujeto y el predicado, y cuyo empleo aquí no interesa si no para tenerlo en cuenta en el importante papel que desempeña en el juicio, pues indica siempre una relación en la que expresa el nexo entre los términos que lo constituyen, v. gr.: Napoleón *fué* gran estratégico. Interesan, por tanto, á nuestro propósito el sentido nominal y participial del verbo ser, el primero porque expresa la esencia y el segundo porque significa la existencia; luego á la Metafísica sólo importa la palabra ser en estos dos sentidos que conviene no olvidemos en el estudio de esta sección, así como á la Lógica interesa tener en cuenta el significado copulativo.

CAPITULO II

Concepto y división del ser

I. **Concepto del ser.**—El ser, considerado en general, como lo hacemos aquí, no se puede ni necesita definirse. No puede definirse porque para hacerlo tendríamos necesidad antes de buscar un género supremo próximo en el cual estuviese incluído, y después una última diferencia que determinándole le separase de lo demás incluído en el género á que correspondiera; pero la idea de ser es universalísima, es decir, la más general, porque ¿qué es lo que no es ser? Tampoco podemos hallar la última diferencia, puesto que el ser, tal como lo tomamos aquí, es en su más general abstracción, y por consiguiente, sin determinación ó concretación individual; luego no es posible dar una definición real del ser.

No necesitamos definir al ser, porque en realidad de verdad es patrimonio esta idea de todas las inteligencias; de tal suerte, que aun los hombres más ignorantes poseen esta idea, si bien no refleja, si con el carácter de irrefleja ó directa, pero á los cuales

les basta pensar en ella ó fijar la atención sobre ella para darse cuenta de su significado; por consiguiente, para nuestro objeto científico basta con que demos una explicación de la idea de ser ó sea el concepto de la misma. De modo, que diremos que ser es la idea simple, universal é indeterminada que la razón adquiere de toda realidad, que de ninguna cosa es atributo ni propiedad especial, pero que por su universalidad á todos conviene y á todos puede aplicarse de un modo *análogo*. Ahora podremos explicarnos cómo y por qué ha sido admitido generalmente el siguiente concepto del ser: «ser ó ente es todo aquello que tiene ó puede tener ser».

La idea de ser es, pues, la más simple y universal que tenemos, y por tanto no conviene que en lo sucesivo la confundamos con la palabra *cosa*, que aun cuando en el lenguaje corriente se suele emplear como sinónima de ser, ambas palabras no significan ni pueden expresar lo mismo; es más, ni siquiera representan el mismo grado de universalidad, dado qué cosa es *especie* de ser, lo mismo que su opuesto *persona*.

II. **División del ser.**—Para dividir el ser tal y como hemos dado su concepto, atenderemos á los elementos del conocimiento que de él hemos formado por ser la base más segura de división de todo cuanto cae bajo la esfera del conocer. Atendiendo al objeto, nos encontramos con que éste es la realidad, pero ésta puede ser finita é infinita, según sea plenitud ó sólo parte limitada: pues bien; en conformidad á ésto, el ser se dividará en ser *real infinito* y ser *real finito;* al primero le podremos llamar *teológico* por ser el Ser á quien se llama Dios y á quien se considera puro ser porque no es limitado ni en cuanto al principio, ni en cuanto á sus modos, ni en cuanto á su fin. En cuanto al sujeto del conocimiento, tenemos que éste ó se puede proponer conocer el *ser* prescindiendo de si es finito ó infinito, y entonces se le llamará ser ontológico, como hacen los escolásticos, ó metafísico, por ser el estudiado en la Metafísica general; ó bien proponerse conocer al ser de la realidad como existente ó actuado fuera de nuestro entendimiento y se le llamará ser *real actual;* ó bien puede considerársele como posible de ser ó existir en la realidad y se le denominará ser *posible;* ya también puede considerarse al ser sólo como existente en nuestro entendimiento y teniendo ó no su fundamento fuera de él, y se le dividirá en *ser*

de *razón* y en *ser ideal*. Últimamente, si tenemos en cuenta si existe en sí ó necesita de otro sujeto en quien residir, si está ó no sujeto á condición, si es simple ó compuesto, si su existencia es necesaria ó no y su mutabilidad ó inmutabilidad, le diviremos respectivamente: en *substancial* y *accidental*, *condicionado* é *incondicionado*, *simple* y *compuesto*, *mutable* é *inmutable* y en *necesario* y *contingente*.

Otras divisiones pudiéramos hacer del ser teniendo en cuenta aspectos determinados del mismo, pero tomado en concreto; mas entonces no sólo nos saldríamos de las bases de división propuestas, si que además del objeto propio de la Metafísica general.

III. **Distinción entre el ser ontológico y el teológico.** —Es frecuente entre los panteístas el confundir el ser ontológico con el teológico, objetos respectivos de la Metafísica general y de la Teología. El ser universal indeterminado, cuya idea forma la razón al percibir lo permanente y análogo de la realidad mediante su virtud abstractiva, no debe confundirse con aquel otro ser, universal sí, pero simplicísimo y real, acto puro é infinito, á no ser que habiendo perdido el juicio recto de una razón sana para nosotros se haya trastornado el común sentir.

Cuando formamos la idea del *ser* en común, no incluimos la realidad completa, absoluta y total del ser, sino únicamente un aspecto parcial de la realidad completa; esto es, el aspecto de lo que es la realidad en lo que tiene de permanente y común. Pero cuando por el contrario referimos esta idea á Dios, queremos decir, no que es una abstracción de nuestro entendimiento, sino que encierra en sí la plenitud de la realidad en el sentido de que no hay una perfección que Él no sea y de un modo infinito, y que todo es ser sin que se dé en Él poco ni mucho de *no ser*, siendo, por tanto, *ser puro*. Es, por consiguiente, errónea la teoría de muchos, que al tratar de cómo se debe entender la universalidad del ser de Dios ó sea su plenitud de ser, la explican dando á entender que es el ser Todo y Único, y esto no es así, si que antes bien es un ser con plenitud de realidad, no porque Él sea todo lo que es, sino porque no existe perfección, y por consiguiente realidad que en Él no se dé, y ésto sin límite alguno, esto es, sin mezcla de *no ser*. Es, pues, claro, que cuando nos referimos al ser ontológico comprendemos dentro de él lo

mismo al ser teológico que á los demás seres; de modo que el primero viene á ser un género respecto al segundo, y éste una especie, mejor, un individuo respecto al primero. El ser ontológico es una idea universal que se predica de un modo análogo de todo cuanto es ó puede ser; el ser teológico es una idea concreta que se predica esencial y únicamente de Dios.

CAPITULO III

Origen de la idea de ser

I. **¿Cuál es la primera idea de nuestra razón?**—La idea de ser es la primera que obtiene nuestro conocer independiente de las sensaciones y en un orden muy superior á ellas. Existen en nuestra razón ideas que se extienden á toda cosa y que son un elemento necesario de todo pensamiento, y entre ellas figura como principal y primera la de *ser* (1). En efecto, los objetos sensibles de la experiencia, por donde empieza el conocimiento humano, son considerados por nuestra actividad cognoscente bajo la razón de seres; la explicación de esto está en que el conocer de potencia que es, pasa al acto de conocimiento comenzando por las nociones más comunes y confusas para llegar á las más distintas y perfectas.

Advirtiendo que todo otro conocimiento, sea del orden que quiera, supone la idea de *ser*, cuya exactitud veremos considerando que de ninguna cosa podemos conocer que sea tal ó cual cosa, si primero no conocemos que es *ser* ó si primero no damos por supuesto, tácitamente por lo menos, que tiene ó puede tener *ser*, verdad que la más sencilla consideración nos demuestra; así, todos ó casi todos sabemos que hay calor, luz, frío, etc., aun cuando sean muy pocos los que saben qué es el calor, la luz y el frío.

II. **¿Qué es lo primero que pensamos en las cosas sensibles?**—La sensación en sí no presenta á nuestra actividad cognoscitiva otra cosa que hechos, fenómenos determinados; y

(1) Balmes. Filosofía fundamental, 5.ª edición tomo III. pág. 113.

como no sale de sí misma y no se extiende siquiera á las otras sensaciones, resulta que no nos dice nada de la idea de ser; pero si las cosas sensibles presentan el hecho, el fenómeno, que por sí nada nos dice del *ser*, el pensamiento lo primero que en ellas considera es su existencia, su ser actual expresado por la palabra ser tomada como participio, que equivale á significar la existencia de la esencia, la primera como actuante de la segunda y y ésta como actuada por aquélla.

III. **Existencia de la idea primitiva de ser en nuestro entendimiento y sus propiedades.**—El ser, prescindiendo de toda modificación y determinación, considerado en su mayor generalidad, existe en todo pensamiento, es patrimonio de todo entendimiento. De esta idea hacemos continuas aplicaciones y sin ella es imposible pensar, porque para pensar no sólo es necesario ser, si que también lo pensado no se puede pensar fuera de la razón de ser. Lo mismo el sabio que el ignorante emplean de continuo la palabra ser, en el mismo sentido y con igual acierto. (Balmes). La única diferencia que se nota en el empleo de la palabra ser entre el sabio y el rústico, está en que aquél reflexiona sobre ella y éste no; pero la percepción de esta idea es en ambos lo mismo é igualmente clara en todos los casos; de suerte que la idea primitiva de *ser* existe en nuestro entendimiento antes que ninguna otra; porque toda otra que consideremos la habremos de pensar con ser, siendo ó pudiendo ser. Ahora bien; esta idea primitiva de ser, patrimonio de toda inteligencia, ¿es refleja ó irrefleja?, es decir, ¿todos se dan cuenta de ella haciéndola objeto directo de su conocimiento? No, y hé aquí cómo se explica que haya filósofos que nieguen que la idea de ser es primitiva en nuestro entendimiento, como si dijéramos anterior á toda otra idea. La idea de ser irrefleja es independiente de nuestro conocimiento, y existe en todo pensamiento confundida con todos los demás actos intelectuales y como una condición *sine qua nom* de todos ellos, hasta que viene la reflexión y la separa de todo acto depurándola y haciéndola objeto de nuestra percepción racional, en cuyo caso ya no es la idea primera, sino que sólo se adquiere con cierta cultura; es, pues, la primera en el orden cronológico. Las propiedades de esta idea primitiva de *ser*, son: ser *directa* y *clara*. Directa, porque antecede á toda acción refleja de la inteligencia. Clara, porque ofrece á los ojos del espíritu la base primera

y más fundamental para formar todo concepto; si bien por lo que se refiere á darnos á conocer distinta y determiuadamente su contenido es *confusa*.

IV. **Idea refleja del ser; ¿por qué manera de abstracción es adquirida por nosotros?**—El entendimiento, volviendo sobre sí, es decir, reflexionando, puede dirigirse á la idea de ser primitiva que tiene y explicar por ella analíticamente todas las demás ideas que tenga, distinguiendo en ella los principios de que consta, sus propiedades, sus especies, etc., y de este modo forma su noción refleja que es la primera en el orden lógico, por resolverse presupuesta ella todas las demás ideas, las cuales están, por consiguiente, contenidas en la de *ser* ó se demuestran partiendo de ella.

V. **Diferencia entre la idea primitiva de ser y la idea refleja.**—Varias son las diferencias que existen entre la idea primitiva de ser y la refleja. La primera es directa, la segunda mediata y *discursiva*. Aquélla obtenida espontáneamente y confundida ó embebida en todo conocimiento; ésta se obtiene analíticamente por medio de la inducción abstractiva y está separada de todo otro conocimiento. Aquélla es la primera en el orden cronológico, la segunda es la primera en el orden lógico, y uno y otro orden, como sabemos, son inversos en el orden del tiempo y de la importancia científica.

VI. **Doctrina de los panteístas sobre la idea de ser.**—Los modernos panteístas, como los de todos los tiempos, han confundido el concepto de ser que forma la razón mediante la abstracción con el ser real de las cosas, que es el propio de cada una de ellas y distinto del de las demás, no comprendiendo que una cosa es la razón de ser común á todas las cosas, y otra el ser de cada una; mas no ha concluido aquí su error, también han identificado el ser ontológico que se predica de todo ser, según esta razón de comunidad abstracta, con el ser absoluto que sólo puede predicarse de Dios, porque Él sólo es la plenitud de las perfecciones sin mezcla de imperfección alguna.

VII. **Parménides y Hegel.**—Parménides, filósofo griego, que florece por los años 460 ó 450, antes de J. C. y que da á la escuela de Elea el carácter metafísico y rigurosamente lógico que la distingue, exponiendo su doctrina acerca del punto que se trata hacía los siguientes razonamientos: primero, el ser es y el

no ser, no es; por consiguiente, del ser puede predicarse toda la realidad, y del no ser no puede predicarse nada; segundo, no siendo ninguna otra cosa, sino el ser, el pensamiento y la palabra son el mismo ser, es por tanto imposible pensar el *no ser;* y tercero, el ser es uno, puesto que no siendo el no ser, no puede hallarse algo que se añada al ser ó lo determine, pues todo lo que no fuera este ser, tendría que recibir el ser ó del ser ó del no ser, pero si el ser recibía el ser del ser, resultaría que el ser se producía á sí mismo, lo que es un absurdo; pero tampoco podrá el nuevo ser producirse por el *no ser*, porque entonces resultaría que la nada producía, lo que también es absurdo. En conclusión, para este filósofo todo lo que es, es el ser absoluto el mundo, el cosmos ó Universo, y lo que no es, es la nada absoluta. Esta doctrina es falsa; primero, porque no todo lo que es, es puro ser, esto sólo es verdad tratándose de Dios, mas cuando se trata de seres creados, son mezcla de ser y no ser, en cuanto es menos lo que son, que lo que no son; segundo, porque el ser absoluto sólo es predicado esencial de Dios, que es la plenitud infinita de toda realidad; pero tratándose de las cosas finitas sólo se puede predicar de ellas el ser accidentalmente y de un modo particular, no universal; tercero, porque tampoco es cierto que no podamos formar concepto y por consiguiente pensar la nada absoluta, pues sabido es que la pensamos no como término directo de nuestro conocimiento, sino quitando ó removiendo el ser mentalmente por medio de un acto de negación absoluta como la llama Santo Tomás; y cuarto, porque si es axiomático que de la nada, nada se hace (nihil, nihil fit), es indudable que el ser puede causar y producir ser, como demuestran de consuno observación y razón, pues el causar y producir efectos no es darse á sí mismo el ser, que sería absurdo, sino poner algo fuera de sí, que es distinto (1).

Hegel, filósofo alemán, panteísta moderno, identifica el *ser* con el pensamiento, y entiende por ser la idea misma del ser indeterminado, cuyo ser indeterminado es también *no ser;* esto *ser idea*, es para él principio de la realidad y de la ciencia, y se desenvuelve en tres momentos: en el primero la *idea* se pone á sí propia absolutamente; en el segundo se pone como *mundo*,

(1) Ortí Lara. Lecciones de Met. y Fil. natural, tomo I, pág., 29, 1.ª edición.

y en el tercero la *idea absoluta* y su contraria el *mundo*, se unen y se ponen como *espíritu*. Este filósofo consideraba al *ser idea* como principio de la ciencia, habida razón de que él consideraba á esta *idea*, á este ser que llamaba *puro*, como pensamiento puramente indeterminado, del cual saca la ciencia absoluta. Pero veamos que caracteres da á este *ser puro*. Esta indeterminación, nos dice, es inmediata, precede á toda determinación; pero este ser puro es simple abstracción, y por tanto lo negativo absoluto, que tomado en sí mismo inmediatamente, es la *nada*. Mas la nada en su momento inmediato es idéntica á sí misma é idéntica, por consiguiente, al ser. La unidad, pues, del ser como de la nada es la unidad de ambos, que se expresa por la palabra werden equivalente á la latina *fieri*, á la francesa *devenir* y á la frase castellana *hacerse*.

Á primera vista nótase en esta doctrina de Hegel: primero, que los momentos de su *ser idea* tienen lugar en la realidad conforme al orden con que se suceden en el pensamiento; pero como esta realidad ante sus ojos no es otra que la enjendrada por el pensamiento puro, resulta en último término que no hay realidad fuera del pensamiento y que ésta, cuando más, será ideal y subjetiva, no algo fuera del pensamiento y objetiva, de modo que es una doctrina puramente ideal; en segundo lugar se advierte que siendo el *ser idea* obra de una abstracción, vacío de toda realidad, puesto que carece de toda determinación y se identifica con la nada, es imposible que de él proceda por vía de evolución, ni de ningún otro modo el *mundo* y el *espíritu*, seres concretos, determinados y objetivos, fuera del pensamiento; y en tercer lugar, que no es menos absurdo suponer que la nada y el ser absoluto se identifican; pues aun cuando él apoye su pensamiento, 1.°, en que en toda distinción hay algo común entre los términos que se distinguen, como sucede en las especies distintas de un mismo género, lo que no sucede entre el ser puro y la nada, pues entre ellos el pensamiento no presenta cosa alguna común; y 2.°, en que cuando se habla de distinción se presuponen dos cosas, á una de las cuales conviene una determinación que no conviene á la otra, razón que no se da ni en el ser puro ni en la nada, porque ninguno de estos términos tiene determinación alguna que esté fuera del otro. No obstante este razonamiento, que parece concluyente, no dejará de ser cierto que Hegel se

equivocó, pues estas razones no son ciertas ni aplicables en todos los casos; así, la primera proposición es falsa, porque para que haya distinción entre dos cosas basta con que la una excluya á la otra, tal como sucede entre la plata y el oro, sin que tengamos necesidad para esto de recurrir al género en que ambos metales están incluídos, para descubrir que son distintos nos basta con ver si son ó no distintas las cualidades positivas que tienen, puesto que en lo que no tienen no son; y es tan verdad esto, que en vano se buscará una razón común entre dos términos distintos, tales como el *bien* y el *mal*, el *calor* y el *frío*, la *virtud* y el *vicio*, el *si* y el *no*, la *luz* y las *tinieblas*; y sin embargo, á no estar locos, á persona alguna se ocurrirá confundir estos términos. Falsa es igualmente la segunda razón, porque si bien es verdad que para distinguirse dos cosas se necesita que una de ellas tenga alguna determinación que excluya la otra, también lo es que eso es: primero, cuando se trata de cosas ó conceptos compuestos, pero no cuando se trata de cosas ó conceptos simples como aquí acontece, pues la idea de *ser* es universalísima, pero simple é incompleja y lo mismo la de no ser ó de la nada como opuesta aquélla; en este caso basta con que las cosas sean diversas para que se distingan, como sucede con el *ser* y el *no ser;* y segundo, cuando se habla de términos positivos ó que expresan algo real, mas aquí el uno es ser y el otro negación de ser (1).

VIII. **Juicio sobre el Werden de Hegel.**—El werden hegeliano procede de la unión entre el ser y el no ser, ó sea, es la unidad entre el ser y el no ser que se identifican; pero como el mismo Hegel dice que el *ser idea* y la nada absoluta se identifican, no necesitaba para nada el venir á ser, ó el hacerse, para que se realizara la unidad entre la nada y el ser: huelga por consiguiente el werden en su doctrina. El werden tampoco puede provenir del ser puro, ni del no ser puro, porque estos son puestos por el pensamiento, y el pensamiento del ser y de la nada nos representa su objeto en estado de reposo, mientras que el werden consiste en un movimiento ó estado en que alguna cosa no es todavía del todo ni deja tampoco de ser algo; es lo que se esta haciendo. La idea que tenemos del werden ó mejor del *ha-*

(1) Ortí Lara. Obra citada, pág. 26.

cerse castellano, no procede del pensamiento puro, como afirma Hegel, sino de la experiencia, la cual nos muestra muchas cosas que se están haciendo y que no son todavía por completo; así, por ejemplo, lo que expresan las frases «se está haciendo de día, está anocheciendo»; en ambas frases expresamos algo que no es del todo, pero que tampoco deja de ser algo, porque si fuera la nada, ya no sería ni amanecer, ni anochecer.

CAPITULO IV

El ser considerado en relación

I. **¿La razón objetiva de ser se distingue de los conceptos inferiores á ella?**—Escoto y sus discípulos opinaron que la razón de *ser* se diferenciaba de sus inferiores *substancia* y *accidente;* pero esta doctrina es errónea, porque aquello que es común á muchas cosas, no tiene ser fuera de ellas, á no ser el que las da el entendimiento, y esto debe afirmarse del ser común con más motivo, teniendo en cuenta que no sólo es común el ser á todas las cosas, si que también está embebido en todas ellas; de tal suerte, que cada una viene á ser expresión diferente del *ser*, el cual entra en todas las cosas, no únicamente en lo que tienen de común por pertenecer á los mismos géneros, sino hasta en aquello en razón de lo que se distinguen dentro de cada especie unos individuos de otros, siempre y cuándo sean realidades y no negaciones de ser.

II. **¿El ser es predicado esencial de todas las cosas?** — Otra nueva cuestión se presenta al referir el ser ontológico á sus inferiores, cual es, si aplicándose á todo cuanto es, á toda realidad, se predica esencialmente de todas ellas. Ya explicamos en el cap. I de esta sección los significados del verbo *ser* según fuere tomado, como sustantivo ó como participio, pues cuando es simplemente copulativo su estudio pertenece á la Lógica y no á la Metafísica: pues bien; el *ser*, tomado como nombre sustantivo expresa la esencia, la substancia, esto es, lo que tiene ó puede tener ser, y es evidente que ningún predicado más esencial á una realidad que aquel por el cual decimos de ella

que es *ser;* así es, que el ser, en su sentido nominal, es predicado esencial de todas las cosas. Pero usado como participio, que expresa ya primariamente la existencia, y sobre todo, al aplicarlo á un concreto, sólo puede ser predicado esencial de Dios, cuya esencia es ser ó existir puro. En otros términos, el *ser* ó *existir* sólo corresponde de un modo necesario á Dios; en cuanto á los demás seres, como contingentes que son, se dirá de ellos con verdad el existir de un modo accidental como comunicada que les ha sido la existencia en cuanto ha sido realizada su mera posibilidad, ó mejor, para realizar actuándola su mera posibilidad.

III. **¿El ser ontológico es un género?**—El ser no es propiamente género de sus inferiores de quien se dice como nombre ó como participio, pues se entiende por género todo concepto universal que admita alguna determinación que lo contraiga á tal ó cual especie, mediante alguna diferencia; así, la idea de animalidad es genérica y la de racionalidad una de sus especies, la cual contiene la nota que le distingue de las demás especies animales, la racionalidad; nota que no está contenida en la idea de animalidad. Pero tratándose del concepto de ser, resulta que no se puede contraer á los conceptos inferiores por medio de determinaciones que no sean también ser de este ó de aquel modo expresado, por cuya razón no debe ser tenido como género. Además de esto, ya sabemos que el género se predica siempre de sus especies del mismo modo, en el mismo sentido y en la misma significación, cosa que no sucede cuando el ser se predica de sus inferiores; así, cuando se dice de Dios, se hace esencialmente y significando el ser por necesidad, y cuando lo referimos á las criaturas se predica accidentalmente y significando contingencia; también se predica de diferente modo de la substancia y del accidente, pues en la primera lo decimos, subsistiendo en sí como en su sujeto, y en la segunda subsistiendo en otro sujeto.

IV. **Analogía del ser, según que se predica de la substancia ó del accidente, de Dios ó de las criaturas.**—El término ser, pues, no es unívoco, (1), puesto que no se predica de

(1) Unívoco se llama á lo que con una misma expresión significa cosas distintas, que convienen en una misma razón.

igual modo de sus inferiores, teniendo como tiene sentido diverso según se diga de Dios ó de las criaturas, de las substancias ó de los accidentes; mas tampoco es equívoco (1), porque entonces, no sólo no podríamos conocer á Dios, si que tampoco elevarnos al concepto de ser común. De suerte que este término tiene que ser *análogo*, que quiere decir aquel que se dice de muchas cosas, no según el mismo é idéntico concepto, sino en razón de algo que pone en ellas cierta unidad, llamada de *analogía;* ahora bien: la analogía puede ser de varias clases; importa, pues, ver cual de éstas es la que corresponde al concepto de ser como predicado de sus inferiores. El concepto de ser se predica de Dios primaria y propiamente, y de los demás seres de un modo secundario; de suerte, que por lo que atañe al ser se establece un orden ó conexión interna entre los miembros de que se predica; correspóndole, pues, la *analogía* de *atribución* intrínseca.

V. **Idea del no ser.**—Ya tenemos examinada la idea de ser, fecundísima para el orden del conocer, pero insufiente para completar la obra del conocimiento, pues aun cuando después de la idea pura de ser, no hay juicio primero, ni más simple ni más universal que la proposición de identidad «el ser es el ser» que con sola la idea de ser se puede formar, sin embargo, como no todo lo que *es*, es puro ser, si que más bien al lado del ser creado y contingente, que es lo que más inmediatamente conocemos, se encuentra mucho que no es, al lado de la idea ser aparece la de *no ser*.

VI. **Origen de la idea de no ser y su fecundidad científica.**—La idea de *no ser*, como opuesta á la de ser, nos la da la experiencia y la reflexión viendo, por lo que se refiere á los seres creados, que es más lo que dejan de ser que lo que son; que cada ser es algo; pero que no es todo lo que son los otros, y que precisamente por lo que él no es y los otros son, se distinguen. Se dice que no concebimos la nada y que por consiguiente, tampoco el *no ser;* y esto que es cierto en el sentido de que no concebimos la nada como absoluta carencia de ser, pues el objeto del entendimiento es el ser, no quiere decir que no concebimos la nada, de ningún modo, porque ¿qué es el *no ser?* La nada

(1) Término equívoco quiere decir que se dice en diferentes sentidos, uno recto y otro figurado.

si bien con relación al ser. Al *no ser* lo concebimos como lo contrario del ser, y al ser ya hemos dicho cómo lo percibimos, percepción que por otro lado nos es necesaria para percibir la contradicción. La percepción del *no ser* es un acto positivo, sin que sea la misma percepción del ser, porque ser y no ser son contradictorios y sería un absurdo suponer que siempre que percibiéramos el ser, percibiéramos el *no ser* y viceversa; lo que hay es que el *no ser* lo percibimos como relativo al ser, mas es evidente que no son recíprocas estas ideas; pues así como no podemos concebir el *no ser* absoluto sin ninguna idea de ser, en cambio concebimos el ser absoluto sin mezcla de *no ser*. *El no ser* no hay que confundirlo con la nada absoluta, porque ya hemos dicho que ésta no se puede percibir porque en ella no hay ser alguno, y por consiguiente aun cuando se pueda imaginar, es infecunda para el entendimiento; de existir ella, todo quedaba destruído, mientras que la idea de no ser es fecunda, como opuesta á la de ser para la obra de la ciencia, pues por ella explicamos las contradicciones, diferencias y distinciones entre los seres viendo lo que unos son, y hasta donde son, y qué son los otros, y qué no son, y, sobre todo, que con las ideas de ser y tiempo contribuye á formar el principio axiomático de contradicción, cuya importancia para la obra científica es de grandísimo interés, hasta el punto de ser base de apoyo y presuposición de la misma.

SECCIÓN SEGUNDA

PRINCIPIOS DE COMPOSICIÓN DEL SER

CAPITULO I

El principio y el fundamento

I. **Principio y principiado; su noción.**—Antes de pasar á ocuparnos de los principios del ser, la mayor claridad para nuestros lectores nos obliga á detenernos en este capítulo, estudiando qué es el principio y qué el principiado en general, cuál su clasificación, qué es el fundamento y cuál su relación y diferencia del principio.

General es denominar principio á aquello de que procede una cosa, pero ciertamente no sólo se le llama principio á esto, puesto que vemos también denominarse principio á la aurora con respecto al día, sin embargo de no proceder el día de la aurora, aun cuando ésta le preceda en el orden de sucesión; mas claramente se ve que entre ambos no hay relación intrínseca, y sí únicamente externa. Realmente principio es «aquello que significa, respecto de otro, cierto orden de precedencia necesaria, ora respecto al origen, ora respecto á la existencia, ya respecto á la esencia, ya con relación al conocimiento», de aquí que el principiado sea «aquello que es precedido en cualquiera de las relaciones dichas de un principio».

Consecuencia de la doctrina presentada es la de que la rela-

ción entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, ó sea entre las personas de la Santísima Trinidad, no es más que una relación de *cierto orden*, y por consiguiente, que el Padre no sea un verdadero principio del Hijo y ambos del Espíritu Santo, sino que sean unas personas de otras á modo de principio de *originación* como el crepúsculo matutino respecto del día, pues las tres personas son de idéntica esencia (1).

II. **Qué conexión debe mediar entre principio y principiado.**—De la noción dada del principio y principiado, dedúcese que entre ambos debe mediar: 1.º, alguna distinción ya sea real, ya sea de razón; 2.º, que el principio ha de ser primero que el principiado con precedencia real ó lógica, y 3.º, una conexión, sea interna sea externa, entre el principio y el principiado, cuya conexión ha de consistir en que el primero diga al segundo, respecto necesario ó que de algún modo el primero sea razón del segundo, como entre el crepúsculo vespertino y la noche, y entre el agua y la humedad.

III. **Clases de principio.**—El principio se puede dividir, teniendo en cuenta la conexión ó relación entre el principio y el principiado, en principio de origen, esencia, existencia y conocimiento.

Principio de origen es aquel que entre él y la cosa principiada no hay otra conexión que la relación con que los percibimos, como la inteligencia respecto de la razón, la aurora respecto del día, el Padre respecto del Hijo y el Espíritu Santo, por donde se ve que en el principio de origen entre el principio y el principiado no hay más relación que el orden de precedencia con que los percibimos.

Principio de esencia (essendi), es aquel que determina la naturaleza específica de una cosa, como la unión del cuerpo y el alma, que constituye al hombre en ser de tal naturaleza humana, por esta razón este principio se llama también de *ser* y de *composición*. En este principio la conexión que se establece entre el principio y el principiado es una relación intrínseca y necesaria.

El principio de existencia es aquel que tiene en sí la razón

(1) Santo Tomás. S. T. 1.ª P. Q. 33 art. 1.º Traducción de D. Hilario Abad, Madrid 1880.

suficiente de la existencia del principiado, tal como sucede en el escultor con respecto á la estatua. La conexión que aquí se establece también es interna, y como que influye ser en el principiado ó contiene la razón suficiente de su existencia, debe llamarse *causa* eficiente ó simplemente causa.

Por último, principio de conocimiento es todo aquello de que en el orden inteligible procede el conocimiento; así, los axiomas ó verdades generales son los principios de las verdades que por deducción ó demostración de ellos se derivan y en ellos se apoyan.

De estos principios, en esta sección sólo estudiaremos los principios de ser ó de composición esencial del ser, estudiando en secciones á parte los principios de conocimiento y los de existencia ó causalidad; mas antes conviene que distingamos el principio del fundamento á fin de evitar muchos errores en lo sucesivo.

IV. **Idea general del fundamento y de lo fundado.** — La palabra fundamento es empleada por todos y de derivación y significación conocida; pero desde que Sanz del Río explicó en la central la filosofía krausista que había aprendido en Alemania, se le ha dado un significado muy distinto del que hasta aquí había tenido, con objeto de explicar una doctrina á todas luces panenteísta; por consiguiente, vémonos obligados á fijar con el común sentir lo que quiere decir la palabra fundamento.

Fundamento es todo aquello sobre lo cual y en lo cual se construye ó levanta alguna cosa que con respecto á él se llama fundada. El fundamento lo mismo lo podemos referir al orden real que al inteligible, al orden material que al espiritual, y en todos los casos significa la base, el punto de apoyo sobre que se levanta ó construye algo; así, si se trata de un edificio, el suelo y los cimientos son el fundamento del edificio ó su sostén; si se trata de una escuela filosófica el fundamento es, ó son, aquel principio ó axioma, aquéllas verdades de que ha partido la escuela; si se trata de la reputación de una persona el fundamento será aquel dicho ó hecho que haciéndose público es el punto de partida, el apoyo de todos los demás dichos que sientan la reputación de la tal persona; si de una fortuna, aquel capital con que se comienza el negocio, etc. De modo que la idea de fundamento sólo implica, sólo dice, base, cimiento, apoyo firme que sostiene lo sobre él fundado, ya sea en el orden material, ya, por analogía, en el orden intelectual ó moral.

V. **¿La idea de fundamento contiene en sí y da de sí lo fundado?**—De la doctrina consignada se deduce que el fundamento es distinto de lo sobre él fundado ó construído, que no da de sí á lo fundado, que no contiene en sí á lo fundado ó construído, sino que lo sostiene; así, el edificio es distinto de los cimientos, aun cuando en ellos se apoye y aun cuando uno y otros sean de idéntico material, y claro se ve que el edificio no puede estar contenido en los cimientos, sino sostenido por ellos ó apoyado en ellos; mucho menos los cimientos darán de sí lo sobre ellos fundado, pues ó no entendemos la lengua ó esto quiere decir que los cimientos de un edificio producen de lo que ellos son el edificio que sustentan; del mismo modo, el principio de Descartes, *cogito, ergo sum*, tampoco da de sí todas las teorías cartesianas, aun cuando también sea cierto que igualmente no están contenidas en él, porque ese principio no contiene mas que una verdad singular y concreta. Las cosas ó las determinaciones hechas sobre el fundamento son esencialmente distintas del fundamento, que sólo tiene con ellas una relación de sustentáculo, sobre el cual algún agente externo las ha construído ó levantado, pero que siempre es diferente de él; de modo, que según esto, y como ya tendremos ocasión de ver, el fundamento nunca puede tener razón de verdadera causa, á no ser que se tome esta palabra en sentido figurado, pero aun así no daría de sí ni contendría á lo fundado.

VI. **Doctrina de los panenteístas sobre este punto.**—Krause y sus discípulos dicen que el fundamento sólo puede expresar cimiento, base, fondo, sustentáculo de lo edificado ó levantado sobre él en un sentido figurado y mientras la lengua carece de otra palabra más adecuada y más propia. Así es, que el Sr. Sanz del Río, en su obra de «Los sistemas», dice: «fundamento es aquéllo que da y tiene en sí lo fundado, determinándolo según el mismo»; por consiguiente, «lo fundado es *del* fundamento, *en* y según el fundamento»; es evidente, pues, que «la relación de fundar, dice la triple de propiedad, continencia y conformidad de lo fundado al fundamento».

VII. **¿Es admisible la doctrina de los krausistas y del Sr. Sanz del Río?**—La doctrina krausista que el respetable filósofo Sr. Sanz del Río expuso acerca de este punto, que es precisamente el fundamento del panteísmo de esta tendencia, es gra-

tuita y ciertamente no sabemos que hasta Krause se le haya ocurrido á ningún otro filósofo decir que significaba esto el fundamento y que precisamente lo que hasta entonces había significado esta palabra en su sentido recto se convirtiese en figurado. Si el fundamento fuera en efecto «lo que da y tiene en sí lo fundado, determinándolo según el mismo», el panteísmo sería la doctrina verdadera, como consecuencia lógica que se deriva directamente de dicha idea, pues no habiendo mas que un fundamento absoluto, que como dice el mismo Krause es Dios, evidente es que si fundamento es «lo que da y tiene en sí lo fundado, determinado en y según el mismo», el mundo y todas las cosas son *de* Dios *en* y según Dios, como fundamento del mundo y de todas las cosas; y como además, según esta doctrina, la relación de fundar dice *propiedad*, *continencia* y *conformidad*, todas las cosas son del propio ser *de* Dios, están contenidas *en* Dios y son *según* Dios; pero las cosas están contenidas en Dios, no de un modo eminencial como en su lugar diremos nosotros, sino como nuestra figura y propiedades son y están en nuestro todo individuo hombre. El error de esta doctrina no está sólo en el panteísmo que se deduce, si que también en haber confundido lastimosamente el fundamento con la causa eficiente, que como tendremos ocasión de ver es un principio que tiene razón suficiente para dar ó influir ser en el principiado, y por lo cual se dice que es la causa eficiente ó como si dijéramos la razón de su ser.

De aquí se deduce propiamente que en esta doctrina la verdadera idea de un Dios personal desaparece y se evapora por completo, quedando sólo en nuestra mente un verdadero caos de absoluto y todo, que no es más que un nihilismo disfrazado, porque al fin y al cabo, ese Dios indeterminado que pretenden representar gráficamente por un círculo máximo, dentro del cual se dan otros tres, uno en la parte superior representante del Ser Supremo y otros dos debajo paralelos que entran el uno en el otro y en el de arriba, representante el uno del espíritu y el otro de la materia ó naturaleza, y el segmento de ambos de la humanidad como unión del espíritu y de la naturaleza, no es otra cosa que la substancia única absolutamente indeterminada, conteniendo á cuanto es y existe en y según su naturaleza, lo que, más claramente, no es otra cosa que una pura abstracción, una idea forjada por las lucubraciones idealistas que á nada real responde

y en nada real ha podido fundarse, aun cuando para no aniquilarse la llamen gran *Todo,* ó ser absoluto.

CAPITULO II

La potencia y el acto

I. **Elementos primordiales del ser.**—Los elementos primordiales del ser son los principios constitutivos ó entitativos del mismo, y consisten en aquellas entidades reales y esenciales ó principios de composición metafísica que determinan lo que es el ser en sí mismo. Entre estos elementos debemos contar la potencia, el acto ó realización de la potencia, la esencia, la existencia y la subsistencia.

II. **La potencia; su concepto.**—El elemento primordial intrínseco de todo cuanto es y ha de ser, bien se comprende que ha de ser la posibilidad, que en su sentido más lato no es otra cosa que la no repugnancia de un ser á la existencia; y decimos que este es el elemento primero y primordial, porque aquello que implica en su intrínseca naturaleza repugnancia ó contradicción es imposible, y lo imposible es incompatible con el ser y no es; antes bien, es el no ser; más que esto, la nada, el absurdo. En verdad nada puede haber sino á condición de ser posible, esto es, de que los predicados que constituyen su esencia no sean contradictorios entre sí, puesto que de lo contrario los términos opuestos ser y no ser, calor y frío, luz y tinieblas, etc., serían idénticos, y ya hemos manifestado, refutando á Hegel, que esto es un absurdo, el cual no podemos admitir á no ser que destruyamos el fundamento mismo del asentimiento común y con él toda la certeza.

La potencia, por tanto, no viene á ser otra cosa que la posibilidad en sentido de estar formando parte de los seres, y entendemos por ella «la actitud ó capacidad para recibir alguna realidad», no estando conformes con aquellos que toman á la potencia como actitud para perder alguna realidad actual, pues esto lejos de ser potencia es *impotencia;* de modo que sólo cuando un ser sea apto para recibir una realidad, se dirá que está en po-

tencia; así, se dice que en el pintor hay la potencia de pintar cuadros, en el escultor la potencia de hacer estatuas, en la cera la potencia de recibir una y otra y sucesivamente miles de figuras.

III. **División de la potencia.**—La potencia, tal y como la hemos definido, se llama *objetiva;* y consiste propiamente en la no repugnancia de una cosa á ser. Esta potencia coincide con la posibilidad interna de los seres, y se la ha llamado por eso *lógica;* así, decimos que son posibles con potencia lógica muchos otros mundos, seres, etc., y al objeto dotado de esta posibilidad se le llama *posible,* lógico, objetivo ú *ontológico.* Esta potencia objetiva, convertida en realidad ó acto por la existencia en un *ser,* pierde su carácter objetivo, pero continúa en el ser como *potencia subjetiva,* la cual no es otra cosa que la actitud de un ser actual para recibir algo que no tiene, por lo cual también se la ha llamado *real;* así, el alma se halla en potencia *real* de recibir perfecciones nuevas, como conocimientos, voliciones y afecciones, por lo menos, mientras está unida al cuerpo. La potencia *subjetiva* ó *real* tiene dos caracteres: pues ó bien un ser puede comunicar á otro alguna realidad, ó bien puede recibir alguna realidad; el primer caso acontece, por ejemplo, cuando un hombre enseña á otro sus conocimientos, y el segundo cuando nosotros, ú otros seres, recibimos algo que nos perfecciona, tal como conocimientos, hábitos buenos, etc. El primer carácter es *activo,* el segundo *pasivo;* de aquí la división de la potencia subjetiva en *activa* y *pasiva;* ahora bien: la potencia *pasiva* se llama *natural,* cuando lo que recibe el ser que la posee no excede las fuerzas de la naturaleza y toma el nombre de *obedencial,* cuando lo recibido no ha podido ser producido por las solas fuerzas naturales y se ha necesitado la intervención de lo sobrenatural.

IV. **El acto; su noción.**—Acto es el complemento ó realización de la potencia; de modo, que siempre que lo que sólo está en actitud ó capacidad de ser tal ó cual cosa, sea efectivamente, existe la realización de una potencia y por consiguiente se pone un *acto* que es el que da la existencia á la potencia; así, por ejemplo, un modelador tiene la escayola preparada para realizar un modelo; mientras que no adquiera la nueva forma se dice que la escayola está en potencia, pero en cuanto se le da la nueva forma se realiza un acto, ¿cuál? El de realizar la aptitud de la escayola para recibir la forma *A* ó *B;* de suerte que el concepto más

general del acto será «la actuación de la potencia, capaz de ser perfeccionada por una realidad»; de modo, que todo lo que puede ser se realiza, se perfecciona por el acto, que en verdad no es otra cosa que el hecho de ser ó existir lo que sólo era en la mera posibilidad.

V. **División del acto.**—El acto que perfecciona á un sujeto puede ser *esencial*, de *existencia* ó *ser*, y de *propiedad* ó *accidente;* el primero se determina en su especie respectiva constituyéndole en el ser tal ó cual, por lo que el acto es esencial dado que constituye con su realización lo que *es* el sujeto perfeccionado como sucede en la unión del alma con el cuerpo, en que la unión del alma es el acto que completa y constituye la característica de la esencia del hombre; el segundo perfecciona al sujeto que se halla constituído en su propia especie, en cuanto *existe realmente* dándole ser actual, y le distingue de la mera posibilidad ó esencia ideal; y el tercero perfecciona al sujeto, que no sólo está constituído en su especie, si que también existe actualmente, añadiéndole algo nuevo que no es esencial, pero que le *perfecciona*, como por ejemplo, la ciencia en el hombre. Además de esta división trilógica á la que se pueden reducir todos los actos, se han hecho otras muchas divisiones, y especialmente los escolásticos, que dividen el acto en *puro* é *impuro*, *primero* y *segundo*, *subsistente* y *no subsistente*, *completo* é *incompleto* y últimamente en *substancial* y *accidental*, división de que no nos ocupamos con toda la extensión que fuera de desear; sin embargo, explicaremos con la detención posible los términos que comprende para evitar confusiones. Acto *puro* es la realidad que excluye toda impureza ó defecto de potencialidad; *impuro*, es el que, ó es determinación de una potencia, como el acto de entender, ó el que siendo determinación de una cosa está en potencia para ser determinado por otra realidad, como la ciencia, que puede ser perfeccionada constantemente por el acto científico. El acto *primero* no presupone otra realidad que perfeccione la cosa, v. gr.: el acto libérrimo de Dios creando al mundo; el *segundo*, por el contrario, presupone alguna realidad que determine á otra cosa ó á sí misma; así, el acto de entender actual presupone la facultad intelectual. El acto *primero* se divide en *subsistente* y *no subsistente*, el primero es la realidad que existe ó que puede existir sin necesidad de unirse á la materia, como el alma; el segundo es el que supone

para existir la unión á la materia, v. gr.: el alma del ser irracional.

VI. **Relación entre el acto y la potencia.**—La potencia y el acto se relacionan entre sí y se distinguen notablemente, pero casi siempre van unidos en las criaturas. Se relacionan, en cuanto para que se realice el acto necesítase: primero, que el sujeto que lo recibe sea apto, capaz, de modo que el acto supone siempre la potencia, mas no así la potencia, pues puede ocurrir y ocurre, que una cosa sea apta para recibir una realidad, y sin embargo no llegue á recibirla, y por consiguiente á ponerse el acto. Se distinguen porque se hallan en mutua *oposición*, de tal suerte, que mientras la potencia es una imperfección, el acto es una perfección; así, se dice de las cosas que en tanto son perfectas en cuanto se hallan en acto, é imperfectas en cuanto se hallan en potencia.

VII. **¿La potencia se da en todo ser?**—Antes hemos dicho que el acto supone siempre la potencia, según esto ¿la potencia se da en todo ser? Hé aquí una cuestión que para contestarla necesitamos hacer una distinción y es la siguiente: si se trata de la posibilidad interna ó intrínseca de los seres, claro que no podrá existir un ser sin esta posibilidad, porque la existencia de lo contradictorio, de lo imposible, es absurdo; pero como el existir supone el acto de ser ó existir, hé aquí que aun cuando se trate del acto ser Dios, presupone la *mera no repugnancia* al existir, ó sea, la posibilidad interna, llamada potencia *objetiva* ó lógica; mas tratándose de la potencia subjetiva real que existe en los seres creados, contestaremos á la pregunta que en modo alguno existe en el ser de Dios, que es plenitud de realidad, y por consiguiente no puede recibir una nueva realidad, puesto que es realidad absoluta é infinita.

VIII. **Demuéstrese que todo ser creado consta de acto y de potencia.**—Todo ser creado es *mudable*, es decir, todo lo que ha tenido principio pasa de un estado á otro distinto por el solo hecho de empezar á ser, mas como el recibir el ser presupone dependencia de quien se lo dió, claro es que podrá dejar de ser; y hé aquí que al pasar del ser al no ser presupone otra mudanza, y por consiguiente la contingencia; luego sin entrar ahora á probar la mutabilidad de todo ser creado fundándonos en una multitud de pruebas, por tener bastante con lo dicho,

podemos afirmar, y afirmamos, que todo ser creado es mezcla de potencia y acto, dado que antes de ser ha estado en potencia y para ser ha necesitado poner un acto, el de la existencia; pero como continuamente muda ó pone actos nuevos, éstos han sido antes en potencia y luego realizados, habiendo muchos actos que son en potencia respecto de otras realidades que los determinan, tal como sucede á los actos impuros secundarios.

CAPITULO III

La esencia

I. **Nombres con que ha sido denominada la esencia.**—La palabra esencia fué empleada, según refiere Cicerón y Fabiano (1), en el mismo sentido en que los griegos usaban la palabra οὐσία, esto es, en el de cosa necesaria, substancia ó medio de existencia. Boecio, en su libro de *Duabus naturis*, la llama *naturaleza* y entiende por ella «lo que de cualquier modo puede ser conocido por el entendimiento, en razón á que ninguna cosa es inteligible, si no por su definición y esencia». No ha faltado quien á lo que hoy llamamos esencia lo haya designado con el nombre de *forma*, en el sentido de que por este nombre se suele significar la perfección de alguna cosa.

II. **Significados de la palabra esencia.**—La palabra *esencia* tiene diversos sentidos en el uso vulgar y entre los científicos que conviene tener presentes para entrar en el estudio filosófico de la misma. La esencia es para el uso corriente lo más selecto, puro y exquisito, lo más fino y delicado de una cosa, lo preciso, lo indispensable y lo inseparable de una cosa; y así, se suele decir: «Fulano es la quinta esencia de la bondad». «El vino es esencial para la comida», etc., etc. Para el químico la esencia es lo más puro y sutil que hay en un cuerpo, y así da el nombre de esencias á los aceites volátiles obtenidos por la destilación ó sacados de los cuerpos por medio de escipiente. Para el diccionario de la lengua, esta palabra en su sentido recto significa lo

(1) Ortí Lara. Lecciones de Met., tom. I, pág. 59, nota.

que constituye el ser y naturaleza de las cosas, de tal suerte que sin ello no serían lo que son.

III. **Significado que tiene la palabra esencia para el filósofo.**—Veamos ahora qué se entiende por esencia en el campo filosófico. Desde luego vemos que á nuestro pensamiento se presenta la idea de esencia como algo simple é indivisible que viene á ser á modo de lo más importante de las cosas; en efecto, si consideramos á los seres en concreto, la esencia de ellos viene á ser el algo que los constituye en tales seres y de tal especie; el sujeto de los tales que recibe una forma al recibir el ser; por esta razón se dice muchas veces que esencia es lo que es el ser y ser lo que manifiesta á la esencia; así también en la definición corriente que se ha dado del ser, diciendo que es «lo que tiene ó puede tener ser», lo que se hace es definir á la esencia y no al ser.

IV. **¿Puede definirse la esencia del ser?**—Realmente, si quisiéramos dar una definición de la esencia, en la cual expresásemos su naturaleza determinada y concreta no lo podríamos conseguir, dada su simplicidad y universalidad igual á la de ser, puesto que nos acontecería lo mismo que nos aconteció cuando intentábamos definir al ser, esto es, que no encontraríamos un género próximo ni una última diferencia, porque tratándose de la esencia, no del individuo *A* ó *B*, sino de la esencia considerada en abstracto, no podemos concebir un algo que siendo no tenga esencia, y sí podemos concibir un algo que no siendo todavía pueda ser ó no repugne su existencia; habremos, pues, de contentarnos aquí con dar un concepto lo más aproximado de la misma, poniéndola para ello en relación con otras cosas dado nuestro modo de conocer, por comparación, y así la consideraremos en relación á las operaciones, á la existencia, al ser y á nuestro conocer, y de este modo conseguiremos dar una explicación lo bastante clara para formarnos idea distinta de ella y lo más exacta posible.

1. La esencia, en orden á la operación de las cosas, y también á sus atributos y accidentes, es «aquella primera entidad que es y que nosotros consideramos como el fundamento, raíz y virtualidad bastante de que parten y en que se apoyan la actividad y cuantas propiedades hay y concebimos en las cosas».

2. La esencia, en relación á la existencia, no puede ser

otra cosa que «aquello cuyo primer acto es existir», ó aquello sin lo que una cosa no puede considerarse como existente; y tan debe ser esto así, que se nos ocurre preguntar: ¿si no hubiese un sujeto que recibiese la existencia existiría el ser? Del mismo modo tampoco se concibe una esencia *actual* que sea esencia sola, y de ahí que no la comprendamos de otro modo que siendo determinada y actuada por ésta ó la otra forma, que es á lo que se llama existencia.

3. La esencia, considerada en relación al ser, ó sea considerada en sí misma, viene á ser «aquella realidad por la que un ser es tal ser y no otro distinto», puesto que los seres se constituyen en tales seres ó cosas por su esencia ó sujeto determinado por la existencia.

4. La esencia, mirada en orden á nuestro conocer, es «aquella primera realidad que concebimos en las cosas y que las hace posibles de ser entendidas por el entendimiento». No se crea que al decir nosotros que esencia es aquella primera realidad que concebimos en las cosas, queremos decir que la esencia es lo primero que en el orden de conocer vemos en las cosas, no, con esto no queremos decir otra cosa, que para nuestro conocer la esencia es lo primero en el ser, constituyéndolo en lo que es y tal cual es.

V. **¿Qué entendemos por esencia?**—Resumiendo, pues, todas las explicaciones que hemos dado de la esencia, considerada en relación y en sí misma, vemos que esencia de una cosa es «la entidad primera de la misma, por virtud de la cual puede ser conocida, obrar, existir y estar determinada en tal cosa y no en otra». Así, por ejemplo, la circunferencia es una línea curva y cerrada, cuyos puntos equidistan de uno llamado centro; su esencia consiste precisamente en ésto, en que sea una línea curva y cerrada, cuyos puntos equidisten de uno que se llama centro: pues bien; sin ella no concibiríamos la circunferencia; sin esa esencia no se manifestaría, así no vemos que se manifieste la circunferencia en cuadrados triángulos, etc., y sin ella, por último, no existiría, porque desde el momento en que la curva deja de tener todos sus puntos equidistantes del centro, deja de ser circunferencia para convertirse en otra figura cualquiera; luego la esencia es la que constituye al ser en tal ser y no en otro.

VI. **¿Son las esencias de los seres, simples ó compues-**

tas?—Atendiendo á la idea pura de esencia, claro es que es simple, y en modo alguno compuesta; pero cuando se trata de la esencia de tal ó cuál ser, la esencia ya no es simple, como afirma Descartes, ni se puede formar con ellas una sola cosa ó esencia común, como pretenden los panteístas, porque en realidad constan de principios diferentes, como son el género y la diferencia, que las hace en algo diferentes y en algo iguales; en lo que convienen unas con otras son vínculos que constituyen el *género*, y en lo que no convienen son las notas características que constituyen la especie. Hé aquí como el concepto puro de esencia, al modo que decíamos del de ser, no puede dividirse; pero hé aquí también que la esencia particular de cada ser puede dividirse, en *metafísica* y *física*, si partimos del modo de concebirla nuestro entendimiento; así, la esencia metafísica es lo que nosotros consideramos cuando definimos y determinamos á los seres por partes que, si en tal ser ó cosa no son realmente distintas, corresponden á conceptos distintos que de ella podemos formar, prescindiendo de su existencia actual, tal como si definiendo la vida, decimos que es un principio intrínseco y perficiente del ser que le posee; aquí en esta definición hemos expresado la esencia metafísica de la vida. Esencia física, por el contrario, es la que consideramos como existente y que definimos por partes realmente distintas; así, cuando decimos: Juan consta de cuerpo y alma; aquí expresamos su esencia física, y también cuando decimos: el órgano visual es un aparato compuesto de tres lentes y varias membranas accesorias.

De lo dicho anteriormente se deduce que esencia metafísica es la idea pura de esencia, con abstracción de su existencia actual, y por el contrario, que esencia física es la esencia actual de algún ser concreto y determinado; y por consiguiente, la una abstracta y general, como la idea de *ser*, y la otra concreta, como la de *tal ser*.

VII. **Propiedades de las esencias.**—Las esencias hemos dicho que se dividían en metafísicas y físicas, y esta división debemos tenerla en cuenta al hablar de las propiedades de la esencia, si hemos de evitar los errores que de confundir uno y otro miembro habrían de resultar necesariamente. Así, sólo refiriéndonos á la esencia metafísica, decimos que ésta es *inmutable, indivisible, eterna* y *necesaria*.

Que la esencia metafísica de los seres es *inmutable*, se ve con sólo que recordemos que ésta es «aquella que hace que un ser sea tal ser y no otro distinto»; pues si variase, el ser dejaría de ser lo que era para transformarse en otro. Que es *indivisible* en partes reales, se demuestra, porque consistiendo ésta en aquella entidad, por la que las cosas son lo que son, si se dividiera en partes reales las cosas no serían unas con unidad numérica, sino tantos seres ó cosas como divisiones reales pudiese admitir su esencia metafísica, ó dejaría de ser metafísica y sería propiamente la esencia física. Que es *eterna*, con eternidad negativa, tampoco nos puede caber duda desde el momento en que demostremos, como lo haremos en el párrafo siguiente, que ni aun de la voluntad de Dios dependen, tanto más cuanto que el hecho de ser inmutables supone ya el hecho de que no hacen tiempo ó de que permanecen siempre siendo lo que son, y en último lugar, porque jamás comenzó á ser verdad ni concluirá de serlo que las notas de esta ó aquella esencia son las que verdaderamente la constituyen en tal. Por último, que son necesarias lo veremos comprobado en el párrafo siguiente.

VIII. **¿De qué dependen las esencias?**—No han faltado filósofos que nieguen la inmutabilidad de las esencias y que afirmen, como Descartes, que las esencias de los seres dependen de la voluntad de Dios; pero este error es fácil de refutar si se tiene en cuenta que á la voluntad de Dios ni á su Omnipotencia es dado el absurdo, como sería el hacer que el vicio fuera bueno, que la virtud fuese mala, porque esto es lo que vendría á suponer el que las esencias dependiesen de la voluntad ó de la Omnipotencia divina, pues de Dios no se dice que hace lo imposible ó contradictorio, ó sea lo que ningún entendimiento puede concebir sino como contradictorio. Las esencias metafísicas de las cosas dependen formalmente del entendimiento divino y remotamente de la divina esencia, en cuanto no puede haber cosa posible que no sea entendida por el ser absoluto, por la inteligencia infinita; y remotamente de la divina esencia, porque ésta es una con su existencia que es necesaria por naturaleza, y es la causa primera de cuanto existe y puede existir; luego las esencias no sólo son eternas si que también necesariamente lo que son.

IX. **Cuestión acerca de si las esencias de las cosas nos**

son ó no conocidas.—El filósofo Kant dice, hablando del conocimiento de la realidad, que sólo nos son conocidos los fenómenos de la misma, pero no las cosas en sí ó sea en su esencia. Por el mismo estilo, el sensualista Locke pretende que ignoramos las esencias reales ó físicas de los escolásticos, fundándose en que no podemos adquirir más conocimientos que aquellos que obtengamos por la experiencia. Los escépticos, por su parte, según sean idealistas ó materialistas, también niegan el conocimiento de la realidad en sí, y dicen que es imposible hacer la comprobación de la conformidad entre lo que conoce el sujeto del conocimiento y lo que es el objeto del mismo conocimiento.

X. **Resolución de esta cuestión.**—Diferentes veces se nos ha presentado ya esta cuestión en el decurso de esta obra y siempre hemos afirmado la posibilidad del conocimiento de la realidad en sí, así como también la de comprobar la verdad del conocimiento de la misma; las razones que tenemos para ello, son: 1.ª, la índole de nuestra *inteligencia*, que, como indica el origen etimológico de su nombre, lee interiormente, penetra lo que hay de más íntimo en las cosas, y nada hay más íntimo en ellas que su esencia; 2.ª, que en muchas ocasiones conocemos aquello que constituye el fundamento y raíz de las cosas, lo cual hemos dicho que es su esencia; tal sucede con el triángulo, la circunferencia y el hombre mismo; 3.ª, que si no conociésemos mas que lo fenoménico, nos sería imposible formar ciencia, y todo conocimiento racional é intelectual de las cosas sería imposible; 4.ª, que el mismo Locke, cuando dice que el *género* y la *diferencia* son nociones que se forma la mente eliminando las notas particulares por las que se diferencian unas cosas de otras, viniendo de éstas á las generales en que convienen, prueba que el fundamento del conocimiento abstracto está en la realidad, y que por consiguiente, las ideas de nuestra razón convienen con algo real fuera de ella; 5.ª y última, que es posible la comprobación de la verdad del conocimiento en la unidad del mismo que se da en la relación de presencia y distinción que lo constituye, ó sea en el lazo común llamado cognoscibilidad.

CAPITULO IV

La existencia y su distinción de la esencia

I. **Noción de la existencia.**—Al definir el ser decíamos era muy común entender por tal lo que tiene ó puede tener ser; y luego, hablando de la esencia, agregamos que lo que tenía ó podía tener ser era propiamente la esencia, y que la actuación que recibía venía á ser su *forma*. Pues bien: lo que la esencia recibe al actuarse ó realizarse es propiamente la existencia; de modo, que según esto, entendemos por existencia «el acto por el cual la esencia se realiza ó actúa poniéndose fuera del orden meramente posible y constituyéndose en un ser actual real»; así, hablando de las cosas finitas, existencia será «el acto por el cual la esencia es realizada y puesta fuera de sus causas y fuera de la mera posibilidad».

II. **¿La existencia es realmente la manera de ser de la esencia?**—La existencia, en conformidad á lo que acabamos de decir, es el acto por el que los seres son y existen, el acto por el que los predicados y propiedades que tienen su raíz y fundamento en la esencia se manifiestan, se determinan en el ser en que se hallan; por tanto, parece lo más conforme á razón afirmar que la existencia del ser actual es realmente la manera de ser del mismo, ó sea como su forma, entendiéndose por tal la determinación actual ó realización del ser de una cosa. Nuestro entendimiento concibe en el ser realizado algo mediante lo cual, ó por lo cual, el ser es lo que es, ó bien aquello por lo que el ser se constituye en tal ser genérica y específicamente considerado; por eso decían los escolásticos «*id quo res est, id quod est et non aliud*» y también «*id quo res constituitur in determinato entis genere*» (1); pero también nuestro entendimiento ve que esto es realizado en los seres teniendo cada uno su propia actuación ó determinación, y he aquí por qué la existencia es la forma ó modo de ser de la esencia.

(1) Dr. Donadíu, curso de Met., 3.ª edición, tomo I, pág. 45.

III. **Distinción entre la esencia y la existencia.**—Todos los filosófos convienen en que en el orden del entendimiento no sólo es posible distinguir la esencia de la existencia, si que también en que el entendimiento forma conceptos separados de ambas, porque nosotros podemos considerar á la esencia, como á la existencia, en tres estados: en *acto* ó según que se halla perfeccionada por la existencia, como puramente posible, y en sí misma con abstracción de los estados anteriores, pudiendo tener en este estado una idea adecuada de la misma, sin pensar en la existencia, porque no la incluye por un efecto de la abstracción; lo mismo sucede con la existencia, que puede ser considerada en *acto, como posible* y *en sí misma* ó en abstracto; por esta razón resulta evidente que, por lo que toca á que podamos concebir á la esencia como distinta de la existencia, no hay cuestión de disparidad, mas no sucede esta armonía cuando se trata de averiguar la naturaleza de esta distinción.

IV. **Naturaleza de esta distinción.**—Cuando la cuestión de la distinción de la esencia y existencia se plantea en el orden real concreto, es decir, cuando se pregunta si en tal ser ó cosa, concreta y determinada en el ser actualmente existente, la esencia es distinta de la existencia, las escuelas no convienen en la misma doctrina y aun suele suceder que los discípulos de una misma escuela tengan opiniones distintas; así tenemos sucede entre los escolásticos, pues mientras para *Scoto* no existe más distinción que la *modal*, para *Suarez* y *Balmes* sólo hay distinción de *razón;* siendo así, que el gran maestro de la escolástica, como muchos de sus partidarios, admiten la distinción *real* entre la esencia y la existencia actual de cada ser, no faltando un autor moderno (1) que afirme que entre la esencia y la existencia actual hay una distinción *real* y *modal.* Nosotros, teniendo en cuenta que lo que es verdad en el orden de las ideas generales ó sea en el ontológico lo es igualmente en el orden real, en cuanto se supone la existencia de las cosas en que se realizan los principios, no tenemos tampoco inconveniente alguno en admitir en este punto la opinión de Santo Tomás de Aquino y afirmar que la esencia y existencia actual se distinguen con distinción real, esto es, que no son una misma cosa la esencia y la existencia,

(1) Donadíu, curs. Met., 3.ª edición, tomo I, pág. 49.

pero que están unidas de tal modo que no se concibe la una sin la otra en el ser actual real; del mismo modo que no se concibe un hombre existente sin que alma y cuerpo se den íntimamente unidos en un solo y único ser, como tampoco un movimiento sin un móvil, y sin embargo á nadie se ocurre confundirlos.

La esencia puede decirse con verdad que dice relación de dependencia directamente á la esencia divina é indirectamente á la mente divina, mientras que la existencia dice á la voluntad divina. Los predicados que expresan principios esenciales de una cosa cualquiera no podemos dejar de concibirlos, al considerar la tal cosa, sin que destruyamos su naturaleza, y es así que nosotros podemos considerar la esencia sin pensar en la existencia y sin que por eso se destruya la esencia ni la cosa, cuya esencia concebimos; luego no son una misma cosa esencia y existencia. Ejemplo: muchas veces concebimos la esencia del hombre pensando en su animalidad y racionalidad, sin que por eso desaparezca el hombre, no obstante que no consideremos su existencia. Por otra parte, si la realidad ó perfección que se predica de una cosa, teniendo en cuenta la esencia, es distinta de la que se predica por razón de la existencia actual, esto también nos indica con evidencia que deben ser distintas realmente la esencia y la existencia; y en efecto, sucede que las realidades y predicados que convienen á las cosas por su esencia son siempre debidas á la causa interna y son por lo tanto *inmutables, necesarias* y *eternas* como sus esencias; mientras que las realidades que se predican de una cosa por razón de la existencia, proceden de una causa eficiente externa y son mudables y contingentes como lo es la existencia del ser finito.

V. **¿De qué proviene el error de los que niegan la distinción real entre la esencia y la existencia?**—El error de los que niegan la distinción real que hemos reconocido entre la esencia y la existencia, proviene: 1.º De confundir la distinción con la división, puesto que los que hacen tal confusión sostienen que no puede ser distinto el ser de la esencia y el de la existencia, porque el primero queda reducido á la nada sin el segundo y el segundo no se concibe sin que actúe á una esencia; de lo cual sólo se infiere lo que ya hemos afirmado y es, que la esencia y la existencia actuales son indivisibles como el movimiento y el móvil; pero de esto á que sean una misma cosa hay un abismo.

2.º De suponer que los que sostenemos que existe una distinción real entre la esencia y la existencia, consideramos á la existencia como accidente predicamental de la esencia, tal como el *calor* respecto á la substancia á que se halla inherente como en su sujeto, cosa que equivale á decir que nosotros consideramos que la esencia recibe á la existencia cuando está constituída y perfecta como sucede á la substancia cuando recibe al accidente, y no existe tal afirmación ni por parte nuestra ni por la de los partidarios de la distinción real; antes bien, consideramos á la existencia como el acto que constituye y determina á lo que es sólo en la mera posibilidad, por lo tanto nosotros, si acaso, la consideraremos como forma perfeccionante de la esencia, nunca como predicado accidental de la substancia. Ahora bien; lo que decimos es que la existencia no es necesaria á los seres finitos, ó más claro, que no existen por necesidad de su naturaleza sino por voluntad de Dios. 3.º De que creen que los que afirmamos la distinción real, afirmamos que absolutamente la esencia y la existencia se distinguen realmente, cuando en realidad lo único que decimos es que la esencia de toda cosa actuada por la existencia se distingue de ésta, al *modo* que el todo se distingue de la parte, pues en uno de los términos de esta distinción entra el otro; así vemos sucede con el acto de existir que hace parte de la esencia existente que es el todo ontológico que consta de ambos principios. Y 4.º, de negar la distinción sólo porque el ser de la esencia sin el de la existencia es puro nada, pues eso ya lo sabemos sin necesidad de que lo advirtieran ellos; tampoco el hombre es hombre antes de la unión del cuerpo y el alma ó sea antes de que salga de su causa, y sin embargo ambas cosas son distintas realmente entre sí, aun cuando si bien se mira no es rigurosamente exacto que la esencia sin la existencia sea la nada, pues un ser antes de ser ya es posible por lo menos, y si otra cosa no es idea en la mente divina y posible con posibilidad interna.

Además de haber rechazado los fundamentos del error de los que niegan la distinción real entre la esencia y la existencia, tenemos un argumento el cual no nos dejará duda alguna; este es el que se funda en la contingencia del ser de la existencia de las criaturas, á las cuales no conviene el acto de existir necesariamente, y si la esencia y la existencia de las criaturas fuere idéntica entre sí, nos sería imposible entender la esencia sin que en

su concepto entrara necesariamente la segunda, puesto que de ninguna cosa se puede eliminar uno de sus principios esenciales sin que desaparezca el concepto de la cosa misma; así, no podemos formar el concepto de la circunferencia sin concebir una línea curva cerrada, en la cual todos sus puntos equidisten del centro; ahora bien, si la esencia de la circunferencia fuese idéntica á su existencia no podríamos concebir su concepto sin la existencia, más nosotros sabemos cuál es la esencia de la circunferencia aun cuando actualmente no haya ninguna trazada.

VI. **¿Hay algún ser en que se confundan é identifiquen la esencia y la existencia?**—Hemos hablado de la esencia y existencia de los seres actuales, sin hacer distinción, y ahora preguntamos: ¿pero en todos los seres actuales se distingue la esencia de la existencia? No sólo conocemos los seres finitos como existentes, si que también por éstos venimos en conocimiento de la necesidad de la existencia de un ser infinito, principio y causa de los seres finitos. Ahora bien, por lo que respecta á los seres finitos su existencia no es necesaria, pues los vemos aparecer y desaparecer, sin que por esto se trastorne el orden de la naturaleza; mas no se puede concebir un ser infinito sin que todo en él sea acto puro y sin distinción real, pues sería suponer una esencia infinita sin la existencia actuándola y perfeccionándola, lo que sería absurdo, ni un ser con existencia infinita sin esencia infinita; luego en Dios el existir y la esencia son una misma cosa; mejor, es pura existencia y existe por necesidad de su naturaleza, y así, ni recibe la existencia ni se la da á sí mismo, sino que *es*.

CAPITULO V

La subsistencia

I. **Noción de la subsistencia.**—Hemos estudiado ya los principios constitutivos del ser, la *potencia*, *acto*, *esencia* y *existencia*, y con ello tenemos la individuación ó determinación de la esencia, y constituída en la existencia la substancia; mas esto que basta para que un individuo exista, no es suficiente para que exista un ser substancial obrando conforme á su naturaleza y con

independencia, esto es, sin estar adherido á otro como parte ó accidente y pudiendo obrar por sí; no, para esto necesítase además un nuevo principio constitutivo por el cual la esencia existente ó substancia adquiera la completa posesión de sí misma pudiendo obrar por sí, según su naturaleza. Este nuevo principio ó realidad del ser se llama *subsistencia*, «y es aquella última realidad y determinación de la substancia existente, que la perfecciona y completa haciendo que exista y pueda obrar conforme á su naturaleza sin dependencia ni comunicación con otro ser».

II. **¿Qué es supuesto y qué persona?**—La subsistencia, que según hemos dicho determina y perfecciona á las substancias, será la realidad que en el hombre determina su personalidad, y en los demás seres su concreto ó supuesto. Por tanto, ser ó substancia subsistente tanto vale como ser ó substancia que existe y puede obrar por sí misma y sin dependencia de otro. De donde se deduce que si todo lo que subsiste es substancia, no toda substancia subsiste ó es concreto que obre en sí conforme á su naturaleza. De aquí, también, se deduce fácilmente que *supuesto* «es toda substancia completa, sin dependencia ni comunicación con otra»; pero entre los supuestos tenemos al hombre á quien se llama persona, y como en el hombre encontramos que lo que le perfecciona y determina en substancia que obra por sí y sin necesidad de comunicación con otro es la racionalidad, diremos que *persona* es el *supuesto* ó substancia racional completa, sin dependencia ni comunicación con otra». De aquí se sigue que toda persona es supuesto, mas no todo supuesto es persona, el supuesto es el género, y la persona la especie.

III. **Error de Locke acerca de este punto.**—Locke sostiene, hablando de la identidad personal del individuo, que ésta depende de la conciencia actual que acompaña al pensamiento. Si como pretende Locke, esto fuese cierto, sucedería que tan pronto el hombre sería persona como simple supuesto, dado que la experiencia propia nos demuestra que á cada paso la conciencia deja de actuarse, y así vemos que no obstante existir, sin embargo no dice nada al niño hasta los cinco ó seis años, ni al loco, ni al que duerme, ni aun en circunstancias frecuentes en el estado de vigilia; así que en muchos casos uno dejaría de ser persona para convertirse en cosa, luego volvería otra vez á ser persona, y á cada momento cosa. Esto es sencillamente absurdo.

Otra razón metafísica tenemos que no nos dejará duda acerca del error de Locke, y es, que tan lejos está la conciencia actual de ser la que constituye la identidad personal, cuanto que sin dicha identidad sería imposible que reconociese el ser consciente como suyas las operaciones y actos que pone, pues las dice suyas en cuanto permanece el mismo é idéntico en las mudanzas de sus estados y operaciones; de suerte, que realmente la conciencia es una consecuencia de esta indentidad, pues antes es el existir la identidad que el reconocerla, la conocemos porque existe y no á la inversa.

IV. **¿Es la subsistencia algo distinto de la esencia individua?**—En la substancia individua ó supuesto, podemos considerar tres cosas: 1.ª, la propia esencia individua; 2.ª, las notas individuales que hay en ella, como son los accidentes de *tiempo* y *lugar* y otros que, cual los de *pasión* y *acción*, provienen de la substancia (1); y 3.ª, el mismo modo de estar sustentada y determinada como tal substancia individua. Ahora bien: nosotros hemos dicho que todo lo subsistente era substancia, pero que no toda substancia era subsistente; así, por ejemplo, en todo compuesto, cada una de las partes componentes es una substancia, pero no es un supuesto, por la sencilla razón de que no pueden obrar con independencia del todo, tal cual acontece en el cuerpo humano, que cada una de sus partes es una substancia, pero ni la cabeza obra con independencia del tronco, ni los brazos y demás partes componentes sin dependencia al todo orgánico; aún más: el alma es una substancia, pero en cuanto que forma parte del ser hombre no puede obrar con independencia del cuerpo; luego la tercera cosa que consideramos en todo supuesto, ó sea la verdadera subsistencia, es el complemento real de la substancia; por consiguiente, es algo distinto y real que se distingue de la misma substancia ó de la esencia actuada por la existencia. Pero todos no han visto esta verdad, y los *nominalistas* oponen el siguiente razonamiento: la razón formal de supuesto es algo negativo y consiste en la exclusión de comunión

(1) Debe entenderse por *acción* el origen de una mutación ó movimiento en cuanto comienza en una cosa y se termina en otra, como la de conocer que se origina en la inteligencia y termina en la cosa conocida, por eso proviene de la substancia. La palabra *pasión* la empleamos aquí en el sentido de mutación ó movimiento recibido de alguna cosa en la que es sujeto paciente de la mutación ó movimiento.

substantiva de una substancia con otra, subsistiendo en sí misma la cosa con separación de las demás, la cual razón pierde una substancia si se le quita ese modo de subsistir con separación de cualquiera otra. Este modo de resolver la cuestión no nos parece tan acertado como el primero, en razón á los argumentos allí expuestos; pero es lo cierto, que no vemos sea un disparate que haya quien lo siga; sin embargo, siendo verdad que por el primero no se ve una imposibilidad metafísica en que una substancia humana se una á una subsistencia no humana, siempre que esta personalidad sea susceptible para que dicha substancia humana obre con arreglo á su naturaleza, claro está que esta explicación hace posible el misterio de la Encarnación, y por consiguiente tiene para nosotros muchos más motivos de credibilidad que la segunda, solución que no deja de ser una explicación más ó menos ingeniosa, pero sin fundamento alguno real comprobado, aun cuando tampoco niegue la posibilidad del misterio de la Encarnación (1).

(1) Ortí Lara. Lecciones de Met., tomo I, pág. 162.

SECCIÓN TERCERA

PRINCIPIOS DE CONOCIMIENTO

CAPITULO I

Problema del principio de conocimiento

I. **¿Qué principios de conocimiento vamos á examinar aquí?**—Estudiados los principios constitutivos del ser, tócanos examinar los principios de conocimiento, no al modo que lo hace la Lógica, sino en aquel que estudia la Metafísica general todas sus cuestiones, esto es, viendo si en las verdades que obtiene nuestro entendimiento podemos hallar una ó algunas que encierren algo permanente é inmutable de que proceda el conocimiento del ser.

Ya sabemos que principio de conocimiento del ser es aquello de que procede el conocimiento del ser; ahora bien, el principio de conocimiento, como todo principio, debe distinguirse de la cosa principiada y por consiguiente de la cosa conocida, así como también debe tener algún modo de prioridad respecto de la cosa conocida y existir alguna conexión entre ambos. La conexión entre el principio y el principiado sabemos que puede ser ya interna, ya externa. La conexión interna nos daría principios ó de esencia ó de existencia, ¿pero estos principios nos darían el conocimiento de la cosa principiada? No, puesto que lo que harían es constituirnos y poner en la existencia el principiado; pero ellos en sí no son conocimiento, ¿cómo nos han de explicar lo

principiado? La conexión externa nos daría principios de mera precedencia ó de *origen* y de *punto* de *apoyo*, fundamento y presuposición; y como el principio de conocimiento sea propiamente también de conexión externa, ó sea aquello que no tiene con el principiado más relación que la de ser el punto de que partimos para conocerlo, y por cuanto la prioridad que supone el principio respecto al principiado puede ser también de *origen* y de fundamento ó *punto de opoyo* y *presuposición científica*, de ahí que podamos dividir los principios de conocimiento en principios de *origen* de conocimiento, de *fundamento* y *presuposición* científica.

La Metafísica estudia estos principios de conocimiento en sí mismos, y con relación al orden general y abstracto del conocer, dejando la cuestión de su estudio como criterios de verdad y certeza para la Lógica; mas de estas dos clases de principios sólo examinaremos en esta sección los principios de presuposición, fundamento ó punto de apoyo de las verdades científicas, dejando los principios de origen del conocimiento para la Psicología, donde al exponer la teoría de la inteligencia y su modo de conocer, así como el origen de las ideas, resolveremos cumplidamente cuál sea el origen del conocimiento.

Ya en este orden de ideas, lo primero que examina la Metafísica es si existe un conocimiento que sirva de punto de apoyo, fundamento y presuposición científica para todos los conocimientos científicos que por esta razón se le pueda llamar principio de ellos, y en segundo término correspóndele averiguar cuál sea éste, si es que existe.

Según este propósito, ¿buscamos aquí aquel primer conocimiento de carácter singular con que dé principio una ciencia y que los krausistas creen haber hallado diciéndonos que el punto de partida de la ciencia es la percepción directa del *yo?* Desde luego se ve que no, que nuestro propósito es hallar aquel conocimiento científico que nos sirva para demostrar la verdad y certeza de los conocimientos de todas y cada una de las ciencias humanas.

¿Acaso podrá confundirse este conocimiento, primer principio de la ciencia, con la verdad absoluta, principio, no ya de toda inteligencia, si que también de todo cuanto es y puede ser? No, y ya veremos las razones poderosas que tenemos para negarlo en-

frente de todo cuanto han dicho los trascendentalistas de todos los tiempos.

II. **Necesidad de un primer principio de apoyo y presuposición científica.**—El espíritu humano propende por modo irresistible de su naturaleza simple á la unidad en todo aquello que cae bajo la acción de su actividad cognoscitiva; y del mismo modo que en el orden del ser, de la consideración de los seres contingentes y finitos se eleva á la consideración de un Ser Supremo, causa de todos los seres, en el orden inteligible de las verdades singulares se eleva á otras generales, y de éstas á otras más universales hasta llegar á una que siendo evidente en sí misma á todas las relaciona y á todas las hace posibles, pudiendo desde ella descender lógicamente á todas las verdades particulares.

La Metafísica, por su parte, que ve que es imposible la ciencia sin unidad, y la unidad si las verdades singulares no están comprendidas en lo universal, y lo universal en lo general, y lo general en un género más allá del cual no haya ni pueda pensarse realidad alguna en orden al humano conocer, la Metafísica afirma que existe un primer principio de los conocimientos humanos, una primera verdad, para todos evidente, en la cual se apoya y funda toda la verdad de los conocimientos humanos, al modo que existe un primer Ser, pero con la diferencia de que el primer Ser es causa eficiente de todo ser que no sea Él, y el primer principio de conocimiento sólo es fundamento, apoyo ó base de presuposición científica de todo otro conocimiento. Es, pues, evidente que existe un principio de conocimiento, una primera verdad en el orden del conocer, en el cual se fundamentan ó apoyan todos los demás conocimientos humanos.

III. **Condiciones que ha de reunir este primer principio de conocimiento.**—Las condiciones, pues, que ha de reunir este primer principio del conocimiento humano son: ser una verdad evidente por sí misma, esto es, indemostrable, pues si no aquella verdad evidente de que nos valiésemos para demostrarle sería el principio y no ésta; servir de fundamento ó apoyo para todos las demás, que quiere decir que destruída ella queden destruídas todas las demás; y por último, que tenga presuposición científica universal, es decir, no que directamente con ella se demuestre toda verdad, sino que toda demostración presuponga su existencia en las verdades que explique.

IV. **¿Todos los filósofos están conformes en cuál sea el principio de conocimiento?**—Reconocida la necesidad de la existencia de un conocimiento, primer principio de todo conocimiento humano, los filósofos al averiguar cuál sea éste han diferido notablemente, sin duda alguna por haber sido guiados en su investigación por los prejuicios del sistema por ellos inventado, ó á que se han adherido como fanáticos sectarios; así encontramos que mientras unos creen hallarlo en una verdad de carácter particular (Descartes y los cartesianos), otros, como los monistas, ven el principio del conocimiento en la verdad trascendental Absoluta ó en el Yo absoluto, visto con vista real, no faltando quien lo vea en una nueva enunciación del principio de contradicción hecha para su uso particular. (Kant).

Para mayor claridad en la exposición, daremos á conocer todas estas teorías viendo los inconvenientes que presentan, antes de exponer la nuestra, y de esta suerte conseguiremos ver su verdad y la razón con que la adoptamos.

CAPITULO II

Principios cartesianos y kantianos

I. **Principio presentado por Descartes para resolver este problema y su comparación con el de Gómez Pereira.** —Descartes, que nació el 1596, en Haya de la Turena y que pretendió edificar de nuevo el edificio de la Filosofía, estableció como método adecuado de la obra científica la duda metódica, diciéndonos que se debía empezar la ciencia dudando de todo menos de la duda; pero como el que duda piensa, no se podía dudar del pensamiento, y como para pensar se necesita un sujeto que piense, tampoco se debía negar el sujeto del pensamiento; así es que para Descartes el pensamiento y el sujeto coexistían, y pudo decir estudiando esto: puesto que yo puedo dudar de todo menos de que pienso, y pensando existo, el primer principio de todo conocimiento es este interior sentimiento de mi pensamiento: pienso, luego existo *(cogito, ergo sum)*. Este famoso método y principio que tanta celebridad ha dado á Descartes y que le

ha hecho objeto de las más exageradas alabanzas, así como de los más acres dicterios, no es original suyo; pues por lo que se refiere á proclamar la independencia de la razón ya lo habían hecho mucho antes que él, nuestros compatriotas Luis Vives, Gómez Pereira y D.ª Oliva Sabuco de Nantes; y por lo que respecta al principio, el médico español Gómez Pereira ya lo dió á conocer en la «Antoniana Margarita» que publicó en Medina el año 1554, pues consigna en ella como base de todo conocimiento el siguiente principio: «Conozco que yo conozco algo, y todo lo que conoce es; luego yo soy». De modo que, como dice el señor D. Juan Rodríguez Arango, Bibliotecario de Oviedo, el principio de Descartes está tomado del de Gómez Pereira y no puede cargarse á la cuenta de sus descubrimientos filosóficos, sin que por esto tampoco le neguemos los esfuerzos que allegó á estos estudios.

II. **Principio presentado por los cartesianos.**—Descartes y sus discípulos modificaron el principio de contradicción y presentaron como principio científico la siguiente fórmula: «Lo que está comprendido en la idea clara y distinta de una cosa, se puede afirmar de ella con toda certeza», afirmando que así como el punto de partida de toda ciencia era «ego cogito, ergo sum», el principio de presuposición científica era el anterior axioma que no es otro que el principio llamado de evidencia inmediata, que realmente es una verdad del orden general, pero no la más general ni necesaria.

III. **Principio presentado por Kant.**—Manuel Kant, examinando el principio de presuposición científica admitido por Santo Tomás, ó sea el de contradicción, no se creyó en el caso de admitirlo, pero sí en el de modificarlo en consonancia con la idea que él tenía del tiempo, y lo formuló así: «El predicado que repugna á una cosa no le conviene»; que substancialmente es la misma que la del principio de los cartesianos, sólo que expresada en sentido negativo y ciertamente mucho más obscura, pues aun cuando es cierta su evidencia, sin embargo, no es dado verla á todos á primera vista.

IV. **Razones que tenemos para no admitir estos principios.**—Al hablar de las condiciones que ha de reunir el primer principio del conocimiento científico, hemos dicho que debía ser una verdad evidente por sí misma, fundamento ó apoyo de todas

las demás verdades, y servir de universal presuposición; pues bien, si se trata de la verdad «Yo pienso, luego soy» ésta es evidente, como que ni los mismos escépticos la pueden negar; pero ni es universal, ni sirve de presuposición para los demás juicios humanos. Que no es una verdad universal y sí una verdad particular, lo encontramos demostrado con sólo observar que es un conocimiento de un hecho de la conciencia tan singular, como los hechos «Yo siento, Yo quiero» y que lo mismo unos que otros dicen que existimos, puesto que bien podemos decir «Yo siento, luego existo» «Yo quiero, luego existo» que «Yo pienso, luego existo»; y como los tres fenómenos particulares de la conciencia, no trascienden á más verdad y conocimiento que á ellos mismos, porque nunca lo particular contuvo á lo universal; además, si es verdad que en este instante pienso, dentro de un minuto y aun un segundo puede dejar de serlo, porque esta verdad particular no puede ser menos contingente que el sujeto que piensa, y claro es que en una verdad tan contingente y singular no es posible que se contenga la razón de ser de las verdades universales y necesarias; no es, pues, una verdad universal, ni de presuposición científica. Además su contingencia, puesto no expresa más que una modificación subjetiva, expondría á cada momento al edificio científico á venir al suelo. ¡En cuántas ocasiones de la vida no duda uno hasta de su propio pensamiento!

«Lo que está comprendido en la idea clara y distinta de una cosa se puede afirmar de ella con toda certeza»; este principio dicen los cartesianos que es el que para ellos forma la base de todo conocimiento científico; por consiguiente, si es así, debe reunir las condiciones de primer principio de presuposición y demostración científica; pero á poco que nos fijemos notaremos, que en tanto será verdad que lo comprendido en la idea clara y distinta de una cosa se puede afirmar con toda certeza de ella, en cuanto dicha cosa no deje de ser lo que dice la idea; porque yo puedo tener en este momento la idea clara y distinta de que es blanco el papel sobre el que escribo, mas para que resulte cierta la afirmación que yo haga de la blancura del papel, es preciso que cuando yo lo afirme, es decir, en aquel tiempo sea el papel tal papel blanco; luego para la verdad de este principio tengo que presuponer otra verdad cual es que «una cosa no puede ser y dejar de ser al mismo tiempo», y hé aquí que esta verdad

será principio de presuposición científica del principio cartesiano; así, pues, no podemos admitirle como primer principio científico del conocimiento.

Kant, que como hemos dicho formuló este principio de un modo negativo, diciendo: «El predicado que repugna á un sujeto no le conviene», hizo más obscura la fórmula porque las palabras *predicado, repugna* y *sujeto* no son del dominio vulgar; por consiguiente, Kant, después de no introducir ninguna novedad, no consiguió tampoco hallar el verdadero principio científico del conocimiento humano, porque contra su fórmula, además de lo dicho de su obscuridad, oponemos los mismos argumentos que contra el principio de los cartesianos, no olvidando que Kant plantea sólo la repugnancia en el orden ideal, pues á este sólo se refiere la relación de sujeto y predicado sobre que se funda la fórmula kantiana; mas el principio científico del conocimiento humano ha de ser aplicado igualmente con verdad en el orden real que en el ideal, pues sabido es, como dice nuestro eminente filósofo Balmes, que los juicios siempre se refieren á las cosas y no á las ideas de las mismas, á no ser que estemos en duda de la conveniencia de las ideas con la realidad, tal sucede cuando decimos, por ejemplo, «me *parece* que esta moneda no es plata...»

CAPITULO III

Principios monistas

I. **Examen del principio de conocimiento de Ficthe.**— La Alemania fué en el siglo pasado la cuna de los sistemas monistas filosóficos, ó sea de aquellos filósofos que, confundiendo el orden de ser y del conocer, parten de una primera verdad trascendental que contiene en sí todas las demás verdades. De estos filósofos monistas alemanes, el primero que se halla en el orden cronológico es Ficthe, que nació en la aldea de Rammenau el año 1766, y que en su afán de partir de un principio absoluto para construir la ciencia, en su obra *Doctrina de la ciencia*, sienta esta proposición de identidad: A=A; Yo=Yo; Yo soy yo; pero como esta proposición no dice nada más que la identidad del

yo con el yo, del *A* con el *A*, y no demuestra ni dice nada de la existencia del término que se da en relación de igualdad, sino que de existir existirán bajo la relación de igualdad; este *Yo* de Ficthe es, en suma, la más absoluta indeterminación ó la pura posibilidad; esto no obstante, por aquí comienza el ingenioso filósofo á construir, diciendo que para existir ese *Yo* es preciso que se *ponga;* pero como aún no hay nada, el *Yo se pone* á sí mismo en virtud de su pura actividad y se da la existencia *poniéndose;* por consecuencia, el *yo* es al mismo tiempo que el agente el resultado de su operación, lo cual es contradictorio, diríamos nosotros, pero sigamos. Así, que Yo soy porque me he puesto á mí mismo, que es igual á decir: «Yo soy absolutamente, porque soy»; este *yo*, que es el único dotado de actividad pura absoluta, que se pone á sí mismo: primero, como afirmación (tesis); segundo, como *no yo* (antítesis), por virtud de la resistencia que encuentra en su desarrollo; y en tercero y último, como el *no yo* ha salido del *Yo*, se confunden é identifican *no yo* y *yo* (síntesis); de este modo, *yo* y *no yo*, sujeto y objeto, son una misma cosa, y la dualidad, pues, una ilusión; poniéndose el yo á sí mismo como afirmación, y al *no yo* ó mundo como negación, no existe más realidad, pues, que la del *yo*. Consecuencia: el *Yo* absoluto es el primer principio de todo conocimiento.

II. **Schelling.**—Schelling nació en Leomberg (Suavia) el año 1775, y murió en Berlín el 1854, desempeñando la cátedra de Filosofía que antes habían desempeñado Hegel y Ficthe. Encontrando este filósofo que en la doctrina de Ficthe no hay mejor razón para que salga el objeto del sujeto que éste de aquél, dijo que el principio trascendental de todo conocimiento debía ponerse en algo que resolviera la oposición entre el *Yo* y el *no yo*, cuyo principio no podía ser otro que lo *absoluto*, en el que la esencia es la identidad absoluta y la forma es la indiferencia. El conocimiento de este absoluto, principio de identidad universal, se adquiere, como dice Schelling, por intuición intelectual inmediata, y es el principio primitivo de todo ser y de todo pensamiento; de suerte, que elevarse á esta intuición directa de lo absoluto es poseer el primer principio de todo conocimiento; pero en el seno de este absoluto, que es la identidad pura, existen como idénticos el ser y el conocer, lo finito y lo infinito, el espíritu y la materia, el sujeto y el objeto, lo real y lo ideal,

todo preexiste como indiferente, de modo que se puede reducir á esta proposición: «el ser es el ser»; por consiguiente, obteniendo la intuición del absoluto obtenemos el principio de todo conocimiento.

III. **Hegel.**—Este filósofo, que nació en Stuttgardt el año 1770, fué de todos los monistas el de talento más profundo y el que siendo lógico llevó el monismo á sus últimas consecuencias, dando nombre al famoso panteísmo hegeliano. Contrayéndonos á la cuestión, asunto de este capítulo, tenemos que Hegel funda su sistema arrancándolo todo del principio para él más absoluto é indeterminado, *la Idea*, base, ley y término á la vez de todo conocimiento y de toda realidad. *La Idea* es el pensamiento ser, la razón absoluta, *la idea razón;* en una palabra, para él *«la Idea es la idea»*, como aquella famosa definición que Dios da de sí mismo: *«Ego sum qui sum»*. Estudiando nosotros esta *Idea* en el orden ontológico, tenemos que es el *ser* punto de partida necesario y general para todos los conceptos del pensamiento; mas este ser es puro ser abstracto, absolutamente indeterminado, por cuya indeterminación se identifica con la nada; de modo, que viene á ser á un mismo tiempo ser y nada, pero como esto sea contradictorio, la Idea se ve precisada á moverse para destruir la oposición, este movimiento lo hace por el estarse haciendo, que diríamos los españoles, y que él llama *werden* como identidad del ser y no ser; pues si la *Idea* no fuese mas que ser puro nunca se determinaría, y si fuera no ser solo, resultaría estéril para la producción. Es, por tanto, según Hegel, necesario poseer el conocimiento de la *Idea* como concepto puro, para que se produzcan los conceptos ó categorías lógicas, lo mismo que los demás conceptos, porque desde el momento que se determina á *venir á ser* por la serie de evoluciones dialécticas (tesis, antítesis y síntesis) movidas por la misma ley de contradicción, produce en el orden inteligible la realidad de todo conocimiento y en el orden real el ser.

IV. **Krause.**—Carlos Cristián Federico Krause, que nació en el año 1781, no pudo sustraerse á la influencia que las doctrinas de Ficthe y Hegel ejercían en su patria, y como ellos, él y sus discípulos buscaron el principio científico en el absoluto trascendental. En efecto, ellos dicen: la ciencia tiene un punto de partida y otro de llegada; el segundo es á su vez el funda-

mento en el que, y según el cual, toda la ciencia se explica y contiene; así es, que para conseguir la Ciencia dividen el procedimiento en analítico y sintético, empezando por el primero que parte de la percepción directa del Yo; pero este *yo* no se crea que es el alma ó el cuerpo ó ambas cosas, no, es el yo indeterminado, general como le llaman, al modo que Ficthe lo imaginó en este primer momento; mas luego siguen el procedimiento analítico determinando el Yo, y apoyándose en el yo subjetivo llegan, analizando experimentalmente cuanto hay en él y ayudándose de ideas y nociones que no hay en este yo, pero que son *anticipaciones*, hasta la existencia del conocimiento *Espíritu* ó *Razón*, *Naturaleza* y *Humanidad*, tres esferas del ser infinitas, por supuesto, cada cual en su género; este conocimiento, al que se ha llegado por evoluciones lógicas, excita la presunción de la necesidad de un Infinito-Absoluto superior á los anteriores en el cual tengan su fundamento *único* y *esencial;* pero este Infinito-Absoluto es Dios, cuya esencia es toda esencia, porque fuera de él no hay nada de cuanto es y existe. Y aquí termina la parte analítica y comienza la sintética. En esta sintética, esa presunción precientífica del Infinito-Absoluto se convierte de pronto, y sin que sepamos cómo y por qué razón, en intuición de Dios como esencia una é infinita, en cuya intuición, apoyado el espíritu, da valor científico á todas aquellas nociones é ideas que en el procedimiento analítico anticipó. En esta intuición de Dios todo se ilumina y todo conocimiento se transforma en conclusión científica. De suerte, que según los panenteístas, hé aquí que el principio de la ciencia humana es la intuición ó percepción directa é inmediata del Infinito-Absoluto ó como si dijéramos de Dios. ¡Lo malo es que no sea verdad tanta belleza!

V. **Razones que tenemos para no admitir los primeros principios de la ciencia adoptados por los monistas.**—Al refutar los principios sentados por los filósofos monistas, nos vemos en la precisión de ser breves dado el carácter elemental de esta obra, brevedad que procuraremos redunde en claridad de la doctrina con el fin de que los lectores con pocas palabras comprendan el error en que cayeron estos filósofos.

Ficthe ha expuesto en su «Doctrina de la ciencia», un panteísmo á todas luces idealista, subjetivo, en el que siendo todo *Yo*, acaba por ser nada; pues el asentimiento común rechazará

siempre, no sólo que no exista más que el Yo, que esto con una sencilla observación que hagamos viene abajo, sino que ese *Yo*, que es la absoluta indeterminación, que no es ser ni nada todavía, se ponga á sí mismo y se dé el ser, pues una cosa no puede obrar antes de ser, no, lo primero es ser y después obrar; de modo, que el principio sobre que descansa toda realidad y todo conocimiento para Ficthe, es un sueño que no podemos admitir en sano juicio. Schelling y Hegel, con sus principios *Yo absoluto* y el *ser Idea*, no son menos panteístas que Ficthe, y tampoco nos dan como principio científico una verdad fecunda que explique los conocimientos humanos, puesto que uno y otro principio, según la exposición que hemos hecho, son igualmente ineficaces para explicar los conocimientos concretos y determinados, toda vez que en ellos la indeterminación hace que se identifiquen lo ideal y lo real, lo finito y lo infinito, la materia y el espíritu, el sujeto y objeto, y que en su primer momento, lo que después es todo no sea ser ni no ser, sino la *absoluta indiferencia;* de manera, que aun suponiendo que tuviéramos intuición de este principio, ¿de qué nos serviría para fundamentar nuestros conocimientos si todavía es el caos? ¡Tendría gracia el caos explicando la verdad, la luz y el ser! Pero aún hay más, la intuición de *lo Absoluto* de *Schelling* y de la *Idea* de Hegel no existe, y es más, al hombre por sus solas fuerzas no le es dado ver directamente á ese principio *facie ad faciem*, cara á cara, y si esto no se quiere tampoco tenemos dato alguno que nos pruebe que lo percibimos por una intuición directa.

En cuanto al principio trascendental de la ciencia de Krause, tenemos que oponerle las mismas razones que á los principios anteriores; porque el hombre no puede por virtud de sus solas fuerzas ver directamente á Dios, pues la realidad nos demuestra con rigorismo inexorable con cuanto trabajo, y á fuer de largo discurso, conseguimos los escasos conocimientos que poseemos; así como nunca llegamos á tener un conocimiento completo de Dios, puesto que si afirmamos su existencia jamás comprenderemos directamente, sino por remoción, cuanto es y contiene su realidad infinita.

Dedúcese, por consiguiente, de cuantas razones hemos opuesto á los principios trascendentales presentados por los monistas alemanes para fundamentar la ciencia, que éstos no pueden ser-

vir de base en que se apoye al par que se explique el conocimiento humano; en cuanto al principio de origen del conocimiento, ya hemos dicho que es cuestión diferente y de la que nos ocuparemos en la Psicología al hablar del origen de las ideas.

CAPITULO IV

Verdadero principio de conocimiento

I. **Distinción radical entre el orden de ser y el de conocer.**—En la exposición de las doctrinas cartesianas y kantianas hemos podido observar que el error del principio propuesto estriba en no haber sabido elevarse á una verdad universalísima, que siendo evidente en sí misma no presuponga otra anterior más universal, así como también que las doctrinas monistas tienen por base de su error, en esta cuestión, el confundir el orden de ser con el de conocer; de aquí la necesidad de reconocer, antes de exponer el verdadero principio de la ciencia, la distinción radical que existe entre el orden de ser y el de conocer, distinción que habremos notado en cuanto hemos expuesto acerca de la unidad de la ciencia, pues siempre será evidente que, por más que nos afanemos en contrario, en la relación de conocimiento se da un sujeto y un objeto que lejos de identificarse permanecen cada uno con su esencia ó siendo cada uno lo que es sin confundirse; es más, en las relaciones de conocimiento llamadas reflejas, en las cuales el sujeto entra en la relación dos veces, ó sea como sujeto y como objeto, no hay posibilidad de confundir al *yo* sujeto con el *yo* objeto, pues el uno entra como cognoscente activo y el otro como cognoscible pasivo; y como el conocimiento consiste no en el sujeto, no en el objeto, ni siquiera en ambos á la vez, sino en la relación de presencia y distinción que entre ambos se establece, aun cuando sea condición *sine qua non* que ambos existan para que pueda realizarse el conocimiento, claro es que al cabo y al fin el conocimiento siempre será una relación que se dirá del ser, pero no el mismo ser; siempre pertenecerá al orden ideal, mientras que el ser pertenece al orden real. Existe, pues, una distinción real absoluta y radical entre el ser

y el conocer; cosa fácil, por otra parte, de comprobar, notando que los seres inorgánicos son seres, pero nunca se dijo de ellos que fuesen ni tuviesen conocimiento, y del hombre se dice que tiene conocimiento, mas no que es conocimiento; para conocer se necesita ser, para ser no se necesita conocer; luego no son una misma cosa ser y conocer.

II. **Modo de llegar á formular el verdadero principio de conocimiento.**—Para llegar á encontrar y por consiguiente formular el verdadero principio científico del conocimiento, hay que buscar una primera verdad tan general que sea aplicable con igual certeza, lo mismo al orden ideal que al orden real; un conocimiento que sea tal, que no se apoye en otro, que cayendo él se arruinen todos los demás conocimientos, y que permaneciendo él pueda argüirse de una manera concluyente contra los que nieguen los demás principios y verdades; pues bien, para ésto debemos averiguar qué ideas son las que más ó menos directamente entran en todo juicio, ó mejor, qué idea ó ideas son necesarias para pensar, y una vez conseguido ésto tendremos por seguro que el juicio que formulemos con estas ideas será primario; y luego seguiremos el examen acerca de él, para cerciorarnos de si reune todas las condiciones que hemos dicho se requieren para el primer principio científico de todo conocimiento.

Hablando del ser decíamos que acompaña su idea á todo pensamiento y á toda percepción cognoscitiva, ya fuese de un modo irreflejo, ya reflejo; de tal manera, que era imposible todo pensamiento sin presuponer la idea de ser, porque para pensar lo primero es ser, no sólo por lo que respecta al sujeto pensante, si que también por lo que dice al objeto pensado; pues éste para ser pensado tenía que ser de algún modo, así que la idea de ser era la primera de todas. Ahora bien; á poco que nos fijemos notaremos que, por lo que se refiere á nuestro modo de conocer y ser finito, junto á la idea de ser aparece la de no ser, puesto que todos nuestros conocimientos nos demuestran la limitación en todos sentidos de ese algo que pensamos; pero esa limitación no es otra cosa que hasta donde llega el ser, que empieza á decir lo que cada ser no es; luego juntamente al ser empieza el límite del ser ó sea la negación del mismo, el *no ser;* y hé aquí como inmediatamente, ó mejor, juntamente con la idea de ser obtenemos su contraria, la idea del no ser, que como aquélla podrá ser directa

y refleja; pues bien, ya tenemos dos primeras ideas que acompañan á todo nuestro conocer; por consiguiente, el primer principio científico, si ha de reunir las condiciones que exige el primer principio de conocimiento, habrá de contener las dos ideas primeras de nuestra inteligencia, la de ser y la de no ser; mas como el conocimiento humano se da en seres que viven, mudando ó cambiando, y por consiguiente haciendo tiempo, hé aquí que aparece una nueva idea que acompaña también á todas las determinaciones de nuestra facultad cognoscente; luego también la idea de tiempo deberá estar contenida en ese primer principio científico ó conocimiento general verdadero y cierto con evidencia inmediata.

III. **Formúlese el principio de conocimiento y expónganse sus condiciones.**—Hemos dicho en el párrafo anterior que el primer principio científico debía contener las ideas de ser, no ser y la de tiempo, por ser las primeras ideas de nuestra inteligencia; pues bien, reuniéndolas y teniendo en cuenta que las dos primeras son opuestas entre sí, de tal modo que entre lo que una y otra significan hay una distancia infinita, podemos formular esta proposición: «lo que es ser no es no ser», que equivale, ó mejor, que es igual á esta otra, formulada por las escuelas: «el ser excluye al no ser»; pero en esta proposición evidente se nota desde luego que no es aplicable mas que á las verdades necesarias, á las verdades del orden ideal, y aun si se quiere á la realidad infinita, en la que no habiendo mutabilidad, lo que hoy es verdad también lo es mañana, ó para ser exactos, la verdad es eterna como el ser de quien se dice; pero como ya dejamos dicho, tratándose del conocimiento humano hay mudanza continua, y por consiguiente éste no se compone sólo de verdades necesarias ó principios analíticos, como las llama Kant, sino de verdades particulares, categóricas y problemáticas, necesítase que se fije el tiempo, pues si en este momento es verdad que tengo la pluma en la mano, dentro de un momento será que no la tengo, pero en este momento no puede dejar de serlo; así, pues, es necesario que en la dicha proposición «el ser excluye al no ser» éntre también la idea del tiempo y se diga: «el ser excluye al no ser al mismo tiempo», ó más claro, «es imposible que una cosa *sea* y no *sea* al mismo tiempo». Hé aquí el principio de contradicción tal como lo han venido formulando los escolásticos, en el

cual entran las tres ideas primordiales de nuestro espíritu, y que por lo mismo sospechamos que no habrá un principio de conocimiento presentado por los filósofos, no sólo que no sea anterior á éste, como primer principio de conocimiento, sino que en algún modo deje de estar apoyado en éste.

Examinando ahora sus condiciones, notamos: 1.º, que es una primera verdad ó primer principio, porque contiene la afirmación más simple que puede hacerse sobre las dos primeras ideas más simples á que el cognoscente humano puede elevarse, ó sea que el *ser* y no *ser* se excluyen; 2.º, que contiene una verdad evidente por sí misma, y por consiguiente indemostrable para todos los hombres, puesto que en este principio no entran más ideas que la de *ser* y la de su primera limitación, lo que no es el ser, la de *no ser*, que necesariamente se excluyen, con la de tiempo, que indica que esto ha de ser á condición de que sea *al mismo tiempo*, tratándose del conocimiento humano que en el tiempo se desenvuelve. Y estas ideas ya sabemos que son simples en sí mismas y que á su vez no están contenidas en otras; luego la verdad formulada con ellas no puede demostrarse, ni tampoco lo necesita, porque es igualmente clara para todos los hombres apenas la formulan, porque las ideas que la expresan acompañan á toda inteligencia; 3.º, que es universal, porque aplicado al orden real, al ideal, á lo actual, como á lo posible, en todos los órdenes tiene el valor de verdad evidente; pues siempre lo será «que es imposible que una cosa *sea* tal cosa y no lo sea al mismo tiempo», aun sin reflexionar en el principio de contradicción; si á un hombre indocto se le dice que un perro es un gato, dirá que lo que se le dice es imposible, porque si es perro no será gato; pero que si es gato, gato será y no perro, que es lo mismo que si dijera «es imposible que una cosa *sea* y no *sea* al mismo tiempo». Por otra parte, sea cualquiera la instrucción del hombre á quien se le enuncie este principio, á primera vista comprenderá la repugnancia que existe en que una cosa que es no sea en el mismo tiempo; luego es una verdad universal de evidencia inmediata; y 4.º y último, que la eficacia de este principio es tal, que afirmado él puede sostenerse la verdad de todos los demás principios y conocimientos ciertos, y negado se arruinan todas las demás verdades, porque toda afirmación ó negación, todo juicio, en último término, afirmará ó negará con ver-

dad á condición de que lo que es no pueda dejar de ser al mismo tiempo; pues sin esto ¿qué razón habría para decir que una cosa era tal y no otra?

Vistas las notas del principio de contradicción, hemos podido apreciar que reune las condiciones exigidas para el primer principio de presuposición científica; pues si bien directamente no sirve para demostrar todas las verdades, desde las generales á las particulares, es lo cierto que *ad absurdum* hasta la verdad particular llega su eficacia demostrativa, además de tener en él, como todo conocimiento, su apoyo fundamental; luego el axioma, evidente en sí mismo, «una cosa no puede ser y dejar de ser al mismo tiempo», es el primer principio fundamental y de presuposición científica de la ciencia humana.

SECCIÓN CUARTA

CAUSALIDAD DE LOS SERES

CAPÍTULO I

Nociones de la causa y del efecto

I. **La causa según los escolásticos.**—Los filósofos escolásticos han diferido poco al definir la causa; así vemos que si Santo Tomás la definió diciendo que era «aquello á lo cual sigue el ser de otra cosa» (causa est ad quam sequitur esse alterius), el P. Suárez, que es muy posterior, y sobre todo Ortí Lara, la definen «el principio que influye *per se* el ser en otra cosa» (1). Sin embargo, conviene hacer notar la variante notable que introdujeron los eximios filósofos Balmes y cardenal González, á quienes no se les puede negar el dictado de escolásticos ni el de puro tomista al último. El primero entiende por causa «aquello que hace pasar algo del no ser al ser» (2), y el segundo, siguiendo sin duda sus huellas, considera á la causa como «un principio que contiene en sí la razón suficiente del tránsito de una cosa del no ser al ser» (3), definición que por falta de precisión en el lenguaje ha sido muy atacada por filósofos y no filósofos.

II. **Objeciones que pueden hacerse á las definiciones de Balmes y del Cardenal Ceferino González.**—Prescin-

(1) Ortí Lara. Lecciones de Met., t. I, pág. 208.
(2) F. F. lib. X, cap. IV, pág. 172, 5.ª edición.
(3) F. E., 3.ª edición, lib. IV, pág. 71.

diendo ahora de las objeciones que los prejuicios y pasiones de escuela puedan hacer á las definiciones de Balmes y cardenal González, no podemos por menos de manifestar la contradicción que encierran ambas definiciones, siquiera la última sea en otras cosas más exacta que la primera; en efecto, vemos que en estas definiciones se junta algo con el no ser, y eso es sencillamente absurdo, y se junta algo con el no ser porque se dice que *pasa algo del no ser al ser*, y esto en realidad de verdad es contradictorio, porque algo que es no ser, es nada; y sin embargo, según Balmes y el ilustre purpurado, ese algo pasa del no ser al ser. No hay inteligencia que pueda concebir que la nada pueda pasar. El pasar supone algo, y si es algo ya *es*, por consiguiente no puede decirse al definir la causa que algo pasa del no ser al ser. Balmes mismo, en el libro X, capítulo IV, dice en la pág. 173 de la edición citada: «De la idea pura del no ser del objeto (esto es, de la nada), no sólo nos es imposible hacer salir el objeto, sino que vemos evidentemente que no saldrá jamás. No hay ser, no hay acción y no habrá producción jamás». Es verdad que todo esto lo dice tan insigne ingenio para probar que no puede haber efecto sin causa; pero no por esto deja de ser comprobatorio de que lo que no es, ó sea el no ser, no puede *pasar* de un estado á otro, pues lo que pasa, ya sea por un principio interno ya sea por un principio externo, como aquí se supone, tiene que ser de alguna manera; porque es evidente que la nada, el no ser, no pasan ni pueden pasar, por la razón de que no teniendo ser no tienen atributo alguno, y muy mal puede decirse de ellos el movimiento, como aquí se supone, cuando al cabo y al fin es un atributo que sólo se puede decir del ser que muda, y ciertamente la acción de pasar del no ser supone un movimiento de algo que no es á algo que va á ser, lo cual en buena lógica es un absurdo.

Continuando el examen de la doctrina de Balmes sobre la causa, encontramos que en el cap. V del libro citado dice: «La idea de causa no es idea simple, es compuesta de las dos indicadas» (la de ser y la de relación con el no ser que ha pasado ó pasa á ser); «para constituirla no basta la de ser, pues podemos concebir ser sin concebir causa. Lo que la idea de causa añade á la de ser, es algo distinto de la idea de ser, algo no incluído en ella; y se llama causalidad, fuerza, virtud productiva, actividad

ú otros nombres semejantes; todos expresan la relación de un ser para realizar *en otro* el tránsito de un no ser al ser». Es cierto que la idea de causa añade á la de ser algo que no dice el ser, porque con sólo decir ser no tenemos la idea de causa, pero ¿qué es la relación de un ser *con otro* que *no es*, ni cómo es posible esta relación? ¿Y qué ser es ese que sin ser *pasa* de un no ser absoluto al ser? La relación de un ser con otro que no es, es lo mismo que la relación del ser con la nada, y esto es contradictorio. La nada ni pasa, ni se queda, ni es susceptible de modificación alguna. La noción de causa, pues, no se forma, como supone Balmes, con las ideas de ser y la de relación del ser con el no ser que pasa á ser. No podemos, por lo tanto, admitir la definición de tan preclaros ingenios.

III. **Explíquese por qué es deficiente la noción de causa de Balmes y el P. Ceferino González.**—La deficiencia de la definición de causa admitida por Balmes y el cardenal González, consiste en poner la noción de causa en la relación del ser con el no ser, como condición para hacer pasar al no ser al ser, porque esta relación de la causa, como ser con el no ser que por la acción de la causa ha de pasar al ser, es imposible, dado que, como ya hemos dicho, el absoluto no ser de una cosa es la nada de la tal supuesta cosa; y como además, para que dos cosas que se comparan tengan alguna relación, precisa que tengan antes algún atributo semejante ó desemejante, y sobre todo que sean conocidas, y la nada no tenga atributos y no sea cognoscible porque sólo el ser puede ser objeto del entendimiento, claro se ve que la tal relación del ser como causa con el no ser que pasa á ser, no existe ni puede existir por ser contradictoria. Es más, admitido el absurdo de que pudiese haber relación alguna entre el ser y el no ser, habría que admitir que la nada absoluta era el objeto sobre el cual obraba la causa haciéndola pasar al ser; suposición inadmisible por absurda y contradictoria hasta el punto de que no debe ni aun tomarse en serio, puesto que ni en la misma creación *ex nihilo*, la nada puede tomarse en sentido formal como materia del efecto creado, según afirma rotundamente el mismo Emmo. Cardenal González. Ese absoluto no ser de lo que ha de ser creado ó producido, no existe ni puede existir; del absoluto no ser nunca puede salir el ser, siquiera sea el de cosas singulares finitas; por eso dice Santo

Tomás que Dios creó el mundo produciendo las cosas *ex nihilo sui*, es decir, no de la nada, sino que de ellas no había nada; pero por ó con su poder infinito y por acto libérrimo de su voluntad.

IV. **¿Cómo definen los panenteístas la causa?**—El señor Sanz del Río que, como todos los krausistas, no podía prescindir de las ideas panenteístas que vivifican su sistema, definió la causa diciendo que era el «fundamento en cuanto determina lo fundado según él mismo» (1). Definición inadmisible, puesto que, según ella, todo cuanto respecto á otra cosa fuese su punto de apoyo ó en algún modo tuviera relación con ella de influencia externa ó interna, sería su causa, y ya vimos hablando del principio que sólo los de existencia tienen razón de causa.

V. **Distinción entre principio y causa y entre ésta y el fundamento.**—No es lo mismo principio que causa, ni mucho menos fundamento que causa. El principio sólo dice respecto del principiado cierta conexión sea interna sea externa; en tanto que la causa dice, respecto de la existencia del efecto, influencia real, positiva, esto es, conexión interna; así, pues, la causa es un principio, pero no el único, sino una especie de principio que dice influencia real y positiva en la existencia del principiado; de modo que entre el principio y la causa existe la misma relación que entre el género y la especie. El principio es el género, la causa es una de las especies del género principio, ó sea lo que en el capítulo correspondiente llamamos principios de existencia, puesto que siempre influye ser en el efecto de que es idea correlativa.

También se diferencian fundamento y causa, no obstante la confusión que de estas ideas hacen los panenteístas. El fundamento, según lo que por tal se ha entendido siempre, no es á lo más que un principio de sustentación, de base, sobre el cual se apoya lo fundamentado ó levantado sobre el fundamento; por tanto, si se trata de un edificio, su fundamento, en el sentido material, será una condición para existir en tal ó cual sitio ó de existir con buena ó mala base, pero no será lo que dé el ser del edificio. El fundamento tampoco determina según el mismo ni de ninguna manera lo fundado; estas determinaciones proceden siempre de algún agente extraño al fundamento, aun cuando las apoye en el

(1) Sistemas de la Fil., pág. 165.

fundamento; así, cuando se trata de un edificio, éste es apoyado y determinado por el arquitecto sobre los cimientos ó fundamentos; cuando se trata de sistemas filosóficos, los que fijan y determinan las doctrinas del sistema y las apoyan en los conocimientos ó axiomas fundamentales son los filósofos inventores de tales sistemas. No conviene tampoco olvidar que lo causado, por lo mismo que es causado, no puede menos de ser distinto de la causa; lo que no podría ser si lo causado no fuese más que una determinación del fundamento según el mismo fundante.

VI. **La causa según Locke, James Mill, Stuart Mill y Augusto Comte.**—Los empiristas y positivistas, como no admiten más fuente de conocimiento que la experiencia, dan una idea de la causa tal que equivale á negar su existencia. Locke estima que la causa no es otra cosa que la simple precedencia y sucesión de unos fenómenos respecto de otros. James Mill dice que causa no es otra cosa que la asociación constante entre un antecedente y un consecuente, que nos hace ver al primero como causa del segundo (1). Stuart Mill, dice: ciertos hechos vemos que siguen á otros y creemos que seguirán siempre á ciertos otros; de aquí el que llamemos al que le antecede causa y al que le sigue efecto; así, pues, para este autor llámase *causa* el antecedente invariable, y *efecto* el consiguiente invariable (2). Por último, para Augusto Comte, la causa es imposible definirla, porque no existe, pues no hay mas que relación de sucesión entre fenómenos. La idea que estos filósofos tienen de la causa, más que darnos á conocer lo que ésta sea, lo que hace es negar su realidad; error que en su lugar refutaremos cumplidamente.

VII. **Dificultades que ofrece determinar bien el concepto de causa.**—Las nociones que en los párrafos anteriores dejamos consignadas de la causa, nos demuestran por lo pronto que debemos proceder con maduro y detenido examen á formar el concepto de la causa, así como también las muchas dificultades que para conseguirlo hay que vencer, siendo la más importante la de que no tenemos intuición de la misma y hemos de estudiar lo que ella hace para llegar hasta ella; mas esta no es razón para que desesperemos hallar su verdadera noción y, mu-

(1) Psicología inglesa, Ribot; traducción de Arés, pág. 100.
(2) Obra citada.

cho menos, para que neguemos la existencia de esta idea en la inteligencia humana y su fundamento en la realidad. La idea de causa la poseen todos los hombres, y por ella explicamos cómo y por qué razón acontecen las mudanzas que continuamente tienen lugar en cuanto vemos y en sus modos de ser. Lo que muda, lo que empieza á ser, todo, lo mismo para el sabio que para el rústico, debe tener una razón por la que muda y empieza á ser; y á esa razón por la que se muda y se empieza á ser, la humanidad le llama *causa*. De modo, que si por el testimonio de la humanidad y por el de nuestro sentido íntimo sabemos que á cada momento nos ponemos en un estado nuevo, ó que si no lo ponemos lo sufrimos, nos confirma que existe la idea de causa. Es, por consiguiente, necesario, que no obstante las dificultades que se encuentran para hallar la verdadera idea de causa, no la neguemos, si que más bien procuremos dar cima á las dificultades conociéndolas y venciéndolas, puesto que la idea de causa es la base de toda concepción científica y de todo el orden universal. Si suprimiésemos la idea de causa sólo nos quedaría un cúmulo de hechos y fenómenos que no podríamos relacionar, y que por consiguiente quedarían aislados y sin explicación posible. El hombre, sin la idea de causa ¿cómo había de ser responsable de los actos que por haberlos ejecutado libremente le corresponden y ó le denigran ó le elevan meritoriamente según sean ó no conformes con la ley moral? ¿Qué sería el orden moral sin la idea de causa?; y en el orden del mundo ¿á qué quedaría reducido su decantado orden y armonía? Dios, sin la idea de causa, ¿no quedaría negado? Y por último: ¿Cómo se explicaría la existencia de las cosas? No; la idea de causa existe; ahora bien, es indeterminada, universal y compleja, y hé aquí el por qué de las dificultades que notamos para hallar su verdadera noción, no siendo pequeña tampoco aquella otra que se desprende de ser común á la humanidad, pues cuanto más una cosa nos es familiar, más difícil nos es explicarla, como nos sucedía con la idea de *ser*.

VIII. **Análisis de los elementos que entran en la idea de causa.**—Todo ser creado, antes de ser ha tenido que ser posible con posibilidad interna y externa; y si nos fijamos en los seres ó modos de ser que empiezan á ser, notaremos que en tanto empiezan á ser, en cuanto sus predicados esenciales no envuelven contradicción (posibilidad interna), y en cuanto ha existido

un poder ó fuerza suficiente para darles la existencia actual (posibilidad externa); luego para que una cosa sea, lo primero es que intrínsecamente no sea contradictoria, no repugne su existencia, es decir, sea posible; lo segundo que haya un poder, el que le dé la existencia actual; pero si una cosa es posible antes de existir actualmente con posibilidad interna, ya tiene alguna existencia indudablemente antes de existir actualmente; tanto más, cuanto que la posibilidad interna de los seres no depende ni de la voluntad divina ni de la Omnipotencia divina, ni mucho menos del poder de los seres creados, sino en primer término de la inteligencia divina, y remotamente de la misma divina esencia, según nuestro modo de conocer. Se dirá que el ser que tienen las cosas antes de ser, no es nada, sino la mera posibilidad ó no contradicción para ser; pero nosotros diremos, que aun cuando así fuese, ya son con ser posible, lo cual ya es algo, y en siendo que son algo ya no se pueden confundir con el no ser, que es la nada absoluta. Además, si nosòtros podemos asegurar que nuestros seres de razón tienen la existencia que les da nuestra mente y que por consiguiente no se pueden confundir con la nada absoluta, ¿con cuanta más razón no podremos decir que los seres posibles, que no son otros que las ideas arquetipas divinas que aún no han recibido la existencia, no se pueden confundir con la nada absoluta?

Vemos, pues, que los seres que empiezan á ser actualmente son posibles antes de ser: pero también vemos que para ser actualmente han necesitado una fuerza, un poder que existiendo realmente (porque antes de obrar es necesario existir realmente), les hace pasar al ser actual, esto es, la razón en virtud de la cual, ó empiezan los seres á ser ó á verificar las mudanzas que sufren los seres; y á esta razón, fuerza ó virtud, es á lo que llama la humanidad causa. Tenemos, pues, que este ligerísimo análisis nos ha dicho los elementos que entran en la idea de causa, que son: primero, la idea de ser posible, esto es, lo realizable; segundo, la de un ser real actual capaz de realizar y actuar al ser posible; y tercero, la relación de la actividad ó eficacia del ser actual con respecto al ser posible que puede actuar ó realizar. De donde deducimos que la idea de causa es compleja, puesto que envuelve tres ideas distintas: una la del ser posible que pasa á ser actualmente y que en siendo actuada se llama efecto; otra la del

ser actual que tiene la eficacia y que es la que propiamente se llama causa, y por último, una tercera que no es otra cosa que la relación de la segunda á la primera; mas como tal cual nos dice este análisis, que es la idea de causa, no se aplica á ningún ser determinado, dedúcese también que esta idea es indeterminada, aun cuando, como ya diremos en su lugar, es real y efectiva en los seres actuales.

IX. **Verdadera noción de la causa.**—En consonancia con el análisis verificado de la idea de causa, y teniendo en cuenta la contradicción en que incurren los, por tantos títulos para nosotros respetables, filósofos Balmes y P. Ceferino González, como los no menos doctos escolásticos que les precedieron al definir la causa, «lo que hace pasar una cosa del no ser al ser», diremos que entendemos por causa, «el principio que hace ó puede hacer que sea en el orden real lo que sólo era en el orden posible», y así es como salvamos el dicho cierto de que de la nada nada se hace, siempre que por esta nada se entienda toda exclusión de ser, la nada absoluta; y así es como también se puede decir con Balmes, que entre el efecto no causado y el efecto causado hay una duración asignable, pues como el no ser es nada, ni pasa, ni varía ni, por consiguiente, se le puede asignar tiempo, y aun cuando el ser posible tampoco tiene ni está en el tiempo, en cuanto que pasa y muda del sólo ser posible á ser real, sufre una mudanza, y como el tiempo sea la medida del movimiento, según la expresión de Aristóteles, en este pasar de ser posible á ser actual puede decirse que hay una duración asignable. Si se entiende en el sentido de aplicación ideal ó puramente imaginativa, lo admitimos; si no, lo negamos; porque lo posible con posibilidad pura metafísica no hace tiempo; el tiempo empieza desde que es con realidad actual finita.

X. **Noción del efecto.**—Explicada la noción de causa, y dicho que la idea de ser posible en cuanto era realizada por la causa se llamaba efecto, fácil nos es dar su noción diciendo que es «lo que siendo antes en el orden posible es ahora en el orden real, en virtud de la eficacia del principio llamado causa». Entran, por tanto, en la idea de efecto, como en la de causa: primero, la idea de ser posible; segundo, la de ser real, que actúa y realiza la posibilidad, y tercero, la de relación entre ambas, de que resulta la realización de lo posible, que es el verdadero efecto.

XI. **Aplicaciones de nuestra doctrina sobre la causa y el efecto.**—Para comprobar nuestra doctrina nada más natural que hacer aplicaciones en que se vea claro cuanto acabamos de exponer; supongamos, por ejemplo, que se trata de un nuevo ser material con vida, como una palmera; pues bien, para que ésta sea en el orden real, lo primero que se necesita es que lo que constituye su esencia no repugne á la existencia, esto es, que no tenga elementos esenciales contradictorios entre sí, como lo sería el que tuviese algún elemento racional, porque entonces podría ser hombre, pero no palmera; lo segundo que haya un poder bastante para darla la existencia que en este caso lo tienen otras dos palmeras, de las cuales la una tiene la materia fecundizable y la otra la materia fecundizante para la generación ó corrupción de la substancia vieja y organización de la nueva, de cuya generación resulta el nuevo ser palmera en germen ó sea en semilla, la que, como todo ser organizado, luego sufre infinidad de mudanzas hasta que muere. Lo que hemos dicho de este ejemplo tiene aplicación por lo que hace á la doctrina, respecto á cuantos ejemplos pusiésemos en que intervengan causas eficientes materiales.

Ahora supongamos una estatua ó sea un efecto artístico, pues bien, la estatua antes de existir es indudable que era posible que existiese, porque de no, el artista podría lo imposible, lo que se necesitaba era una fuerza, una virtud, una causa que la diera la existencia, y esta fuerza ó causa no es otra que la actividad del artista que la ha ejecutado ó realizado; así, á la estatua se la llama efecto en cuanto de la mera posibilidad ha pasado al ser actual, y á la actividad del artista causa, en cuanto por su virtud se ha realizado lo que sólo era en el orden posible. Esto por lo que respeta á lo que se llaman causas eficientes segundas; pasando á la causa primera, tenemos, por ejemplo, que todos los días aparecen hombres que antes no eran, y éstos, por lo que hace á su alma, son creados por Dios y ¿cómo crea Dios el alma humana? Por un acto libérrimo realizando ó dando ser actual á la mera posibilidad de la tal alma, esto es, á la idea arquetipa divina; de suerte, que el alma en cuanto de la posibilidad ha pasado al ser actual se llama efecto y el poder infinito que la realiza causa eficiente primera

XII. **El principio de causalidad; su verdadera fórmu-**

la.—El principio de causalidad siempre se ha formulado: «No hay efecto sin causa», y sin embargo, aunque antes de proseguir adelante nosotros afirmamos que es cierto y evidente, entendiéndose por causa lo que los escolásticos han creído, es decir, «lo que hace pasar una cosa del ser al no ser», este principio deja de ser principio para convertirse en una proposición idéntica, que aunque cierta, no obstante no tiene valor filosófico y no puede ser por lo tanto principio; y esto que decimos es así, porque si efecto es «lo que ha pasado del no ser al ser», la proposición «no hay efecto sin causa» equivale á esta otra «no hay cosa causada sin ser causada»; pero si decimos, como nosotros hemos consignado, que causa es «el principio que hace ó puede hacer que *sea* en el orden real lo que antes sólo *era* en el orden meramente posible», y efecto «lo que siendo antes en el orden posible *ahora es* en el orden actual», la proposición «no hay efecto sin causa» no será idéntica, sino que querrá decir: «Todo lo que empieza á ser en el orden real ha de tener una causa»; y en este sentido, ciertamente que ya tiene un valor científico filosófico, y por tanto es principio de multitud de conocimientos, principio segurísimo, destruído el cuál habría que destruir la ciencia, el orden del mundo y hasta la misma existencia de Dios no podríamos afirmarla. Balmes mismo notó que su definición de la causa y efecto hacía la fórmula del principio ineficaz por reducirla á una proposición idéntica.

Oigámosle (1): «Para comprender el sentido de este axioma (se refiere al principio de causalidad), conviene advertir, que aquí la palabra *efecto* significa únicamente lo que pasa del no ser al ser, prescindiendo de que sea causado ó no, pues si por efecto se entendiese aquí una cosa causada, el axioma sería una proposición idéntica é inútil. Así, sustituyendo en vez de efecto su significado, diría: «No hay cosa causada sin ser causada»; lo que es mucha verdad, pero de nada sirve. El sentido, pues, es el siguiente: «Todo lo que pasa del no ser al ser necesita algo distinto de sí que produzca este tránsito». Ahora bien; por nuestra parte decimos: si como afirma Balmes causa es «lo que hace pasar algo del no ser al ser» y efecto «lo que pasa del no ser al ser», ¿á qué queda reducido el efecto si se prescinde de si es

(1) Fil. Fund. 5.ª edición, pág. 173.

ó no causado, pues según su doctrina causado y efecto es lo mismo? A nada; mientras que en nuestra doctrina no es lo mismo efecto que causado, el efecto es algo más, es el ser posible que después que ha sido causado pasa á ser real, por eso en nuestra doctrina la fórmula «no hay efecto sin causa» puede enunciarse: «Todo lo que en el orden real empieza á ser ha de tener una causa»; y así expresado, es un verdadero principio que basta enunciarle para convencerse de la verdad trascendental que encierra, porque en las ideas que contiene se ve con claridad y evidencia su verdad, puesto que lo que es sólo en el orden posible no es más que posibilidad, y la pura posibilidad no envuelve en sí otra cosa que no repugnancia para la existencia actual, lo cual indica que es de suyo indiferente para recibir la realidad; necesítase, pues, que un poder ó fuerza, ya real, le saque de esta indiferencia, pasándole á la actualidad, y este poder ó fuerza es la causa; luego si todas las cosas han de menester de ese poder ó fuerza para pasar de la pura posibilidad al ser, claro es que «no hay efecto sin causa», ó todo lo que empieza á ser en el orden real supone una causa que le ha dado la existencia.

CAPITULO II

Origen de la idea de causa

I. **La idea de causa ¿es intuitiva?**—La posibilidad pura de las cosas no da ni supone el ser de las mismas, únicamente dice no repugnancia á la existencia; y esto es tan cierto, que para nuestro modo de conocer no hay repugnancia alguna entre los predicados del concepto de una montaña de oro puro ni de una sociedad de ángeles, y sin embargo, no porque sean posibles son existentes en este mundo, al menos que nosotros sepamos. De la idea de pura posibilidad lo que se desprende es la indiferencia á la existencia, por lo que nos vemos precisados á pensar que ésta nunca se realizará si no hay una actividad, y por tanto un ser que la realice; y como esta actividad ó fuerza es la verdadera causa y no está incluída en la idea de pura posibilidad, que es para nosotros intuitiva, dedúcese que la idea de causa no la adquirimos por

intuición, como pretenden los krausistas, sino más bien mediante nuestro discurso. Los krausistas es lógico que piensen así, porque esta es la consecuencia lógica de la doctrina que sostienen acerca del conocimiento de Dios ó del Fundamento infinito, que para ellos es una *percepción directa* ó en *vista real*, y también con la noción que dijimos daban de la causa, y en la que vimos confundían fundamento y causa, y principio y fundamento.

II. **¿Procede de la experiencia externa é interna?**—La idea de causa tampoco trae su origen de la experiencia externa é interna. Cierto que la experiencia externa nos dice la existencia de fenómenos que tienen lugar en lo que nos rodea, de mudanzas continuadas en todo lo que vemos, palpamos y tocamos. Cierto que la experiencia interna nos da cuenta de multitud de estados que se suceden en nosotros; pero también es muy cierto que ni una ni otra nos dan el por qué, la razón de que dado un fenómeno haya de seguir otro, dada una mudanza haya de suceder otra; en una palabra, ni la experiencia externa ni la interna nos dicen la razón del enlace de los fenómenos y de los hechos, ni mucho menos el por qué del aparecer ó realizarse esos hechos ó fenómenos; por consiguiente, tampoco nos dicen qué es la idea de causa, puesto que á esa razón del por qué es precisamente á lo que llamamos causa. La experiencia nos dirá, por ejemplo, que sometido un termómetro á la acción del sol asciende la columna de mercurio, que puesto en contacto del hielo, desciende; que lanzado un cuerpo al espacio desciende luego á la tierra y que está bajando mientras no se oponga algún obstáculo; que hace un minuto pensábamos en *A*, y ahora pensamos en *B*, y que siempre estamos con un nuevo pensamiento, con un nuevo sentimiento, con una nueva volición; pero el por qué sucede todo esto así y no de otro modo, eso ni lo dice la experiencia ni realmente puede decirlo, porque esta fuente de conocimientos no puede conocer más que hechos ó fenómenos.

III. **Doctrina de Locke sobre este punto.**—El origen de la idea de causa, según Locke, está sólo en la experiencia, pues la causa no consiste para él en otra cosa que «en la simple *precedencia* y sucesión de unos fenómenos respecto de otros»; precedencia y sucesión única de que pueden darnos cuenta los sentidos, pues la dependencia de unos respecto de otros, el enlace

de los fenómenos, por virtud del cual la cosa que no existe recibe el ser de aquella otra que se lo comunica con su virtud ó actividad, ese no lo perciben los sentidos y nosotros no tenemos más fuente de conocimiento que la experiencia.

El vicio de que adolece esta doctrina de la causa procede del mismo de que adolece el empirismo, esto es, de no admitir más fuente de conocimiento que la de la experiencia, y claro es, no dándonos ésta razón del enlace de los fenómenos, como hemos visto en el párrafo anterior, mal podía Locke dar otra idea de la causa que la absurda que dió, pues por mucho que el quiera, la simple percepción de la precedencia y sucesión de los fenómenos no dice más que una sucesión cronológica, porque el que un fenómeno preceda á otro no quiere decir que el primero es causa del segundo, sino únicamente que el primero es anterior al segundo; así, no porque la noche preceda al día la noche es la que da ser al día, ni porque el día preceda á la noche el día es el que produce á la noche, como no lo es que la luz sea causada por las tinieblas ni éstas por aquéllas por el hecho de que se precedan, porque todo esto no es más que sucesión de fenómenos, que dice relación á tiempo, pero no á dependencia, á causa ó sea á influir y dar ser.

IV. **Doctrina de los idealistas sobre este punto.**—Kant y con él los idealistas, considerando la idea de causa como una de las categorías ó formas *a priori* del entendimiento, y por tanto subjetiva y sin correspondencia alguna con la realidad, la deriva de la expontaneidad ó virtud propia del entendimiento, independiente de toda experiencia, á la cual, sin embargo, la aplica para dar cierto orden lógico á los fenómenos sensibles, sin que por ello la idea de causa tenga valor alguno objetivo. Prescindiendo por ahora de la efectiva realidad de la idea de causa, no podemos menos de hacer observar aquí la contradicción en que incurre Kant al decir que sólo la aplicamos á los hechos ó fenómenos sensibles para darles un orden lógico; pues que ¿acaso los hechos y fenómenos sólo se nos presentan con el orden que les da nuestro entendimiento, ó más bien, se nos imponen con el orden natural con que se suceden fuera de nosotros? ¿Acaso nosotros podemos hacer que el fenómeno de la aurora sea después del día? ¿Que á la impresión de un cuerpo en un sentido externo no se suceda una sensación ó fenómeno interno? No, todo esto no es

mas que una pura hipótesis sin base alguna real, como tendremos ocasión de ver en breve.

V. **¿De dónde procede la idea de causa?**—La idea de causa hemos visto que ni procede de la experiencia sola, ni tampoco es una forma subjetiva del entendimiento; veamos, pues, como se forma: Continuamente la experiencia externa nos da el dato de seres que empiezan á ser, y la experiencia interna nos dice que en nosotros hay sucesión casi no interrumpida de volicio-nes, afecciones, sensaciones y pensamientos; y en seguida que esto sabemos, se nos ocurre que lo que empieza á ser por algo empieza, que lo que se sucede por algo se sucede y que lo que muda por algo muda; esto es, que todo esto debe acontecer por alguna razón ó en virtud de alguna fuerza, y á esto es á lo que llamamos causa, teniendo de este modo una noticia de la existencia de la causa suministrada por la experiencia, tanto interna como externa; mas la verdadera idea de causa, ó sea la relación que existe entre lo que muda y empieza á ser con la razón ó el por qué de la mudanza y el empezar á ser, ya no lo percibe ni la experiencia interna ni la externa, sino la razón, la cual percepción del enlace de las mudanzas y del empezar á ser con el por qué de las mismas, constituye la verdadera idea de causa, la cual es idéntica y universal en todos los casos porque siempre ésta será la fuerza, la razón, la actividad en virtud de la cual se realiza el ser ó la mudanza. En efecto, la experiencia nos da el testimonio de los hechos que se van realizando, y por consiguiente de cuanto empieza y muda; pero como la mera posibilidad de las cosas no da el ser y nada se da el ser á sí mismo, en este mudar va envuelta la noticia de la causa, ó mejor, la necesidad de que exista un algo que realice las tales mudanzas ó nuevos seres, necesidad vista por la razón y por medio de la cual deducimos que todo lo que empieza á ser, como toda mudanza, supone una causa que le dé la existencia, dado que lo que no es no puede obrar y hacerse á sí mismo, porque lo que no es no tiene atributo alguno y por consiguiente no tiene actividad y no puede obrar.

VI. **Elementos que entran en la idea de causalidad.**—En la formación de la idea de causa el análisis nos ha dado tres elementos que intervienen en la obtención de la misma: Es el 1.°, la mudanza ó empezar á ser; es el 2.°, el algo porque empieza

á ser, ó la razón de esta mudanza que se llama causa; y es el 3.º, la relación entre la causa y la mudanza ó el principiar á ser de las cosas que realmente es la verdadera idea de causalidad.

VII. **Procedencia y carácter de estos elementos.**—El empezar á ser y las mudanzas, primer elemento de la idea de causa, lo obtenemos tanto por la experiencia externa como la interna; la noticia de la causa lo mismo una que otra experiencia nos dan el dato, puesto que luego de haber visto el empezar á ser se nos ocurre y ¿por qué será esto? El tercer elemento ó sea la relación entre la causa y el empezar á ser ó la mudanza lo adquirimos por medio de la razón apoyada en la experiencia, que ve en la dicha relación el enlace entre la causa y el efecto. Los dos primeros elementos son variables y contingentes, para lo cual no hay más que observar la variabilidad de nuestras propias afecciones, sensaciones y pensamientos, y cómo apenas han empezado á ser estos fenómenos son sustituídos por otros que se suceden continuamente, cuyo carácter podemos ver en las causas, pues de hecho varían en cada mudanza y en cada ser particular. El tercer elemento, por el contrario, es siempre y en todos los casos idéntico, puesto que siempre es la eficacia para que el ser posible empieze á ser en el orden real y la mudanza se verifique en el ser ya existente; es, pues, este elemento universal y por tanto no puede ser conocido sino por la razón.

CAPITULO III

Realidad de la idea de causa

I. **Teoría de Hume.**—A pesar de ser la idea de causa común á la razón humana, los filósofos difieren no obstante al apreciar si tiene é no su fundamento en la realidad, esto es, si no es más que una pura ilusión nuestra ó si es algo real fuera de nuestra mente. Entre los que niegan la realidad de la idea de causa merecen nuestra atención Hume, Malebranche, Leibnitz y Kant.

David Hume decía, sacando las últimas consecuencias de la teoría de Locke: «Todos los hechos se siguen ciertamente unos á otros, pero á nosotros no nos es dado percibir entre ellos la menor conexión. Vemos, sí, su conjunción, mas no su conexión;

porque como no podemos formarnos idea alguna de las cosas que no han impresionado nunca á nuestros sentidos exteriores ni á nuestro sentido interior, parece forzoso concluir que carecemos absolutamente de toda idea de conexión y de poder, y que estos términos no significan nada ni en el orden de las especulaciones científicas ni en el de los usos ordinarios de la vida común... En todo esto no hay otra cosa que el hábito ó costumbre de ver dos sucesos juntos uno con otro y de concebir el segundo á propósito del primero, pensando que si uno de ellos existe el otro existirá también» (1).

La doctrina de Hume no podemos aceptarla en buena filosofía: 1.°, porque hemos visto que la idea de causa la formamos mediante la razón con los datos que le da la experiencia externa é interna; 2.°, porque si es cierto que en muchos casos desconocemos el enlace entre un hecho y su causa, también lo es que en otros muchos nos es conocido; v. gr., en todos aquellos que ponemos por determinación libre de nuestra voluntad; 3.°, porque aun en los hechos que no dependen de nuestra voluntad, no pocas veces llegamos á fuerza de análisis á descubrir la verdadera virtualidad ó fuerza que los produce, aun cuando no descubramos á la una junto al otro, y 4.°, porque admitida esta doctrina y negados la causa y el efecto, ningún fundamento racional nos queda para afirmar nuestra propia personalidad ni la realidad de los seres, incluso la de Dios; porque no teniendo nosotros como no tenemos intuición de las esencias de las cosas, sino conociéndolas por sus hechos, claro está que no existiendo conexión ó enlace necesario entre la causa y el efecto, ¿cómo llegar á conocer la raíz y propiedades esenciales de cosa alguna? Por eso las consecuencias de esta doctrina han sido las de ir al escepticismo, absurdo que rechazan de consuno el asentimiento común y la sana razón (2).

---

(1) T. E. Essai de l'idée du pouvoir ou de liaison necessaire.

(2) M. Sigwart dice en su Lógica: El empirismo sostiene sin razón que el espectáculo de la regularidad de la naturaleza es el que nos lleva á hacer constar la necesidad de la relación de causa á efecto. La naturaleza no ofrece á la observación superficial el espectáculo de una perfecta uniformidad. Si nuestro conocimiento no tuviese ningún medio de pasar de la experiencia, habría casi más razón para creer en la casualidad *ó acaso* en la inconstancia de las causas naturales, que para admitir la uniformidad absoluta y sin excepción. Precisa una observación atenta y escrupulosa para asegurarse de que las mismas causas producen invariablemente los mismos efectos, y que la cualidad y cantidad del efecto no traspasa jamás la de la causa. (Revue Phil. de la Franc. et de l'entrengere, pág. 515, moi Nov. 1896).

II. **Malebranche y Leibnitz.**—Varios partidarios de Descartes niegan la realidad de la causalidad de los seres creados, y sobre todo Malebranche, al cual nos referimos en especial, porque fué el que dió forma á esta tendencia que ha sido llamada *ocasionalismo*. La doctrina del filósofo francés, resumida en breves palabras, afirma que no puede admitirse la realidad de la causalidad de los seres del mundo, pues éstos no son más, en realidad, que ocasiones y condiciones bajo las cuales se ejerce la causalidad divina, no siendo posible la realidad de las causas segundas porque son incompatibles con la Omnipotencia divina, única verdadera causa.

Con esta teoría coincide la del filósofo alemán Leibnitz, pues después de asegurar que todo cuanto existe, por pequeño que sea, es una fuerza que obra dentro de sí ó en su ser, dice que estas fuerzas ó seres no obran fuera de sí, sino dentro de sí como monada en que está representado todo el universo; de modo, que estas monadas no pueden ejercer su fuerza causadora en otros seres, porque estos movimientos con que obran unos seres sobre otros y á que atribuímos la virtud causadora, han sido determinados por Dios *ab-aeterno* para que respondan á la armónica vitalidad del universo.

Ni una ni otra doctrina merecen realmente una refutación seria y detenida. El sentido íntimo y el testimonio del asentimiento de la humanidad demuestran que sólo una extravagancia, ó si se quiere un celo exagerado en defender la Omnipotencia de Dios, ha podido llevar á los discípulos de Descartes á defender afirmaciones que la razón y la experiencia juntamente rechazan. ¿Porque quién va á negar al rústico que la leña que es consumida en su hogar es destruída por el fuego? ¿Quién al sabio que el pensamiento que encierra en fórmula trascendental ha sido producido por su inteligencia? Respecto de Leibnitz, aun partiendo de la teoría de las monadas, que ciertamente tenemos por gratuita, no concebimos cómo teniendo cada una de ellas una fuerza operativa no pueda obrar fuera de sí, pues además de ser toda fuerza expansiva por su naturaleza, una fuerza que sólo obrara dentro de sí quizá existiera; ¿pero cómo ha podido averiguar Leibnitz que existe? Una fuerza que obra dentro de sí, que no se manifiesta, es una cosa contradictoria, porque sería una fuerza sin eficacia alguna, una causa que no causaba.

Una fuerza sin objeto sobre que ejercerse es un ser que no es ser, porque es ser y no ser á la vez; en una palabra, un delirio de un genio eminente. Luego que decir, cuanto en el mundo ocurre está predeterminado *ab-aeterno*, es decir que todo cuanto ocurre en el universo sucede automáticamente, con cuya solución estaba de más el orden moral y la libertad humana.

III. **Teorías de Reid Kant y Sigwart.**—El filósofo escocés Tomás Reid, animado sin duda alguna del mejor deseo para destruir el escepticismo del inglés Hume desde su cuna, creyó que el concepto de causalidad dimanaba de una ley subjetiva del observador, por lo cual dijo que el concepto de causalidad no se hallaba en las cosas observadas, pero que era propia á la inteligencia una ley intuitiva y ciega, en virtud de la cual el concepto de causalidad existía en la mente del observador *a priori* é independiente de la apariencia.

Manuel Kant conviene con Hume en que la experiencia no puede darnos el concepto de causalidad, pero al mismo tiempo afirma que este concepto es subjetivo y que existe en la mente, como afirma Reid. El alma, viene á decir el filósofo de Könisberg, no halla conexión alguna entre los conceptos de causa y efecto; mas sin embargo, cuando ve dos hechos en conjunción les aplica el concepto de causalidad, el cual se desarrolla en el fondo del *yo* por una ley subjetiva propia de nuestra mente, y no porque le haya auxiliado la experiencia para formar dicho concepto, puesto que ni en los hechos ni en las ideas hallamos conexión alguna. Una vez desarrollado el concepto de causalidad, de ese modo formamos el juicio necesario *a priori* «no hay efecto sin causa». Este juicio es sintético, porque no existiendo conexión alguna entre el concepto de causa y el de efecto, el alma no encuentra identidad alguna entre estos dos conceptos ó ideas, por cuya razón sólo los une en virtud de la síntesis.

Sigwart, por su parte, no obstante que cree en la realidad de las causas, sin embargo afirma que la idea de la misma es un concepto *a priori*, ó mejor, una ley del entendimiento; en efecto, nos dice en su Lógica: «Si creemos invenciblemente en la regularidad causal, si la buscamos allí donde arrojamos una primera mirada sobre las cosas, es á causa del precio excepcional que para nuestro espíritu tiene esta regularidad, tanto para el punto de vista práctico como para el teórico. Sólo, pues, mer-

ced á una razón *a priori* afirmamos la sucesión constante de las causas, y esta razón *a priori* es la uniformidad causal que nos garantiza la unidad y necesidad, sin las cuales no podríamos pensar el mundo, los fenómenos, ni aun acomodar nuestra conducta. El concepto de la realidad y acción causal aparece de otro lado como una consecuencia del concepto de unidad de substancia, tal, que nuestro pensamiento está obligado por su naturaleza misma á formarlo» (1).

Las teorías de Reid, Kant y su secuaz Sigwart, parten de un supuesto falso, cual es el de que la experiencia no nos da dato alguno sobre la noticia de la causa, si que más bien es ley de la facultad cognoscente ó concepto formado *a priori;* pero como quiera que ya hemos demostrado nosotros que tanto la experiencia externa como interna son las que nos suministran uno de los elementos que entran en la idea de causa, así como también que auxilian para que la razón vea el enlace (segundo elemento) y pueda deducir la conexión necesaria ó tercer elemento, claro está que estas doctrinas son erróneas. Y que nuestra doctrina es la verdadera, no nos puede caber duda desde el momento en que vemos que nuestra experiencia íntima nos dice que si movemos el pie es por una determinación de nuestra voluntad, que si escribimos es por determinación volitiva, que si pensamos en tal ó cual idea es por la actividad cognoscente, etc., siendo en todos estos hechos evidente que son debidos á la eficacia de la voluntad y entendimiento, por cuya razón decimos que la voluntad y entendimiento son la causa eficiente de los hechos, movimiento del pie, escribir y pensar.

IV. **Demostración de la realidad de la causa.**—Los seres creados tienen causalidad; y así como la realidad del movimiento se prueba echando á andar, la causalidad de los seres se prueba viendo como todos ellos obran y producen efectos. Que los seres espirituales tienen virtud causal, hasta algunos de los partidarios de Malebranche lo reconocen. Yo me pongo en reflexión y mi conciencia individual me dice que en cuanto en mí hay un principio simple y espiritual, pienso, quiero y me afecto agradable ó desagradablemente, mejor, siento, á diferencia de cuando me miro en un espejo que es la imagen de mi cuerpo la que allí se refleja,

(1) Revue Phil. de la F. et de l' Etrang. pág. 515, Noviembre 1896.

ó cuando mi naturaleza corpórea es impresionada, que es la que se agita y vibra. Y esto que digo de mí, en cuanto hombre, puedo afirmar de los demás seres humanos y de un modo legítimo, porque de lo semejante podemos afirmar lo semejante. Que los demás seres tienen causalidad ó que en ellos es real la causa, fácilmente se puede sostener, teniendo en cuenta que aun los seres inorgánicos, á los cuales no concedemos un principio vital, ya que otra cosa no, ejercen presión sobre los cuerpos con quienes se ponen en contacto, y eso sin tener en cuenta que en ellos radican las fuerzas de atracción y repulsión, que si las tenemos en cuenta habremos de reconocer en ellos á estas fuerzas como causas que mantienen el estado de coexión en que se encuentran. Por otra parte, todo ser en el momento que existe es algo, y en eso que es, obra necesariamente sobre los demás seres limitados como él, por lo menos limitándolos en cuanto que no son lo que él es; pero sin esto, obran ó manifestándose al entendimiento, ó produciendo impresiones sobre nuestro organismo ú ocupando lugar y haciéndose impenetrables por la propiedad de la extensión.

Con razón dice Sigwart que la causa es algo sustantivo y no un mero cambio accidental, pues está bien claro que la elevación de un cuerpo á la altura de 10 metros no es la causa de la caída de ese cuerpo de 10 metros de altura, sino la fuerza permanente de la gravedad. Esta elevación no es más que una condición, no siempre necesaria, dado que un cuerpo puede caer de 10 metros de altura sin haber sido jamás elevado 10 metros, cosa que acontece cuando una porción de tierra cae al fondo de un pozo que se acaba de abrir. Y si es verdad que la luna cae constantemente hacia la tierra, esta caída ciertamente que no será debida á la elevación que hayamos hecho de la luna.

La objeción que suelen hacer algunos ocasionalistas de que admitiendo la virtud causal de los seres finitos se limita la Omnipotencia divina, es tan baladí que con decir que lejos de disminuir su poder lo supone mucho más poderoso, queda destruída. Pues qué ¿acaso un efecto activo no reclama una causa activa? Lo que sería un absurdo, sería el suponer que los seres finitos tenían causalidad infinita, pues ésta si que limitaría al Ser infinito y además se daría como virtualidad de un ser limitado, lo que es contradictorio.

V. **Condiciones necesarias para que obren las causas**

creadas.—¿Supone lo mismo una causa creada que la causa infinita para obrar? No; lo primero porque la causa infinita saca, ó mejor, produce todo el efecto sin que de él haya más que la idea arquetipa en el entendimiento del infinito que obra, por eso se dice que crea; lo segundo porque la causa infinita no es causada y existe por necesidad de su naturaleza y no depende naturalmente de ningún otro ser en su obrar, y por eso se le suele llamar causa primera. Las causas creadas, por el contrario, como son limitadas en su ser lo son en su obrar y exigen para ejercerse condiciones, siendo la primera la de existir ó haber sido causada, y por consiguiente, su eficiencia nunca podrá pasar de la que les ha sido dada; segunda, una materia preexistente sobre la cual se ejerza la causalidad; tercera, una forma según la que ha de ser modificada la materia para producir el efecto; cuarta, un algo que sirva de medio para ejercer la causalidad, ó sea lo que se llama instrumento; condición que ciertamente no siempre es necesaria.

Las condiciones que hemos citado son deducidas de lo que nos dicen la razón y experiencia acerca del obrar de las causas que se ejercen continuamente en los seres finitos. Estas condiciones vemos son las que constituyen lo que los escolásticos entendieron por *condición de la causa*, la cual no influye por sí en el efecto producido por la causa, y sí en el obrar ó no del poder ó virtualidad que propiamente constituye la causa, pero que cuando son esenciales, como las citadas, pueden llamarse en cierto modo causas. También las causas creadas necesitan de cierta oportunidad para obrar, según nos dice la experiencia, pues aun cumplidas las condiciones no obran sino cuando se presenta *algo* que las mueve, estimula, etc., y este algo es lo que se llama *ocasión*, que no puede considerarse bajo ningún concepto como causa, pues no hace otra cosa que mover á la cosa para que obre en tal tiempo y no en tal otro.

CAPITULO IV

Examen de las causas

Examinada ya la causa en general, al dar su definición, investigar el origen de esta idea y probar su realidad, tócanos ahora estudiarla tal y como se da en los seres, para lo cual lo primero que haremos es dividirla y luego explicar los miembros de esta división.

ARTÍCULO PRIMERO
DIVISIÓN DE LA CAUSA

I. **Diferentes divisiones que se han hecho de la causa.** —La causa ha sido objeto de diferentes divisiones, según el punto de vista desde el que se la ha considerado; así, podemos citar como la más generalmente admitida entre los escolásticos la que, siguiendo á Aristóteles, divide á la causa en cuatro géneros: eficiente, formal, material y final por ser las que influyen de algún modo ser en la cosa que se desea conocer cuando se pregunta: ¿Por qué tal cosa? En estos cuatro géneros ya se incluyen las causas llamadas instrumental, objetiva y ejemplar, así como también las ocasionales y removens prohibens que algunos autores consideran como causas.

La causa, considerada directamente con relación al efecto, puede dividírsela en interna y externa, según que quede dentro del efecto ó fuera de él, correspondiendo al primer miembro las que hemos llamado en la división anterior causas materiales y formales, y al segundo los géneros eficiente y final que además son distintas por algún modo del efecto.

Considerando el cómo la causa influye el ser en el efecto, se ha dividido á la causa en real é intencional; la primera llamada así porque influye real y positivamente ser en el efecto, tal sucede con las causas eficiente, material y formal; la intencional únicamente inclina á la causa á obrar, y por consiguiente sólo

influye ser intencionalmente, tal sucede con el fin que mueve al agente, para que obre en tal ó cual cosa ó en tal ó cual sentido.

Teniendo en cuenta si la causa necesita ó no condiciones para obrar, la podemos dividir en creadora y no creadora, siendo creadora aquella fuerza ó poder que para producir el efecto no exige más que éste no sea contradictorio, es decir, la mera posibilidad; por el contrario, causa creada es aquella que para producir un efecto ha menester por lo menos haber sido ella creada y que exista una materia preexistente que reciba su acción ó sea sujeto pasivo de la acción. Por esta razón se dice que cuando la causa creadora hizo el mundo, lo hizo *ex nihilo sui;* y de aquí deducimos, también, que la idea de creación es accesible á la inteligencia humana, porque en suma no es más que la idea de causa en su más alta y perfecta expresión.

Por último, si tenemos en cuenta la dependencia de la causa podemos dividirla en primera y segunda, y la segunda en coordinada y subordinada. Causa primera es aquella que existe por sí, esto es, por necesidad de su naturaleza, y que por consiguiente no depende de ninguna otra. Causa segunda, por el contrario, será toda aquella que haya sido á su vez causada, y que por lo menos en cuanto á su existencia es dependiente. Causas segundas coordinadas, son todas aquellas que, produciendo un mismo efecto, no dependen la una de la otra, como dos ó más bujías que iluminan una habitación; y causas segundas subordinadas, las que dependen unas de otras en la producción del efecto, ya accidentalmente ó en orden á la acción; v. gr.: el hijo respecto del padre, ya esencialmente como la creatura respecto al creador.

II. **¿Cuál de estas divisiones seguiremos?**—Teniendo en cuenta las condiciones que en el capítulo tercero dijimos eran precisas para que las causas segundas obraran, seguiremos la división que dejamos consignada de las causas en cuatro géneros, pues en el estudio de los miembros de esta división encontraremos los elementos allí reconocidos, así como la parte que cada uno toma en la operación del ser, sin que por esto neguemos la exactitud de las otras divisiones que admitimos, pero que, como hemos hecho ya notar, están incluídas en la división que aceptamos como más comprensiva de todo cuanto influye en la operación del ser.

ARTÍCULO II

LA CAUSA EFICIENTE

I. **¿Qué se entiende por causa eficiente?**—De las especies de causa reconocidas en la división que aceptamos, la más importante y en realidad la propiamente llamada causa es la eficiente, si la consideramos en sí misma, no ejerciéndose; por ésta razón, nosotros comenzamos por el estudio de la causa eficiente que es la eficacia agente, la verdadera causa del ser ó modo de ser nuevo. ¿Y qué entendemos por causa eficiente? Entendemos por causa eficiente «aquel principio extrínseco de donde procede primeramente el movimiento de producción, en virtud del cual lo que sólo era en el orden posible pasa á ser en el orden real actual, sea un nuevo ser sea un nuevo modo de ser». Decimos que es el *principio extrínseco,* porque es una fuerza ó eficacia que existe independiente y fuera del efecto antes y después de realizado, distinguiéndose en esto de las demás especies de causa. *De donde procede primeramente el movimiento de producción*, porque la causa eficiente es propiamente el poder ó la posibilidad externa de que las cosas sean, ó la fuerza y poder bastante que las da la realidad y modo de ser actual.

II. **Naturaleza de la relación entre la causa eficiente y su efecto.**—El efecto producido por la causa eficiente recibe siempre ser, ya sea que empiece á ser no habiendo antes existido nada de él, sino la mera posibilidad, ya sea que empiece una mudanza, recibiendo entonces el ser un nuevo modo de ser; como se ve, en ambos casos la relación que media es de existencia. Además, el efecto siempre dice relación trascendental á otro ser distinto de él y dotado de virtud suficiente para producirlo, porque él no tiene en sí virtud suficiente para producirse á sí mismo. Sin embargo, hablando en general, no dice relación trascendental ó esencial mas que á la causa eficiente creadora ó primera, porque sin ésta sería imposible que hubiese venido á la existencia; mas por lo que hace á las causas creadas ó segundas, sólo dice una relación accidental antes de ser realizado, puesto que un mismo efecto puede ser realizado por el concurso ó indi-

ferentemente por varias causas segundas, como un cacharro puede ser hecho por varios alfareros; ahora bien, que una vez producido el efecto concreto dice relación esencial á la causa eficiente que le ha producido, sea la creada sea la increada.

III. **División de la causa eficiente.**—La causa eficiente ha recibido gran número de divisiones, entre las que citaremos como más principales las diez citadas por Ortí Lara y el Emmo. Cardenal González. Es la primera, la que divide á la causa eficiente en primera y creadora ó en segunda ó creada, cuyas denominaciones fueron explicadas al hablar de la división general de la causa. La segunda división de la causa eficiente es en universal y particular. Es universal, cuando su virtud se puede extender ó á todos los efectos que pueden ser producidos (causa eficiente absolutamente universal), ó solo á los efectos de varias especies distintas, como el sol, que es causa del calor y de la luz de la tierra y de la germinación de las semillas, etc. Y es particular, cuando sólo produce una especie de efectos, como el animal produce á otro animal. La tercera división es en causa *por sí* y causa *por accidente;* la primera produce el efecto intentado por ella, si es libre, ó aquel á que se ordena por su naturaleza espontáneamente, si no es libre; la segunda es aquella que produce el efecto, fuera de su intención libre ó natural; ejemplo: si un fuego quema una manzana de casas, el fuego es causa *por sí* de la destrucción de las casas y causa accidental del solar que queda. La cuarta división es en causa *física* y causa *moral;* la física influye por su propia virtud en el efecto, la moral mueve á obrar á la causa; así, un criminal pagado para que ejecute un asesinato es causa física del asesinato, y el que paga causa moral. La quinta división es en *principal*, que es la causa que obra por medio de una virtud que le es connatural y permanente, como el fuego que produce naturalmente el calor; y en *instrumental*, que es la que influye en el efecto en virtud de otra cosa, ó en virtud de la fuerza transeunte que recibe de la causa principal, como el pincel con relación á lo pintado con él, el cincel respeto á la estatua ejecutada con él. No debe confundirse con el *medio*, pues éste, en cuanto tal, no encierra verdadera eficiencia y causalidad, como se ve en la acequia por donde corre el agua para regar, que será un medio para regar, pero en modo alguno causa del riego. La sexta es en causa *próxima* y causa *remota*, esto es, según que entre el efecto

y el agente media otro agente ó no. En séptimo lugar, la causa puede considerarse dividida en *libre* y *necesaria*, que sólo se diferencia en que la una pone la intención con que obra y la otra no, la una obra con arreglo á un fin que pone libremente, mientras que la otra lo pone natural ó necesariamente. La octava división que encontramos de la causa eficiente es en *adecuada* é *inadecuada;* la primera es suficiente y á propósito para producir el efecto, la segunda no ha menester del auxilio de otras causas; también la primera se llama *total* y la segunda *parcial*. La novena división de la causa eficiente es en *unívoca*, cuando produce su efecto semejante á ella específicamente; en *equívoca*, si el efecto que produce le es semejante sólo en razón de pertenecer al mismo género; y en *análoga*, si el efecto producido por ella le es semejante sólo por alguna manera de analogía.

Por último, la causa se ha dividido en *perficiente, disponente, adjuvante* y *consiliante:* se llama perficiente, según Santo Tomás, la causa eficiente que produce la última perfección de la cosa, como la causa que induce la forma substancial ó artificial, según se trate de las cosas naturales ó artísticas. Disponente, es la que prepara la materia para que reciba la forma, como el que desbasta ó pule las piedras ó maderas. La causa adjuvante obra para producir el efecto por sí misma, como el que hace la guerra tomando parte en ella, el cual obra para producir el efecto, mientras que la causa principal (sea el rey ó el presidente de la república), obra con fin propio ó para conseguir un fin. Por lo que hace á la causa consiliante, ésta da el fin y la forma para obrar á la causa principal, como el ingeniero naval al operario para hacer la nave, y el entendimiento divino á todos los demás seres.

Desde luego estas divisiones de la causa eficiente, como se comprende á primera vista, son reductibles por estar unas divisiones comprendidas en los miembros de otras; pero dado que cada una de ellas responde á un aspecto distinto en que es considerada la causa eficiente, hemos preferido darlas todas para que nuestros lectores puedan comprender de qué se trata cuando hallen en las filosofías que puedan consultar alguna de las denominaciones que acabamos de consignar.

IV. **Naturaleza de la causa llamada por los escolásticos removens prohibens y de la condición «sine qua non».**

—Los escolásticos contaron entre las causas á la condición *removens prohibens* (quitar lo que se opone), cuya naturaleza consiste en remover los obstáculos que se oponen al ejercicio de la causa eficiente, como el relojero que quita la suciedad que impide que marche la máquina de un reloj, que en tal sentido es una condición que facilita el ejercicio de la causa del movimiento del reloj, pero no en modo alguno causa eficiente y que por lo mismo no debe llamarse causa, sino *condición*. También se ha considerado como causa á aquella condición que siendo necesaria para el ejercicio de una causa eficiente, no puede ser sustituída por otra equivalente, tal como que la leña esté próxima al fuego para que pueda ser quemada, y es llamada en el tecnicismo de las escuelas *causa sine qua non;* sin embargo, por el ejemplo que acabamos de ver, esta condición no influye ser en modo alguno en la existencia del efecto, pues la proximidad no quema, sino el fuego; luego no debe llamarse causa, sino *condición ó medio*.

V. **Demúestrese que Dios no es la única causa eficiente.**—Causa eficiente hemos dicho que era aquel principio extrínseco de donde procede primeramente el movimiento de producción, en virtud del cual, lo que sólo era en el orden posible pasaba á ser en el orden actual; pues bien: á poco que se medite, nuestra razón nos dirá que el ser necesario absolutamente, Dios, es causa eficiente, en cuanto que la idea de la existencia de este ser, necesario absolutamente, la obtenemos elevándonos de los seres que empiezan á ser y que mudan continuamente, deduciéndole en una palabra de la contingencia de todas las cosas. Pero al conocerle como ser necesario le conocemos también como causa primera de la existencia de todas las cosas, en cuanto que les da todo el ser actual que tienen, habiéndolas sacado de la pura posibilidad; por eso se puede decir que Dios, por lo que hace á el efecto, crea las cosas de la nada, de suerte que sólo de Dios se puede decir absolutamente que es causa eficiente. Ahora bien; Dios no es la única causa eficiente, las hay también finitas, y para comprobar esto no tenemos más que recordar lo dicho en el párrafo IV del cap. III y considerar que lo mismo en los seres espirituales que en los materiales, la razón, de consuno con los datos de la experiencia externa é interna, nos dice que tienen fuerza y eficacia para hacer que sean actualmente los modos de ser y aun que empiecen á ser nuevos seres, como todos

los productos del arte y de la industria y los hombres que nacen todos los días, por lo que hace á la generación de su cuerpo.

VI. **Causalidad de la causa eficiente.**—Causalidad en general, conforme á lo dicho de la causa hasta aquí, es aquello por lo cual es constituído el agente en acto segundo, distinto de la potencia operativa que constituye al agente en acto primero; según esto, la causalidad de la causa eficiente consiste en la fuerza ó virtud, por medio de la cual la causa saca de sí lo que en sí contiene virtualmente; la razón por la cual el agente se transforma en comunicativo de ser ó de un modo de ser, la acción ó el obrar, el hacer de la potencia, en una palabra.

Conforme, pues, con esta doctrina, los principios que intervienen en la operación de la causa eficiente son dos: uno que es aquello que tiene la virtud para producir el efecto y que se dice del agente como tal substancia, como el hombre, y otro que es la misma virtud operativa ó lo que hemos llamado causalidad de la causa eficiente, como por ejemplo el entendimiento, con el cual el hombre entiende; así, pues, podemos distinguir en toda acción un principio *mediato*, la substancia, y un principio *inmediato*, la virtud operativa que tiene la tal substancia.

ARTÍCULO III

LA CAUSA MATERIAL Y LA CAUSA FORMAL

I. **La materia y la forma en las cosas.**—Las palabras materia y forma son tomadas aquí de las obras de arte; así, en la estatua de bronce del teniente Ruiz, la materia es el bronce de la estatua y la forma es la semejanza de Ruiz esculpida en esta materia. Por este ejemplo se ve que la materia es indiferente en sí misma para recibir esta ó la otra forma; de aquí que se dé el nombre de materia en las cosas á todo sujeto indiferente para recibir esta ó la otra forma de las muchas que puede recibir, pudiendo ser, por consiguiente, determinado por varios modos ó razones; mientras que se da el nombre de forma en las cosas á todo aquello por lo cual es determinado el sujeto de cierto modo ó bajo cierta razón. Hablando en general, la materia es el sujeto determinable y la forma el principio determinante.

II. **Causalidad de la materia y de la forma.**—La materia y la forma no influyen en el efecto por medio de acción alguna; de suerte, que tanto la materia como la forma no ponen una acción la una sobre la otra, sino que se comunican la propia realidad por su unión inmediata para constituir el compuesto substancial ó accidental, que con respeto á ellas es el efecto; y por eso se dice que la causalidad de la materia y de la forma consiste en la comunicación de su propia realidad, la cual verifican inmediatamente que se unen para constituir el compuesto. La causalidad de la materia puede considerarse ó bien respecto al compuesto, y consiste en la composición, por la cual en el hecho de comunicarse á sí misma como sujeto receptivo constituye intrínsecamente el compuesto, ó bien con respecto á la forma, en cuyo caso consiste en la *sustentación*, por la cual recibe en sí la forma; pero de tal suerte, que ésta dependa, en cuanto es realizada y tiene ser, de la materia, y en este sentido se suele decir que la forma es causada por la materia, si bien esto sólo sucede cuando la forma no es substancia completa, como lo es el alma humana, porque en este caso la materia ya no tiene razón de causa, y sí unicamente de condición. También la causalidad de la forma puede considerarse respecto al compuesto y respecto á la materia. En el primer caso la causalidad de la forma es la composición, puesto que se da á sí misma al compuesto como acto recibido, concurriendo en razón de parte á constituir al compuesto que aquí es el efecto; en el segundo caso, la causalidad de la forma consiste en determinar á la materia ora al ser substancial ora al accidental, según que ella sea substancia ó accidente. Así, el alma humana al unirse al cuerpo lo determina substancialmente, pues ella es una forma substancial, pero la figura determina al cuerpo accidentalmente porque es una forma accidental.

III. **División de la causa material y de la formal.**—La causa material, pues, con arreglo á lo que hemos dicho de su causalidad, se divide: 1.°, en materia según el compuesto, que es aquella de que es hecho el compuesto; 2.°, en materia en orden á la forma, que es aquella de cuya potencia es sacada, ó mejor, educida la forma y que es en la que existe la forma: lo que quiere decir más claramente que la materia, para poder unirse con la forma y constituir con ella un compuesto, ya accidental ya substancial, ha de tener en sí capacidad de recibir aquella forma, la cual por

su parte ha de ser incapaz de existir y obrar en sí; así hay quien fundándose en esto distingue el alma de los animales de la del hombre, diciendo que aquélla es una forma substancial educida de la materia, y el alma humana es una forma substancial que existe por sí y es independiente de la materia, y que por consiguiente no tiene necesidad de ella ni por su origen ni por necesidad de existencia; y 3.°, en materia en orden al agente, que no es otra que aquella sobre la cual obra la causa eficiente segunda cuando obra; v. g.: el mármol de la estatua. La materia también se divide en *primera* y *segunda*. La primera fué definida por *Aristóteles* como «el primer sujeto del cual se hace alguna cosa», y consiste en uno de los elementos constitutivos de las substancias sensibles. La materia segunda es aquella que está ya dotada de alguna forma ó que supone constituídos los seres, como las substancias sensibles nuevas, que se componen físicamente de otros seres sensibles, como son todos los compuestos químicos.

La causa formal puede dividirse, ó bien considerándola en sí misma, en *substancial* y *accidental*, ó bien en razón al agente, en *natural* y *artificial*. Forma substancial es la que uniéndose á la materia prima constituye la substancia corpórea, siendo como ella uno de los elementos constitutivos primarios de la substancia; así, cuando se junta á la materia prima constituye la substancia compuesta, materia existente. Forma accidental es la que se une á la materia segunda, ó sea á los compuestos físicos de materia prima y forma substancial, dándoles esta unión un modo de ser y no la existencia; así, el color, unido accidentalmente á un hombre, forma un compuesto que llamamos hombre blanco ó negro, que le da un modo de ser. Entiéndese por forma natural aquella que es producida por los agentes de la naturaleza ó por su divino autor, como el alma humana, el alma de los brutos, etcétera. Y forma artificial, aquella que produce el hombre en las artes humanas, como la figura de una estatua, la de una silla, etcétera.

Santo Tomás consideró que la forma se debía entender de tres modos: el 1.°, según que por la forma es formada la cosa (forma *a qua)*, como cuando decimos que de la forma del agente procede la formación del efecto; el 2.°, es el que se emplea cuando se dice que según tal forma es formada la tal cosa (forma *secundum quam)*, como la figura del cuadro es la forma del lien-

zo ó tabla, y el alma es la forma del hombre; y de un 3.er modo, se llama forma de una cosa á aquello á cuya semejanza es formada y constituída alguna cosa (forma *ad quod)*, como el *ideal* del artista, á semejanza del cual constituye su obra de arte: esta forma se llama *ejemplar*. De estos tres modos con que consideró el Angel de las escuelas la forma, el más importante es el segundo, ó el de aquella forma según la cual es formada la cosa. La primera y tercera son formas analógicas, por la analogía que tienen con la segunda forma, que es con la que se constituyen las cosas y tiene el nombre especial de *intrínseca*, porque por su naturaleza se ordena á determinar intrínsecamente al sujeto, y ésta es también la que nosotros hemos dividido en substancial y accidental.

IV. **¿La materia y la forma en realidad son causas?** —No todos los autores convienen en que la materia y la forma sean verdaderas causas; nosotros, recordando que definimos la causa, aquella fuerza ó poder que hacía ó que podía hacer que fuese en el orden actual lo que sólo era en el orden posible, decimos que en sentido absoluto no puede decirse que la materia y la forma sean la fuerza ó poder que hace pasar una cosa del orden posible al orden actual, y que por consiguiente, en este sentido no pueden llamarse causas. Ahora bien; en cuanto para que la eficacia ó actividad de la causa eficiente segunda pueda obrar, son necesarias, y por tanto, en algún modo influyen en la formación del efecto, quedando dentro de él y constituyéndole como elementos entitativos, claro está que en este sentido podemos llamarlas causas.

ARTÍCULO IV

LAS CAUSAS FINALES

I. **El fin, la intención, los medios y el motivo.**—Generalmente hablando, la palabra fin puede tomarse de varias maneras; así, unas veces se llama fin aquello en donde termina alguna cosa, porque es el término de ella, donde ésta concluye; y también á aquello que lo termina, y entonces se toma en sentido de límite; otras, se llama fin al propósito que mueve al agente de una cosa cuando hace ó ejecuta algo, y en esta acepción le

tomamos nosotros; de suerte, que según ella, entendemos por fin «aquello que mueve hacia sí al agente, y por consiguiente á la causa eficiente, determinando en ella el amor ó deseo de su posesión, hasta el punto de que ésta sólo termina su acción y descansa cuando ha conseguido su posesión»; ó más brevemente, entendemos por fin, siguiendo á Aristóteles, «aquello en gracia á lo cual se hace algo». De suerte, que no debemos confundir el fin con la intención, cosa fácil de hacer tratándose de la causa final, por cuya razón no hemos extrañado encontrar una definición de la causa final, en la que se dice que es «la intención con que obra la causa eficiente». La *intención* no es el fin mismo, si que más bien el acto con que amamos, ó mejor, ama la causa eficiente al fin en cuanto que ha de alcanzarle valiéndose de medios. El fin amado ha de conseguirse poniendo acciones que conduzcan á él; pues bien, á todo lo que se pone para conseguir el fin se llama *medio*, que tampoco es el mismo fin, si que antes bien los medios para conseguir un fin suponen ser cosas ó actos distintos de él, por cuya razón no siempre el fin justifica los medios, puesto que puede ocurrir que el fin sea bueno y los medios naturalmente malos. El fin es amado siempre en razón de algo: á este algo es á lo que se llama motivo; así, por ejemplo, el oro, considerado como fin, puede ser apetecido por razón ó por motivo de la utilidad que encierra. Por último, cuanto se pone para remover los obstáculos ó impedimentos que dificultan la posesión del fin, toma especialmente el nombre de *remedio*.

II. **División que se hace de los fines.**—Entre las muchas divisiones que acerca del fin hemos encontrado en los autores, tenemos por más completa aquella que lo divide: 1.°, en absoluto y relativo; 2.°, en deseado y conseguido; 3.°, en último é intermedio; 4.°, en principal y secundario; 5.°, en fin de la obra y fin del operante; 6.°, en objetivo y formal, y 7.°, en natural y sobrenatural.

Fin *absoluto* es aquel que la voluntad ama como último complemento de todo deseo, y al cual supedita y ordena, para conseguirle, todas sus determinaciones y todas las demás cosas; este fin no puede ser otro para el cristiano que Dios, para el islamita que Allah, para el politeísta que el primero de sus dioses, para el sensualista que el dios placer, etc., etc. Fin *relativo*, por el contrario, es aquel que se refiere siempre á un determinado or-

den de cosas, y que lo mismo puede ser el último de una serie de fines que el intermedio, v. gr.: el bienestar y la salud.

La división del fin en *deseado* y *conseguido* responde á la consideración del mismo según sea amado, pero no poseído, ó amado y poseído juntamente; así, el primero es el objeto aprehendido por la facultad cognoscitiva y amado por la voluntad, pero no alcanzado aún; y el segundo es el mismo objeto realmente poseído por el agente. El avaro ama y desea amontonar el oro, y como tal se llama fin deseado; pero en cuanto lo adquiere y amontona, ve su fin conseguido, y por tanto es su fin conseguido.

Todo fin que queremos por lo que él es, es *último* en cuanto que no es amado para conseguir otro; y cuando un fin es querido porque nos sirve como medio para conseguir otro que es *último*, toma el nombre de fin *intermedio*. Realmente, todos los fines menos el absoluto son intermedios, y éste es el único que con propiedad puede llamarse *fin último*.

Fin principal es el objeto que intenta conseguir el agente de un modo primario y directo, como la belleza es el fin principal del verdadero artista. Secundario, es el objeto que indirectamente se propone conseguir el agente, como lo es el honor y los premios en los soldados cuando luchan en defensa de la patria, la utilidad en la obra de arte, etc.

El *fin de la obra* es aquel á que tiende por su naturaleza la obra ejecutada por el agente; así, fin de la limosna es remediar las necesidades del pobre, cualquiera que sea el fin que se propuso el que la hizo. Fin del operante ó agente es el que éste se propone conseguir de antemano con la obra que realiza, el cual puede ser el mismo que el de la obra ó diferente; así, al dar limosna el agente, ó puede proponerse ocurrir á las necesidades del pobre, ó que se diga de él que es espléndido.

Fin objetivo es el mismo objeto, ó aquello mismo que es querido por el agente, como lo es Dios para los justos, la belleza para los artistas, etc. Y formal el que entraña ó lleva consigo la consecución y posesión del objeto; así, para los amantes del oro la posesión del objeto amado es el fin *formal*.

Ultimamente, entendemos por *fin natural* todo aquel que, como la salud, puede conseguir el agente por medios naturales ó sea con sus propias fuerzas naturales; mientras que fin *sobrenatural* es aquel que sólo puede conseguir el hombre con el auxilio de lo

sobrenatural, como la visión de Dios *facie ad faciem*, que sólo es dable conseguirla al justo con el auxilio de la divina gracia.

III. **Noción de la causa final** —Al dividir el fin, lo hemos considerado dividido en *deseado* y *conseguido;* y realmente aunque todos los fines empiezan por ser deseados y algunos terminan por ser conseguidos ó poseídos, y por tanto parecerá baladí esta división, no obstante, por lo que hace á la causa final, tiene suma importancia; y la razón es porque una vez poseído, conseguido el fin, éste ya no mueve al agente á obrar, por lo cual realmente el fin *deseado* es el único que puede mover al agente y ser en consecuencia causa, puesto que es el único que siendo querido hace inclinar á su posesión; así, pues, diremos que causa final es «aquello que mueve é incita á la causa eficiente á obrar».

IV. **¿En qué consiste la causalidad de la causa final?** —Definida la causa final ocúrresenos preguntar: ¿y en que consiste la causalidad del fin? El fin es amado en cuanto es aprehendido por la facultad cognoscitiva como bueno; de modo, que si consideramos á la causa final en sí misma ó en acto primero, como decían los escolásticos, su causalidad consistirá en la bondad misma del fin capaz de ser querido por el agente, como la causa eficiente en sí misma consistía en la virtud ó actividad que la hace capaz de obrar; pero considerada con relación al influjo en el efecto, ó en acto segundo, consiste en ser apetecido el fin por el operante, ó más claramente, en el amor con que el operante quiere al fin, así como la causalidad de la causa eficiente en acto segundo consiste en el *agere* ó hacer.

V. **Condición «sine qua non» de la causalidad de la causa final en acto segundo.**—La causalidad de la causa final, que considerada en potencia es la bondad del fin, no se puede poner en acto segundo, sino en cuanto la misma bondad es conocida como tal bondad por el que pone el fin; porque como dice el axioma: «nihil volitum quin proecognitum», nada se quiere que previamente no sea conocido; así es, que precisa para que el agente ame el fin, y por consiguiente para que sea puesta la causalidad final en ejecución, que el entendimiento conozca la bondad del fin, condición sin la cual en modo alguno sería puesta la causalidad final, por cuya razón se la ha llamado *sine qua non*.

VI. **Clasificación de los seres con arreglo á su manera**

de obrar «propter finem».—Todo cuanto es ser obra de un modo ó de otro, pero al fin y al cabo no se concibe un ser en absoluto inerte, por más que se pueda concebir la absoluta inercia, como se concibe la nada; ahora bien: como tendremos ocasión de probar, también afirmamos que todo obrar se dirige á la consecución de un fin, sin que ciertamente todo agente se dé cuenta de este fin, pues unos realizan el fin ó tienden á él obrando sin darse cuenta de él, como la bala que saliendo del cañón se dirige al blanco sin darse cuenta de ello, pero cuyo fin ha sido puesto por el agente del tiro, ó sea por el que disparó el fusil ó el cañón; otros conocen el fin con que obran aunque de una manera imperfecta, puesto que el fin les es dado, como acontece con los animales irracionales, que conocen lo útil y lo dañoso, lo bueno y lo malo, pero sin conocer la razón universal de bondad ó de mal, ni la razón de por qué el objeto es bueno ó malo, útil ó dañoso, respecto de ellos, ni, por último, la razón formal ó propia del fin, su relación y proporción con los medios, por cuya razón obran para realizar un fin, pero ciega é instintivamente con operación necesaria predeterminada por su naturaleza acompañada del conocimiento material de la bondad del fin; y otros, por último, obran previo conocimiento perfecto ó formal del fin y su relación con los medios, las razones universales de bien, de mal, de útil, nocivo, asequible é inasequible. Los seres, pues, con arreglo á su modo de obrar «propter finem», pueden clasificarse en tres clases: 1.ª, la de aquellos que no sólo no ponen el fin con que obran, sino que ni aún lo conocen perfecta ni imperfectamente, como acontece con los seres materiales, vegetales y minerales, y que tienden al fin *executive*, como decían los escolásticos; 2.ª, la de aquellos seres que obran con arreglo á un fin predeterminado por su naturaleza, conociéndole imperfectamente como bueno, útil, asequible, etc., pero sin darse la razón del *por qué*, ó sea careciendo del conocimiento formal del fin, como los animales que obran *aprehensive*, según la expresión escolástica, y 3.ª, la de aquellos seres que obrando con conocimiento formal ponen el fin y á él determinan su operación, como los seres intelectuales, que obran *directive*.

ARTÍCULO V

REALIDAD DE LAS CAUSAS FINALES

I. **Razones en que se apoyan los filósofos que niegan la causalidad de la causa final.**—No han faltado en ninguna de las épocas de la Historia hombres que, llamándose filósofos, hayan sostenido que los seres existen por casualidad, y obran al acaso ó por lo menos sin finalidad alguna, con lo cual han negado la existencia de las causas finales ó la finalidad de las causas. Así, en Grecia, la escuela jónica no vió en la existencia del mundo más que el resultado fortuito y casual de los átomos primitivos y eternos, que moviéndose eternamente en el vacío con sus casuales choques, agrupáronse y dividiéronse, produciendo como resultado no esperado cuantos cuerpos y seres forman el mundo. Esta escuela, más física que filosófica, fué victoriosamente combatida en la Grecia misma por genios como los de Sócrates, Platón y Aristóteles, que vieron en su doctrina el absurdo y ateo materialismo que por todas partes la informaba. Lucrecio, más poeta que filósofo, siguió en Roma las huellas del epicurismo griego, y en su famoso poema *De rerum natura* intentó demostrar que el mundo fué creado por causas físicas y fortuitas que dieron por casualidad la existencia de los seres del mundo sin relación á fin alguno determinado, mientras los dioses felices y satisfechos se estaban allá en el Olimpo sin cuidarse para nada del mundo ni de los hombres. Este filósofo también tuvo un compatriota de genio imperecedero que con su elocuencia nunca desmentida echó abajo su concepción materialista. En efecto, Cicerón en su libro de *Natura deorum*, pregunta: ¿Quién habrá tan insensato que al mirar al cielo y contemplar las cosas celestes, niegue que existe un ser de suprema inteligencia que rige y gobierna todas estas cosas? (1) Verdaderamente que se necesita estar ciego de razón para contemplar el mundo, para conocer su naturaleza mudable y contingente y no admitir inmediatamente un Ser Supremo que cause, ordene y conserve esa ar-

(1) Campillo. Curso de Metafísica, pág. 269, nota 1.ª, primera edición.

monía que no obstante su gran variedad se nota en el mundo, y por consiguiente, para no afirmar seguidamente que todo cuanto es responde á un fin divino.

Bacon y Descartes rechazaron el estudio de las causas finales como inútil y aun perjudicial, añadiendo el último que es un absurdo y atrevida pretensión el querer el hombre averiguar los designios de Dios al crear las cosas, porque «no debemos arrogarnos el poder y derecho de conocer sus consejos ó designios».

La filosofía *positivista*, patrocinada por Augusto Comte, Stuart Mill, Littré y otros, por su parte ha renovado los antiguos errores de los jónicos, negando rotundamente las causas finales y explicando que todo cuanto los seres hacen, lo hacen no porque Dios los haya dotado de medios y aptitudes para hacerlo, sino porque la casualidad ha hecho que tengan esas aptitudes; así es que, según estos, si el ave vuela es porque la casualidad ha hecho que ésta tenga alas; y si el hombre quiere el bien é investiga la verdad, es porque la casualidad ha hecho que el hombre tenga libertad é inteligencia. Como se ve, no puede darse una doctrina ni más cómoda, ni que encuentre más fácil la explicación de todo.

II. **Sentido de las palabras hado, acaso y destino.**—Las palabras *acaso, hado, destino* y *fortuna*, de que tanto se ha abusado por los que niegan la finalidad de las causas, sólo significan la ignorancia del *por qué* han obrado las causas eficientes; por consiguiente, son vanas y vacías de sentido si por ellas se quiere significar otra cosa, pues ninguna de estas palabras, ni abstracta ni concretamente expresa una realidad, sino una negación, es decir, nuestro desconocimiento del *por qué* del obrar; tan es esto así, que en muchas ocasiones lo que para el rústico no tiene explicación, y por consiguiente atribuye á la *suerte, hado*, etcétera, para el científico tiene explicación satisfactoria. El hombre de mediana cultura que se explica el *por qué* de muchas cosas, no debe, como el ignorante, atribuir la finalidad de las cosas de que no se da cuenta á la casualidad, hado ó destino, puesto que eso revela ó fatuidad ó tontería; lo primero, porque jamás será una razón el que porque no conozcamos bien una cosa debamos negarla; lo segundo, porque bueno es que tengamos en cuenta, dado lo limitado de nuestra inteligencia, que es más lo que des-

conocemos que lo que conocemos; y lo tercero, porque todos estamos convencidos de que al echar á la casualidad, al hado y al destino la culpa de lo que sucede en muchas ocasiones no es por otra razón, que por la de no poner de relieve nuestra poca previsión, negligencia ó descuido.

III. **Realidad de las causas finales.**—Negar la finalidad de las causas es ciertamente una doctrina insostenible que el espíritu humano no puede menos de rechazar, si se tiene en cuenta que al producirse con invariable regularidad los fenómenos de una misma especie no se puede desconocer que esos fenómenos obedecen y realizan una ley, la cual supone por su parte una causa que la ha puesto como fin (á la ley). Así, por ejemplo, si un día y otro observo que el agua entra en ebullición á los cien grados, acabaré por tener que reconocer que todos estos fenómenos de bullición que he repetido obedecen á una ley puesta, ¿por quién? No lo sé; ¿pero acaso porque yo no lo sepa dejará de ser cierto que tienden al cumplimiento de un fin? ¿Y en qué consiste esta ley?, tampoco lo sé, mas no por esto la voy á negar, teniendo como tengo para afirmarla una razón poderosa, cual es la regularidad y armonía con que se repite el fenómeno, mientras que para negarla no tengo base alguna. Si aquí dijéramos que este fenómeno era debido á la casualidad, era tanto como si dijéramos que lanzando al suelo todas las letras de las cajas de una imprenta podía resultar compuesto un poema ó un libro cualquiera. La propia observación dice á cada uno, que en los actos en que obramos por propia deliberación y reflexión siempre obramos por algún fin: explico una lección con el fin de que la aprendan los que me escuchen, escribo estos *Apuntes* con el fin de facilitar el trabajo al alumno, tomamos las armas, ó para defender nuestra patria ó nuestro honor, ó para satisfacer una venganza, ¿quién se atreverá á negar con sano juicio que en todos estos ejemplos la causa eficiente obra con arreglo á un fin? La creación, ese conjunto admirable de seres entre los que descuella el más débil por su parte física, pero el más fuerte por su parte moral, demuestra al que no es ciego de razón que todo en ella está hecho con inteligencia y previsión para que unos seres concurran al bien de otros y todos á la armonía universal; por lo que se puede decir una vez más con Socrates, «que es indispensable reconocer una primera causa inteligente y soberana», y añadir por nuestra

cuenta, que haya creado todo esto y haya dado su ley ó fin, lo mismo al ave que se remonta en los espacios que al insectillo que con millares de su tamaño se encuentra haciendo su tiempo en la gota de agua.

IV. **El hombre y los espíritus puros obran «propter finem».**—Que el hombre y los espíritus puros obran *propter finem,* no podemos dudarlo si tenemos en cuenta que por lo que respecta al hombre la experiencia interna nos enseña que éste obra *propter finem* propiamente ó sea dirigiendo su operación, dado que nos determinamos á poner estas ó aquellas acciones, estos ó aquellos movimientos como medios para conseguir estos ó aquellos objetos que amamos ó deseamos alcanzar; y todo esto porque conocemos previamente la bondad del fin que intentamos conseguir y la relación y proporción que con los medios tiene, condiciones todas que indican cómo el hombre pone el fin de muchas de sus operaciones y á él encamina su obrar: todo lo cual constituye el modo de obrar propiamente *directive.* ¿Quién, en efecto, negará al enfermo que si toma la medicina repugnante lo hace con el fin de adquirir la salud que él aprecia como un bien inestimable? ¿Quién, tampoco, le va á negar al hombre que escogita los medios para la más pronta y eficaz consecución de un fin que previamente ha conocido como bueno?

Que los espíritus puros obran *propter finem,* no puede caber duda después de lo que dejamos consignado respecto del hombre, pues el hombre es inteligente y libre y su operación tiene por tanto este carácter en cuanto es espíritu; ¿qué no sucederá, pues, á los espíritus puros, que no llevan consigo la necesidad de su unión á la materia que tanto entorpece el conocimiento del hombre, como limita su libertad? Los espíritus necesariamente han de obrar mucho mejor *propter finem* poniendo el fin y dirigiendo á él, cuyo bien conocen formalmente, sus operaciones con escogitación de medios conducentes al mismo; y esto que suponemos, lo suponemos por una inducción racional analógica, no pudiendo acontecer lo contrario, pues así como indica mayor perfección el obrar libremente que el hacerlo de un modo necesario, del mismo modo implica mayor perfección obrar con arreglo á un fin puesto libremente, que obrar con arreglo un fin dado ó impuesto, por cuya razón decimos que el hombre obra y es más perfecto que los demás seres vivos del mundo en que habitamos, y suponemos que

los espíritus, libres de la necesidad de unión á un cuerpo, han de obrar *propter finem*.

Ahora bien; el hombre, como compuesto de alma y cuerpo, no sólo ejecuta operaciones reflexiva y formalmente determinadas á un fin antes conocido por él, sino que muchas veces ejecuta, obra, pone estados sin darse cuenta del fin ni aun ponerlo, cual acontece en la circulación de la sangre, que aun cuando conozca el fin que tiene esta función, ciertamente se realiza con y á pesar de la voluntad del sujeto, y esto es por lo que tiene de cuerpo que, como tal, se ve obligado á realizar el fin impuesto por el Creador á su organismo. En cuanto á los espíritus puros, tenemos que carecen de toda unión á cuerpo ó á la materia sensible; por consiguiente, es indudable que no tendrán que cumplir las leyes físicas del organismo corpóreo, y así, claro está que sólo obrarán *propter finem*.

V. **Naturaleza de la operación de la causa final divina.** —Dios obra también para realizar un fin determinado, como lo prueba el hecho á todas luces evidente de que el obrar libremente para la consecución de un fin sea una perfección, á no ser que de Dios queramos quitar lo que realmente son perfecciones; dado esto como indudable, importa, sin embargo, explicar la naturaleza del obrar propter finem divino, para evitar errores de suma trascendencia. La operación divina puede considerarse *ad intra* ó *ad extra*, esto es, ó en cuanto se termina en el ser de Dios ó en cuanto se termina en algún otro ser; pues bien, el obrar propter finem divino sólo tiene lugar en la operación ad extra, ó lo que es lo mismo, Dios se determina libremente en las operaciones, cuyo término ó efecto es algún ser fuera de Dios; así, por ejemplo, Dios conoce con sabiduría infinita que el entendimiento es un bien y lo relaciona con su potencia también infinita y se determina libremente á realizarlo en el hombre, y el hombre es creado con entendimiento; pero Dios, que ha hecho esto con respecto á los seres que no son Él, no puede determinarse libremente á realizar en Él ni ésta ni ninguna perfección, porque todas las perfecciones son en Él de un modo eminentísimo y por determinación necesaria de su naturaleza que es acto puro, ser puro. De donde se deduce que Dios obra propter finem *ex parte operis*, esto es, por parte de los efectos producidos, porque al producirlos los produce con subordinación á algún fin ó como

medio para realizar un fin determinado, como cuando produce los vegetales para proporcionar sustento á los animales; pero jamás obra *ex parte operantis*, esto es, para realizar algo que á Él le perfeccione, porque aun cuando su fin al obrar fuera de sí es siempre su bondad, no es por su consecución ó posesión, pues Él es infinita bondad, sino por su manifestación y comunicación á otros seres.

VI. **Razones que prueban que también los seres naturales obran á su modo propter finem.**—Los seres naturales obran también á su modo «propter finem», produciendo efectos y acciones ordenadas á la consecución ó realización de algún fin; así, no podrán negarnos los modernos positivistas que el lobo hambriento se arroja sobre el inofensivo corderillo para saciar su voraz apetito; que el buitre se arroja sobre los animales muertos para coger su carne vista y apetecida por él; y si estos ejemplos, que prueban con cuanta razón afirmamos que los brutos obran para realizar un fin, son tan contundentes que no dejan lugar á duda y por lo mismo no pueden ser negados, mucho menos podrá decírsenos que, dada la espiritualidad de Dios, la creación del mundo *mediante* su poder infinito no es posible racionalmente pensando, y que todos y cada uno de los seres creados no han sido hechos con arreglo á un fin, y que, por consiguiente, no estén sus operaciones ordenadas á la realización de los fines que Dios les dió; así, cuando un cuerpo grave es abandonado en el espacio, necesariamente se dirige hacia el centro de la tierra, no porque el acaso así lo haya determinado, sino para cumplir una ley, un fin predeterminado, pudiendo sólo obrar al acaso, para nosotros, cuando por el concurso y aun oposición de causas resulte un efecto contrario al obrar natural de las mismas.

VII. **Axiomas que se deducen de la doctrina expuesta sobre la causa final.**—Los principios ó verdades generales que se deducen de cuanto llevamos dicho en estos dos artículos se reducen á dos: 1.°, el que quiere el fin quiere también los medios que llevan á él; y 2.°, los medios deben ser proporcionados al fin, esto es, los suficientes para conseguirlo, y buenos y no reprobados, porque el fin se quiere en cuanto bueno, y sólo por error de inteligencia se puede conocer como bueno lo que no lo es, ó por perversión de la voluntad tender al mal como fin relativo; así, que un fin, por bueno que sea, no puede justificar un medio reproba-

do, tanto más, cuanto que sólo por accidente nos puede llevar al fin bueno.

Debemos, pues, evitar el hecho general de disculpar nuestras acciones intrínsecamente malas, por el pretexto fútil de que las ejecutamos con la intención de conseguir un fin bueno, que después de todo no puede ser otra cosa que relativo, porque todo fin bueno en sí, ó último, no se consigue sino con medios buenos. Por nuestra parte podemos afirmar, que obrando bien siempre alcanzaremos el bien; mas con medios reprobados no conseguiremos otra cosa que el mal como término directo de nuestras operaraciones.

SECCIÓN QUINTA

PROPIEDADES TRASCENDENTALES DEL SER

CAPITULO I

Atributos del ser

I. **Concepto de los atributos ó propiedades del ser.**— Estudiada la naturaleza del ser, sus principios constitutivos, de conocimiento y causales, nos corresponde en esta sección examinar las propiedades trascendentales del mismo, si hemos de seguir el método sintético que á esta ciencia corresponde.

En todo ser hay que considerar, además de su esencia y existencia que le determina en el orden puro de ser, y de su subsistencia que le determina en un individuo ó substancia concreta, ciertas realidades que, no siendo su misma esencia, radican sin embargo en ella, de ella dependen y por todos son llamadas propiedades ó atributos. De modo que, según esto, entendemos por propiedades ó atributos del ser, aquellas realidades que hay y concebimos en él, y cuya raíz y fundamento está en la esencia del mismo.

II. **División de los atributos del ser.**— Ahora bien; de estas propiedades, unas acompañan constantemente al ser y son inseparables de su esencia, y de ahí que se llamen esenciales; y otras no envuelven ó implican esa conexión con la esencia, y pueden estar ó no estar en el ser, y se llaman accidentales; así, del primer grupo tenemos la divisibilidad en los seres materiales y

la inteligencia en el hombre; y del segundo, la figura y color en los cuerpos y la sabiduría en el hombre.

III. **¿De qué atributos nos vamos á ocupar aquí?**—Mas ¿nosotros vamos á examinar en esta sección de la Metafísica general todos estos atributos? Desde luego que no. Dado el objeto metafísico, nos corresponde únicamente examinar las propiedades esenciales, y no precisamente aquellas según las cuales nuestro entendimiento coloca á los seres en géneros y especies, si que más bien aquellas que se identifican y coinciden con la realidad del ser, de tal modo que significan la entidad real y propia de cada ser, y á las cuales se las llama por esta razón propiedades trascendentales del ser.

IV. **Concepto de las propiedades trascendentales del ser.**—En conformidad á la doctrina del párrafo anterior, las propiedades trascendentales del ser no son otra cosa que aquellos atributos que van siempre y en todos los modos del ser unidos á su esencia, sin que cada uno de por sí, ni todos unidos, constituyan la esencia de los seres, pero que se identifican con la misma.

V. **Nombres con que han sido llamadas estas propiedades.**—Actualmente se las da indistintamente el nombre de propiedades ó atributos á estas realidades, en razón á que se dicen de los seres y no son realidades que subsistan en sí y con independencia de comunicación, si que antes bien, suponen siempre el ser con relación al cual las dice nuestro pensamiento. Los antiguos escolásticos las llamaron *pasiones* del *ente*, y en efecto, al ser se refieren, no como tal ó cual ser, sino al ser tomado en su sentido nominal general, esto es, como esencia ó substancia, pudiendo predicarse de él cualquiera que sea su naturaleza y modo de ser.

VI. **Realidad de las propiedades trascendentales del ser.**—Las propiedades generales ó trascendentales del ser, nada añaden de positivo y real al concepto objetivo de ser, como sostienen algunos filósofos que establecen distinción real entre alguna de estas propiedades trascendentales y la esencia misma del ser; y no añaden nada en razón á que si estas propiedades significasen en sí alguna realidad y además se admitiesen como propiedades trascendentales del ser, sería preciso admitir que había algún concepto más general que la idea de ser común, objeto de la Metafísica general, ó que había una cosa real y positiva que no era ser; y como esto sea un absurdo manifiesto, de ahí la

razón de que á estas propiedades se las llame trascendentales del ser, y de que digamos que sólo añaden al ser negación ó denominación, tomada en consideración de alguna cosa extrínseca, explicando, en todo caso, la razón intrínseca y positiva del ser; de suerte que, en realidad de verdad, nada añaden al ser que éste no tenga, y por lo tanto se identifican con éste en la realidad.

VII. **Sentido en que se les llama propiedades.**—El sentido riguroso de la voz *propiedad*, tomada en la acepción de uno de los predicables, no es el que le damos aquí cuando decimos que son propiedades del ser, sino más bien un sentido lato, para lo cual sólo se requiere que el predicado se diferencie en algún modo del sujeto; por ejemplo, con sólo distinción de razón, aun cuando lo predicado sea en realidad idéntico con la esencia del sujeto, cosa que sucede cuando predicamos la verdad trascendental del ser, pues como veremos, la verdad transcendental se identifica con la esencia de la cosa verdadera.

VIII. **Enumeración de las propiedades trascendentales.** —Los escolásticos, fijándose en que una cosa añade algo al ser cuando expresa algún modo que acompaña y sigue á todo ser, y esto pueda suceder de dos maneras, ó acompañando y siguiendo este modo á todo ser considerado en sí mismo, ó acompañándole y siguiéndole cuando dice orden á otro ser, sentaron que las propiedades trascendentales del ser eran cinco, denominándolas: *unum*, *res*, *aliquid*, *verum* y *bonum;* puesto que en cuanto á la primera manera en el ser tiene lugar lo dicho, según que se exprese algo afirmativa ó negativamente, y como la negación que sigue á todo ser, tomada en absoluto, constituye la indivisión y ésta se expresa por la palabra *uno*, de ahí que la primera propiedad trascendental del ser sea *unum*. Por el contrario, si se considera al ser de la segunda manera, es decir, comparado con otro, puede establecerse esta relación de dos modos: 1.°, por parte de la división y en cuanto está separado ó dividido de otros y es *algo (aliquid)*, y también cosa *(res)*, y 2.°, por la conveniencia con otro ser; pero como esta conveniencia no puede tener lugar si no hay alguna cosa que pueda tener cierta relación de conveniencia y comunicación con todo ser, y esta cosa sea el alma, la cual puede como unirse con todas las cosas, ya por medio de la inteligencia, y da origen á la verdad, ya por la voluntad que da origen á la bondad, resultan las propiedades *verum* y *bonum*.

Este razonamiento de los escolásticos, expuesto siguiendo á Santo Tomás, lo tenemos por algo inexacto, porque á poco que reflexionemos observaremos: por un lado, que *res* es tomado en el sentido nominal de la palabra ser, y que por consiguiente significa lo mismo que substancia ó esencia; y en consecuencia, no explica al ser ante nuestro entendimiento como debiera, para ser una propiedad; por otro, que aliquid, ó significa «lo que no es nada», y en tal caso se confunde con el ser, ó significa división y distinción de otro ser (que es lo que decía Santo Tomás), y entonces equivale á *uno*, porque uno significa lo que siendo indiviso en sí mismo se distingue de todo lo que él no sea. Tampoco podemos admitir esta enumeración de las propiedades trascendentales del ser, porque las propiedades trascendentales, reconocidas en consideración al ser en orden ó conveniencia con otros seres, no son únicamente la *verdad* y *la bondad*, si que también aquella otra que nace de la conveniencia de nuestra alma con todo ser, por razón de sus facultades afectivas, y que es la *belleza*.

De suerte, que nosotros, teniendo en cuenta la crítica que acabamos de hacer de las propiedades trascendentales del ser, admitidas por los escolásticos, reconocemos que las propiedades que debemos aceptar son: la *unidad*, si consideramos al ser en sí mismo; la *verdad*, si le pensamos en relación de conveniencia con nuestro entendimiento; la *bondad*, si lo estimamos como término del apetito ó voluntad; y por último, la *belleza*, si es término de conveniencia con nuestra facultad afectiva; propiedades que estudiaremos por el orden con que las hemos citado en los capítulos de esta sección, examinando después de cada una su idea opuesta ó contraria.

CAPITULO II

Unidad y pluralidad

I. **Significado de la palabra uno.**—La palabra uno significa lo mismo para todos los que la emplean en español, aconteciendo lo mismo con la palabra equivalente de otros idiomas para los que los hablan, pues con la idea de unidad construímos

la base del edificio de nuestros conocimientos aritméticos. Todos los hombres, lo mismo el sabio que el rústico, sabemos cuándo una cosa es una, sin que nos equivoquemos acerca del significado de esta palabra, pues para todos significa ser *indiviso;* de suerte que, sin temor de equivocarnos, podemos decir que la idea de unidad es la misma en todos los hombres, y por lo tanto tiene el carácter de universal; y como no hay un ser de cuya esencia no pueda decirse que es una en cuanto constituye al tal ser, es idea trascendental ó propiedad de todo ser.

II. **¿Qué añade el concepto de «uno» al del ser?**—La idea de unidad, como dice nuestro ilustre Balmes, es simple y acompaña á nuestro espíritu en todos sus pasos, significando siempre *indistinción* bajo un punto de vista cualquiera, esto es, *no separación;* de suerte, que aunque como propiedad trascendental la digamos de todo ser, al ser no agrega algo que él no sea, sino únicamente la negación de división en sí, negación que expresa cómo el ser se contiene en sí mismo; así, pues, podemos decir con los tomistas que no agrega al ser otra cosa que un ente de razón, una negación, pero que ella en sí es real en la esencia misma del ser de quien se dice.

III. **¿Ser y uno se convierten entre sí?**—El concepto de uno es universal y simple, acompaña al espíritu en todos sus pasos y no agrega nada al ser, pues consiste propiamente la razón de unidad en la carencia de división de un ser en otros seres de la misma especie ó en la indistinción en el mismo ser; no hay, pues, inconveniente en que *ser* y *uno* puedan convertirse entre sí; mas si nos fijamos en que si hubiera alguna cosa que en sí no fuera indivisa, sino que actualmente estuviera dividida sería *muchas* cosas y no *una,* comprenderemos que vale lo mismo decir tal ser ó cosa, que tal ser uno ó cosa una; así, que podemos decir con los escolásticos que todo lo uno es ser y todo ser es uno bajo el punto de vista de lo que le constituye en tal ser.

IV. **Concepto de la unidad.**—Viéndonos ya obligados á contestar en concreto á la pregunta que surge en el pensamiento ¿qué es la unidad?, notamos, en primer término, que no se trata de esta ó aquella especie de unidad, sino de la unidad atribuible á todo ser en cuanto acompaña ó se identifica con su esencia, esto es, de la idea abstracta de unidad; en segundo lugar, que la unidad es patrimonio de todos, pues acompaña al espíritu en

todas sus operaciones, y en tercero, que es simple; circunstancias todas ellas que impiden contestemos á la pregunta con una definición esencial de la unidad; pero si esto no es posible, no se crea, sin embargo, que no se puede dar una explicación satisfactoria de la misma, no, nosotros podemos dar su concepto cumplido, porque aun cuando nada hay más difícil de explicar que aquello que está en la mente de todos, no obstante la unidad puede explicarse y comprenderse bien por todos, gracias á esa misma circunstancia y á la claridad con que se da en nuestra inteligencia.

¿Cuál será, pues, el concepto de la unidad? Decimos que hay unidad en una cosa cualquiera cuando no hay distinción en ella, cuando se presenta como indivisa, concepto que la hace presente ante nuestra facultad cognoscitiva como siendo lo que es y no varios; así, de un ser decimos que es uno y no varios cuando se nos presenta bajo el concepto de la indivisión é indistinción; mas si se nos presentase bajo un concepto divisible, entonces desaparecería la unidad; ejemplo: el hombre, si lo percibimos bajo el concepto de Juan, será el individuo ó persona que se nos presenta como el uno de este nombre; mas si al mismo Juan lo percibimos, no en cuanto á la totalidad de su ser, sino en cuanto á su composición substancial, alma y cuerpo, ya no lo percibiremos como uno, sino como varios; es verdad que luego, por una operación de nuestro entendimiento, elevamos los elementos de esta composición á la unidad, en vista de que estos elementos reales uniéndose constituyen la esencia del ser hombre y por la misma razón decimos que los individuos de una misma familia forman una unidad cuando son percibidos bajo el concepto indiviso de la entidad familiar; así, pues, la unidad no puede ser otra cosa que «aquella primera realidad bajo la que consideramos á las cosas como indivisas é indistintas». De donde se deduce, que la unidad trascendental ó aplicable á todo ser, es lo mismo que *la indivisión de un ser en sí mismo.*

Esta unidad trascendental, que es la que se identifica con el ser, no se distingue realmente de la unidad que da origen al número, aun cuando sí hay una distinción de razón, á causa de que la segunda dice relación á la cantidad que engendra, en tanto que la primera sólo dice indistinción; pero tanto la una como la otra son una misma cosa, puesto que todos los seres dis-

tintos entre sí y unos en sí mismos, pueden ser y son concebidos bajo la idea de número; así, puedo yo reunir *tres* hombres distintos entre sí é individualmente unos en sí, y sin embargo no se me podrá negar que este número *tres* es engendrado por la indivisión ó unidad trascendental que se identifica con el ser, ó sea por la unidad de cada uno de los hombres que se agrega ó suma á la vez que se distingue de los otros.

V. **División de la unidad.**—Muchas son las divisiones que se han hecho de la unidad, y en especial los escolásticos la han dividido hasta el infinito; nosotros, prescindiendo de la mayor ó menor bondad de estas divisiones y ateniéndonos á los seres de quien se dice la unidad, notamos que éstos, ó son unos bajo todos los conceptos que los consideremos, porque en su esencia no existe distinción real, ó sólo son unos porque dada la abstracción con que podemos percibir los compuestos consideramos únicamente el resultado, el todo; así, por ejemplo, yo puedo percibir una línea bajo el concepto de que es una serie continua de puntos; en este caso, claro es que prescindo de la unidad, pero es innegable que mi entendimiento puede prescindir de que unos puntos no son otros, y abstrayendo percibir el todo ó sea la línea, y en este caso aparece de nuevo el concepto de unidad. Tenemos, por tanto, que la unidad en primer término se puede dividir en *real* y compositiva ó facticia, como la llama Balmes.

La unidad real es aquella que corresponde al ser en el cual no pueden encontrarse partes de las cuales pueda decirse que la una no es la otra esencialmente; de aquí que la unidad real sea la misma que los metafísicos llaman unidad de *simplicidad,* porque la simplicidad no implica otra exigencia que la carencia de partes de las cuales la una *no sea* la otra; á lo que está formado de varias cosas, de las cuales la una no es la otra, se le llama compuesto; y evidente es, que lo simple es opuesto á lo compuesto; sin embargo, esta unidad de simplicidad no la encontramos en ninguno de los objetos sometidos á nuestra intuición sensible ó percepción experimental, excepto los actos realizados por nuestra alma, que desde luego por intuición sabemos que cada uno de ellos es indiviso en sí; mas á pesar de esto, por el discurso nosotros podemos llegar á conocer que hay substancias realmente unas, como nuestra alma, y que la extensión consta esencialmente de partes de las cuales una no es la otra, es com-

puesta; razón por la cual, siendo como es el mundo corpóreo extenso, se dice también que es compuesto; pero un discurso más detenido nos llevaría á encontrar en ese mismo mundo substancias realmente unas ó con unidad de simplicidad, porque esas partes de la extensión llevadas al límite de su división, ó sea, allí donde cada una sea indivisa en sí misma, será una con simplicidad. Estas consideraciones las hemos hecho á propósito de que hay metafísicos que confunden la unidad de simplicidad con la unidad absoluta; y aun cuando es cierto que la unidad absoluta es de simplicidad, es lo cierto que no son una misma cosa, pues como hemos visto hay otros seres además de Dios que tienen unidad real ó de simplicidad. La unidad absoluta de simplicidad, realmente sólo corresponde al ser que por su simplicidad esencial, física y metafísicamente considerado, excluye toda división lo mismo en seres de distinta especie que en seres de la misma especie, por eso se puede decir que la unidad de simplicidad es el género y la unidad absoluta su especie.

La unidad de composición es la que corresponde á todo lo que, no obstante ser realmente compuesto, no puede dividirse en otros seres de la misma especie, aun cuando puede dividirse en partes ó en seres de distinta especie, pero destruyendo el ser compuesto. Esta unidad puede decirse de todos los seres creados con la siguiente distinción: propiamente cuando se habla de seres que contienen partes físicamente distintas, un hombre, una planta, etc., é impropiamente de los seres simples creados, como los espíritus, en consideración á que realmente la esencia y la existencia no son una misma cosa, sino distintas; y no hay ser creado que por esto pueda llamarse simple, aun cuando por sus partes físicas sí lo sea tal; luego la unidad trascendental de los seres creados, lejos de excluir, implica la composición.

Ahora esta unidad de composición, puede á su vez subdividirse en metafísica, física, moral y lógica ó genérica, atendiendo á que sean ó no actualmente separables las partes del compuesto llamado uno. Se dice que un ser tiene unidad metafísica, cuando consta de partes realmente distintas entre sí, pero inseparables, sin que deje de ser lo que es, como la animalidad y la racionalidad en el hombre. La física corresponde á los seres que teniendo partes realmente distintas entre sí, son separables, aun que no actualmente, como la unión del cuerpo y el alma, que son

realmente distintas entre sí y separables, pero no actualmente. La unidad moral se dice de todo lo que consta de partes realmente distintas y separables entre sí y actualmente separadas, que sólo consideramos como unidas bajo un vínculo moral: un ejército, una nación, una sociedad, etc. Y unidad lógica ó genérica es la que conviene á los seres que solamente son considerados como tales entidades unas porque así los considera nuestra razón, tal como acontece á los géneros y especies. Otra división encontramos en los escolásticos que nos importa considerar, cual es la de *universal* y *numérica;* la primera es la indivisión del ser, que siendo uno, sin embargo, puede hallarse en muchas cosas, como la razón del hombre, que siendo una é indivisa se halla objetivamente en muchos, tal sucede con la *racionalidad* que está en todos los individuos racionales; la segunda es la que corresponde al *individuo,* que es de tal manera una, que no puede comunicarse á otras cosas en concepto de inferiores á él; como la unidad, *Juan.* Diferéncianse, por tanto, en que el segundo es indiviso en muchos bajo la misma razón, y el primero, aun cuando indiviso en sí, puede hallarse en muchos, de los cuales se predica bajo idéntica razón.

VI. **Origen de la tendencia de nuestro espíritu á la unidad.**—Todo cuanto nos presenta la percepción sensible, es múltiple, compuesto; y sin embargo, nosotros anhelamos constantemente la unidad; así, la buscamos en la Ciencia, en el Arte, en la Literatura y, en una palabra, en todo cuanto cae bajo la actividad de nuestra alma; y si no la encontramos real, la buscamos compositiva ó facticia. Esta tendencia á la unidad tiene dos orígenes, el uno objetivo y el otro subjetivo: si nos fijamos en el ser, notamos que todo ser es uno y que, propiamente hablando, el ser no se halla sino en la unidad; así, si se trata de un compuesto, su ser se halla en sus elementos simples entitativos, que eran antes que el compuesto y que aún después del compuesto existen; de tal modo es esto cierto, que si concebimos un ser organizado, sus elementos componentes eran antes que el todo organizado y si se desorganiza cada uno de sus elementos, tiene su existencia, la organización sólo era una relación de estos elementos entre sí; pero aun así, para la existencia de este ser orgánico necesítase de un principio que domine en la organización, sujetando sus funciones á leyes determinadas para llenar su

objeto, por donde resulta también que hasta la misma composición está sujeta á la unidad. Se trata de una entidad moral, pues tendrá unidad de fin y unidad de dirección, sino no se concibe. El ser compuesto no está en la relación de lo compuesto, sino en el elemento constitutivo predominante. Si nos fijamos en el *yo*, sujeto cognoscente, notamos que el origen de la unidad está en la unidad del mismo espíritu, que es uno en sí con unidad metafísica, simple relativamente á esa unidad metafísica, que se siente uno é idéntico bajo la inmensa variedad de sus estados que sin cesar pone, lo mismo del orden sensible que del intelectual y moral; y esta unidad que nuestra conciencia nos atestigua con certeza irresistible, nos lleva á reducir lo compuesto á lo simple, lo múltiple á lo uno.

VII. **Peligros que lleva consigo la tendencia natural de nuestro espíritu á la unidad.**—La tendencia natural de nuestro espíritu á la unidad es indudablemente una perfección debida á la simplicidad relativa del mismo. El alma humana es una, porque no constando de partes físicamente separables y distintas unas de otras, aun cuando metafísicamente considerada sea una unidad compositiva, considerada en su esencia física realmente es una. Dios también es uno realmente, pero metafísica y físicamente considerado, y por consiguiente, uno con unidad absoluta de simplicidad. Los seres materiales, tanto orgánicos como inorgánicos, y cada uno en su ser, también son realmente unos bajo cierto aspecto y con unidad comparativa. Mas no son todos estos seres en conjunto *uno* realmente, son colectividades, géneros, especies y conviene, por tanto, no exagerar nuestra tendencia natural á la unidad, y ver un ser con unidad real allí donde no hay otra cosa que una unidad compositiva, ni un ser con unidad individual ó *numérica* allí donde no existe otra cosa que una entidad genérica ó moral; por no fijarse en esto, son muchos y muy sensibles los peligros que ha ocasionado esta tendencia á la unidad. De aquí innegablemente ha nacido que los panteístas hayan visto la unidad absoluta, donde no existe más que la relativa; la numérica, donde no existe más que la unidad moral, y han forjado de Dios y el mundo un solo y único ser, el uno Todo; y como no podían por menos, sacando las consecuencias de su absurdo sistema han borrado toda distinción real entre los seres mundanales y Dios.

VIII. **La pluralidad y la multiplicidad.**—Opuestas á la idea de unidad, se presentan al pensamiento humano las ideas de pluralidad y multiplicidad; nada, pues, más conveniente que, examinada la unidad, estudiemos la pluralidad y multiplicidad, siquiera sea con la brevedad que exigen estos apuntes.

La *pluralidad* implica por su sólo enunciado ante el pensamiento, la idea de más de uno, muchos, sin determinar cuantos, por cuya razón surge al mismo tiempo la idea de *multitud*, cuando los seres ó cosas de quienes se dice la pluralidad son tantos que no se para uno á contarlos ó enumerarlos. Nace la idea de pluralidad de la consideración del ser y de lo que no es el ser, de la consideración misma de la indivisión del ser en sí, como individuo, y en otros de la misma especie. La multitud, apareciendo casi al mismo tiempo en nuestro pensamiento, se despierta, como dice Santo Tomás, de considerar unidades de las cuales unas no son otras, y así vemos que el concepto de multitud encierra las ideas de división y unidad, porque las cosas distintas sólo tienen razón de multitud para nosotros en cuanto cada una de ellas es una y no es las otras; así, pues, el concepto de *uno* entra en el de multitud y no éste en aquel. La idea de división se ofrece al entendimiento inmediatamente después de la de *ser*, porque, como ya sabemos, aprendido el *ser*, aprendemos que este ser no es aquel otro que le limita; de modo, que en virtud de esta negación de ser nace la de división y distinción entre los seres, y por tanto, en toda *multitud* al lado de la división de seres encontramos la idea de unidad.

IX. **El número.**—El número, prescindiendo de si es abstracto ó concreto, es la multitud medida por la unidad ó si se quiere lo distinto medido por lo uno.

El número y la multitud se diferencian porque, como acabamos de observar por el concepto que de uno y otra hemos dado, la idea de multitud contiene las ideas de *división* ó *distinción* y la de *unidad;* mientras que el concepto de número, según se desprende de su definición, á las ideas de *división* y *unidad* añade la de *medida;* así, á un conjunto de hombres se le llamará propiamente multitud si no se ha contado; mas si fuese contado, se dirá «el número tantos de hombres», «en número de ciento se dirigieron á tomar las posiciones estratégicas».

X. **Generación de la idea de número.**— Si tenemos el

número dos, por ejemplo, y ponemos éste porque del mismo modo se generan todos, no siendo cuestión ya mas que del más ó el menos; si pues tenemos el número dos y nos preguntásemos ¿cómo se genera?; posible es que contestásemos, sumando uno y uno; pero si esto fuese verdad, entonces el tres sería dos más uno; pero ¿quién duda que también dos es tres menos uno?; luego el número no se genera por el simple hecho de la suma ni por el conjunto, porque también puede resultar que se diga el número de un conjunto de cosas que no se hayan sumado, pero sí que tengan entre sí cierta relación y distinción, como cuando decimos de un grupo de hombres sin contarlos: «estaban unas cuatro mil personas». El número se genera por las ideas de ser, de distinción y de semejanza; por la idea de ser, porque lo que no es ser no se cuenta, no se mide; pero el ser se da en la unidad y en ésta entra la de negación del ser, ó sea la indivisión del mismo ser en otros; por consiguiente, si un ser no es otro, los seres resultantes serán distintos, y hé aquí como ya tenemos la idea de división figurando también en el número; y como la de unidad y división forman la multitud, y el número es esta misma multitud con sólo la agregación de la idea de medida, sólo nos falta averiguar qué se necesita para que la multitud pueda ser medida ó contada; y analizando encontramos que, por ejemplo, una multitud de unidades distintas y concretas sin relación alguna, como naranjas, melones, sillas, etc., no las podemos contar y reunir en número, á no ser que prescindamos de sus determinaciones específicas y atendamos exclusivamente á que son seres, en cuyo caso ya contaremos y diremos, tantos ó cuantos seres: luego aquí se descubre que es necesaria también la idea de *semejanza*, de suerte que el número se genera por las ideas de *ser*, *distinción* y *semejanza*, y así llegamos al dos comparando uno y uno y viendo la semejanza y la distinción (1).

XI. **¿La idea de número es convencional?**—El número se halla en las cosas porque en ellas se halla la *distinción* por la que unas no son otras, y la *semejanza* por la que tienen alguna cosa común, aun cuando no sea mas que el existir. El número también se halla en nuestro espíritu que piensa este ser y no ser de las cosas; ahora bien, considerado el número como pensa-

(1) Balmes, Fil. Fund. lib. VI, cap. V.

miento exclusivamente, claro es que puede ser convencional, y como tal, es y puede ser representado por signos convencionales.

XII. **Necesidad de la vinculación de la idea de número en un signo.**—No obstante la perfección del espíritu, éste es harto limitado; así, que no puede ni comparar muchos objetos á un tiempo, ni recordar fácilmente las comparaciones que ha hecho; vése, pues, precisado á vincular las ideas de los números en signos que le ahorren las comparaciones múltiples que tendría que hacer á cada momento si tratara de contar ó recordar aunque no fuera más que un número tan pequeño como el diez, pues comparar uno y uno es fácil y que nos dé el dos, y aun tres veces uno y que nos dé el tres; pero cuando se pasa de aquí la operación se va haciendo tan difícil que dudamos fuera posible la ciencia de los números sin esta vinculación, la cual se hace relativamente fácil desde el momento en que la idea del número la vinculamos en signos convencionales, tales como la numeración hablada y escrita que actualmente se usa.

XIII. **Realidad de las ideas de unidad y multitud.**—De la doctrina sentada en este capítulo, y sobre todo del modo de llegar á sentar qué sean la unidad y la multitud, podemos deducir desde luego que tanto una idea como otra tienen su fundamento en la realidad; y por consiguiente, que no son una ficción de nuestro entendimiento que á nada real corresponde fuera de él. En efecto, si analizamos nuestro ser y tenemos presente el axioma que «de lo semejante puede afirmarse lo semejante en lo que convienen naturalmente», y aquel otro no menos cierto «que lo que se ve clara y distintamente en la idea de una cosa debe afirmarse de ella», claro está que viendo como vemos en nuestro *yo* la unidad y la variedad, podemos afirmarla de los demás hombres y cosas en lo que convienen con nuestra naturaleza, pues son ideas que son vistas con evidencia en nuestra conciencia, la cual nos testifica que somos unos sintiendo, conociendo y queriendo, pero también que somos compuestos en cuanto sensibles, y en cuanto al estar en potencia y realizar la potencia, y en cuanto á las varias facultades que realizan ó manifiestan al *yo* (1).

(1) Curso de Metafísica de D. J. Campillo; pág. 136, segunda edición.

CAPITULO III

La identidad y la distinción

I. **La identidad; su noción y división.**— Si de la contemplación de un ser en sí mismo, viendo lo que es y negando lo que no es, hemos obtenido la idea de unidad, viendo lo que es el *ser* y prescindiendo de lo que no es el *ser*, tenemos la idea de identidad ó sea la permanencia de un ser en sí ó en su unidad; así, que la identidad de un ser no es otra cosa que su misma unidad, permaneciendo y siendo concebida por nosotros como permanente en los diferentes momentos de su existencia.

La identidad de los seres, pues, es una idea simple, primaria y universal de nuestro espíritu, difícil de definir para nosotros como lo es el ser y la unidad; así, que nada de extraño tiene que nos contentemos con el concepto que acabamos de dar, como tampoco lo tendría que siguiendo como sigue tan estrechamente á la unidad, hasta el punto que es ella misma, en cuanto permanece en los diferentes momentos de su existencia, se divida igualmente que ella en identidad real absoluta, que es la que corresponde á Dios, y en identidad relativa é incompleta ó facticia, que es la que corresponde á las criaturas. Ahora bien; así como la unidad compositiva se subdividía, así también la identidad relativa se subdivide en física y formal ó moral. La primera, llamada también substancial, es la que corresponde á los seres que siendo los mismos en lo que constituye su esencia real no obstante sufren mudanzas accidentales, tal como acontece al hombre, que no obstante sus mutaciones permanece la misma su animalidad y racionalidad, que son las que determinan su unidad é identidad esencial; la identidad formal ó moral es la que corresponde á los seres que permanecen y se llaman unos por conservar la forma que los constituye en tales seres y los individualiza dentro de su especie, pues experimentan mutaciones en su misma substancia, pero conservan la forma por la cual se siguen llamando lo mismo. Esta identidad puede acontecer de dos maneras: ó porque el ser tiene un principio interno que le informa, y

por consiguiente les da la identidad, como ocurre con el cuerpo del hombre que mudando su substancia tiene un principio informante, como el alma, por el cual siempre es el mismo cuerpo de cada hombre, ó porque tienen una forma externa que individualiza al ser y le constituye en tal, lo cual tiene lugar en las cosas materiales no vivientes que mientras conservan la forma exterior que las individualiza se llaman idénticamente tales cosas, aunque sufran alteraciones y modificaciones, siempre que no cambien de forma, tal vemos acontece con los instrumentos. La identidad también puede dividirse en adecuada ó perfecta, é inadecuada ó imperfecta; la primera comprende todo y sólo lo que el ser es, y es la que tiene todo ser comparado consigo mismo, y la segunda la identidad que resulta de la comparación de un ser con otro, de los cuales el uno contiene lo que el otro y algo más, como sucede con el todo respecto de cada una de sus partes, y como acontece en la comparación del más con el menos.

II. **La distinción; su noción.**—Percibiendo un ser y prescindiendo hasta de su límite, ó de lo que él no es, tenemos la idea de ser; pero si percibimos un ser y luego otro, la percepción de que el uno no es el otro da la idea de distinción; sin la percepción, pues, de un no ser relativo combinado con el ser, no existe la idea de distinción. Envuelve, por tanto, la idea de distinción la de variedad, diferencia, no identidad; así, que es contraria á la de identidad, como la de multitud lo es á la de unidad. La distinción será, por tanto, ora la diferencia que existe entre dos seres en cuanto el uno no es el otro, ora la que se nota entre los elementos de un mismo ser en cuanto el uno no es el otro.

III. **¿En qué sentido la identidad es compatible en los seres finitos con la composición?**—Por el concepto que hemos dado de la distinción, resulta, á poco que nos fijemos, que es incompatible con la identidad cuando se trata de la absoluta, porque excluye toda composición, dado que es simplicidad pura, y por esa razón sólo podemos decirla de Dios; pero no sucede lo mismo cuando se habla de las criaturas, las cuales siempre son compuestas, ó cuando más, tienen una simplicidad relativa, como sucede con el alma; así es, que en ellas es posible que sean idénticas y distintas; es más, es condición necesaria á las mismas, porque no se conciben, sino compuestas bajo cierto respecto. La razón es clara, la distinción es compatible con la identidad de

las cosas finitas en lo que éstas tienen de vario y compuesto, é incompatible con la identidad de las mismas en lo que tienen de simples y unas, en lo que tienen de sustantivas é individuales. De modo que en todo ser, excepto el infinito, hay á la vez unidad y variedad, simplicidad y composición, identidad y distinción.

IV. **Especies de distinción.**—La distinción puede fundarse: ó en la realidad, ó en el modo ó aspecto con que conocemos las cosas, puesto que nosotros podemos considerar las cosas como compuestas de varios elementos, y éstas serlo realmente; ó podemos considerarlas como tal y no serlo realmente; de aquí que la distinción fundamentalmente pueda dividirse en *real* y de *razón*. La distinción es real cuando se refiere á cosas de las cuales una no es la otra; y de razón en el caso en que se refiera á cosas que siendo idénticas en sí, nosotros las concebimos y expresamos bajo los diferentes conceptos que de ellas podemos formar. Ejemplo de la primera, lo tenemos en la distinción que existe entre una planta y otra planta, entre un hombre y otro hombre; y de la segunda, en la distinción que establecemos, entre Dios y sus atributos, entre la animalidad y la racionalidad en el hombre, etc.

La distinción real puede subdividirse en *substancial*, si se establece entre substancias, como entre Santo Tomás y Kant; en *accidental*, cuando se establece entre una *substancia* y sus accidentes, como la que existe entre una persona y sus virtudes ó vicios; y por último, en *modal*, cuando la relación se establece entre una substancia ó accidente y los modos de ser de la misma substancia ó accidente, tal como la que hay entre la ciencia y sus grados, entre el color y sus variedades, entre la individualidad y la personalidad. La distinción de razón ó *lógica*, puede también subdividirse en de *razón raciocinante* y en de *razón raciocinada;* la primera es la que, no teniendo fundamento en la realidad, es obra exclusiva de nuestro pensamiento, como sucede en la distinción entre el sujeto y el atributo, en la proposición, yo soy yo; la segunda es la que aun siendo una sola y misma cosa, no obstante hay en ella razón para ser expresada por medio de conceptos distintos; así, por ejemplo, Dios, que siendo una y misma cosa como simplicísimo, sin embargo, le atribuímos cuantas realidades no contradictorias conocemos y las consideramos en Él como si fueran distintas ó separadas en su esencia.

V. **La diversidad; su concepto.**—La diversidad es la dis-

tinción que existe entre cosas que no sólo una no es la otra, en cuanto no tienen las mismas notas individuales y numéricas, si que además se diferencian en sus notas genéricas y específicas, como una planta y un mineral, que no sólo son distintos en cuanto á que el uno no es el otro, si que además en que pertenecen á géneros diferentes.

VI. **La semejanza; su noción.**—Cuando hablábamos en este mismo capítulo de la división de la identidad, dijimos que había una inadecuada, que era la que resultaba de la comparación de unos seres con otros; pues bien, á propósito dejamos para este lugar tratar de las clases de *identidad inadecuada* ó *imperfecta*, porque lo primero que resulta de la comparación de los seres, es la distinción en cuanto que en el momento que el uno no es el otro hay distinción; ahora bien, como resultado de la comparación puede acontecer que ambos seres convengan en alguna cualidad, y entonces se dice que hay *semejanza;* así, por ejemplo, dos cosas cuadradas, aunque tengan diferente tamaño, dos cosas blancas, etcétera., son semejantes por las cualidades, figura y blancura.

VII. **¿Es posible la semejanza perfecta entre dos seres?** —Aquí se presenta la cuestión de si hay ó no posibilidad de que existan dos seres perfectamente semejantes. Los estoicos en la antigüedad; Leibnitz, Jordano Bruno y Manuel Kant en los modernos tiempos, han negado la existencia de dos seres perfectamente semejantes, diciendo que no puede haber dos cosas perfectamente semejantes, porque dos ó más cosas tan perfectamente semejantes para ser tales habrían de identificarse hasta el punto de ser una sola y misma cosa; pero que aun cuando no se identificasen en una sola y misma cosa, no habría razón suficiente para que Dios las crease tales. Dejando nosotros de un lado el si existen ó no actualmente dos cosas perfectamente semejantes, no tenemos inconveniente en admitir la posibilidad de dos cosas perfectamente semejantes; primero, porque aunque existiesen no se identificarían en una y misma cosa, dado que la identidad semejante pertenece á la que hemos llamado inadecuada, y siempre habría distinción entre los seres semejantes, pues nunca podían tener la identidad numérica, ó lo que nosotros hemos llamado *identidad adecuada;* así, entre los seres de una misma especie puede suceder que además de ser esencialmente iguales, como dos hombres, tengan todas sus cualidades iguales, y por tanto, ser perfecta-

mente semejantes, y sin embargo, no serán jamás numéricamente un solo y mismo ser; en segundo lugar, tampoco vemos inconveniente en que Dios pueda crear dos cosas perfectamente semejantes; lejos de ello, tenemos como una perfección poderlo hacer, pues así como en un pintor el poder hacer dos cuadros perfectamente semejantes supondría una habilidad y maestría nada comunes, así en Dios se revelaría una vez más su sabiduría y poder, luego que es absurdo suponer esta imposibilidad dado su poder infinito.

VIII. **La igualdad; su noción.**—Llamáse igualdad la identidad que resulta entre dos cosas que convienen en su cantidad; así, en el lenguaje usual, decimos que dos trozos de tela son iguales cuando tienen la misma extensión ó medida; del mismo modo llamamos iguales á dos cosas cualesquiera cuando tienen el mismo peso; sin embargo, no siempre se emplea en este sentido, y así, en Metafísica es muy común emplear esta palabra para designar la identidad esencial que resulta cuando dos cosas convienen en la esencia.

IX. **Realidad objetiva de las ideas de identidad, distinción y diversidad.**—Al examinar la naturaleza de la identidad, distinción y diversidad, hemos visto que para hallarlas atendíamos á los mismos seres, es decir, que estas ideas las sacábamos de la realidad de las cosas; luego del mismo modo que la unidad y la multitud, estas ideas tienen un valor objetivo y real; así, pues, no son vanas invenciones de nuestro entendimiento, sino que representan en nuestro pensamiento aquello en que se identifican y distinguen los seres real y positivamente fuera de nuestra razón.

CAPITULO IV

La verdad trascendental y la falsedad

I. **La verdad en general.**—La palabra verdad, como tuvimos ocasión de explicar en los Prolegómenos (1), expresa, no un ser, no una realidad distinta de las cosas que se dicen verdade-

(1) Véanse los Prolegómenos, 2.ª edición, pág. 69.

ras, si que más bien es una relación que se dice de las cosas en cuanto son puestas en relación con un entendimiento. Santo Tomás dió una definición general de la verdad en este sentido, cuando dijo que verdad era *adæquatio intelectus et rei*, la conformidad entre el entendimiento y la cosa; y ciertamente, la verdad es una propiedad que se debe decir de la relación de conocimiento, en cuanto que resulta de la adecuidad entre lo pensado y lo que son efectivamente las cosas pensadas en su realidad.

II. **Especies de verdad.**—En conformidad á la definición que acabamos de dar de la verdad, podemos distinguir tres especies de verdad, á las cuales los lógicos llaman metafísica, lógica y moral, en razón á que podemos considerar la verdad en las cosas mismas, en las ideas que nuestro entendimiento tiene de esas cosas ó, finalmente, en los signos de que nos valemos para expresar la relación de quien se dice. Claro es, que tratando en la Metafísica general del ser, y en esta sección en particular, de las propiedades trascendentales del ser, aquí sólo nos importa ocuparnos de la verdad metafísica que nosotros llamamos trascendental por poder decirse de todo ser, lo mismo del finito que del infinito, en cuanto sus esencias dicen relación á un entendimiento.

III. **La verdad trascendental; su concepto.**—La verdad trascendental ó metafísica hemos dicho que la hallábamos considerando la realidad de las cosas, ó como decían los escolásticos, mirando á la esencia *(in essendo)* del ser; de suerte, que si queremos dar un concepto de ella tendremos que atender á la esencia de la realidad, al mismo tiempo que al entendimiento á que se adecua, pues la verdad siempre es una relación y nunca una entidad con ser propio é independiente; así, pues, para nosotros, verdad trascendental de una cosa no es más que «la misma realidad de la cosa en cuanto adecuada al entendimiento que la produjo»; así, cuando un ser conforma en su esencia con la idea preexistente en el entendimiento que la ha producido, se debe decir que es verdadera en sí con verdad trascendental.

IV. **La verdad es propiedad trascendental del ser.**—La verdad trascendental de las cosas, pues, no añade nada á las mismas, puesto que se identifica con el ser de ellas; así, que San Agustín dijo una verdad cuando la definió *verum est id quod est*,

«verdadero es lo que es». De suerte, que no tienen razón los que afirman que la verdad consiste en algo real distinto del ser de quien se dice, mas como aun cuando se identifique con la realidad de las cosas, éstas sólo son verdaderas ó se llaman así cuando dicen y porque dicen adecuidad ó conformidad con un entendimiento, la verdad envuelve siempre una relación que es un ser de razón, y por eso se puede decir que la verdad trascendental añade al ser un ser de razón; por consiguiente, lo más que podemos decir, hablando de la verdad, es que *es una propiedad del ser;* y no una propiedad cualquiera, sino *una propiedad trascendental*, puesto que sin ser el ser mismo acompaña al ser y radica en su esencia, en cuanto como tal esencia se adecua con el entendimiento que la ha producido, sin cuya condición nada puede llamarse ni verdadero ni falso; de aquí la exactitud de Santo Tomás cuando dice que la verdad conviene al entendimiento *per prius* y á las cosas *per posterius*. Esto no obstante, no podemos en ningún caso con rigor absoluto decir que la verdad es una entidad, un ser, sin embargo de que haciendo uso de la fuerza abstractiva de nuestra facultad cognoscente sustantivemos esta cualidad de la relación cognoscitiva.

V. **Sentidos en que se puede decir la verdad trascendental del ser.**—El ser real puede decirse verdadero en dos sentidos: uno en cuanto conforma con el entendimiento que le ha producido, y otro en cuanto como tal ser puede ser fundamento y ocasión para ponerse en relación con cualquier otro entendimiento distinto del que le ha producido, puesto que los seres, por lo que tienen de ser, pueden mover al entendimiento para que conozca, en virtud de su cognoscibilidad activa, lo que le manifiesta el ser. En el primer sentido, la verdad trascendental le conviene principalmente al ser real; no así en el segundo, porque las esencias reales envuelven relación de conformidad ó adecuidad actual con el entendimiento divino, al paso que la adecuidad, con la facultad cognoscente humana, es sólo fundamental ó potencial; así, si suponemos la no existencia del entendimiento humano, las cosas seguirían siendo verdaderas; pero si suponemos el absurdo de la no existencia del entendimiento divino y creador, las cosas, en cuanto á su esencia, no podrían llamarse verdaderas ni falsas, dado que no habría conformidad ni no conformidad con el entendimiento que las ha dado el ser.

VI. **Medida de la verdad trascendental.**—Si la verdad trascendental es la adecuidad ó conformidad del ser de las cosas con el entendimiento que las ha producido, esto es, si éstas son verdaderas ó falsas, según que estén en su esencia conformes ó no con lo que el entendimiento que las ha producido quiere que sean, claro es que su verdad dependerá de la conformidad de lo que esas mismas cosas sean con la idea arquetipa del entendimiento que las ha producido; luego la medida de la verdad trascendental de las cosas está en la inteligencia productora de las mismas; así, el diamante puro será verdadero con verdad trascendental, por cuanto la idea del mismo, preexistente en la inteligencia divina, ha querido que sea carbono cristalizado; la Ilíada de Homero será verdadera con verdad trascendental, si está conforme con lo que aquél ideó que fuese. Ahora bien; como todo cuanto existe ha sido creado por el Hacedor, claro es que la verdad trascendental de los seres creados tiene su medida en la inteligencia divina; pero como á la vez, según hemos dicho en el párrafo anterior, lo que las cosas son es el fundamento y razón de la adecuidad y conformidad en que con éstas puede ponerse cualquier otro entendimiento, la esencia de las cosas, lo que son las cosas en sí, es á su vez la medida de la verdad de esa adecuidad que se llama verdad *lógica;* luego la verdad trascendental de las cosas tiene su medida en el entendimiento divino sin ser él medido, y la verdad de nuestro conocimiento tiene su medida en lo que son las cosas, ó sea en la verdad trascendental ó metafísica de los seres.

VII. **¿La verdad trascendental es distinta de la inteligibilidad de las cosas?**—De cuanto acabamos de exponer acerca de la verdad trascendental, deducimos, como consecuencia natural, que da lo mismo decir verdad trascendental de las cosas que cognoscibilidad ó inteligibilidad intrínseca de los seres, pues la cognoscibilidad de éstos quiere decir capacidad que tienen los mismos para ser conocidos por la inteligencia, y éstos son capaces de ser conocidos por lo que tienen de ser, por lo que son, que es su verdad metafísica ó trascendental.

VIII. **Defínase la verdad trascendental ó metafísica en su sentido adecuado y completo.**—La verdad trascendental, pues, dice por una parte conformidad á su entendimiento productor, y por otra, como inteligibilidad ó cognoscibilidad,

puede ser fundamento y razón de la conformidad con otro entendimiento; luego se la debe definir «la adecuidad y conformidad de la esencia de los seres con el entendimiento que los ha producido, al par que el fundamento y razón de la conformidad de conocimiento en que con ellos puede ponerse cualquiera otro entendimiento».

IX. **Unidad, inmortalidad y eternidad de la verdad.**— La verdad trascendental de los seres es una, inmutable y eterna por dos razones: primera, porque identificándose con las esencias de las cosas y siendo éstas unas, inmutables y eternas, la verdad que se identifica con ellas también lo ha de ser; y segunda, porque viendo la mente divina todas las cosas con un conocimiento inmutable, eterno y simplicísimo, y la verdad trascendental de los seres creados sea la adecuidad ó conformidad con la idea divina, claro es que la tal verdad ha de participar de los mismos caracteres.

X. **Exposición y crítica de la doctrina de la verdad incompleta.**— Víctor Cousin, Jouffroy, Lerminier y demás eclécticos, partiendo de la *unicidad* de la substancia divina que se manifiesta á la inteligencia humana sucesiva y necesariamente, y por lo mismo de un modo incompleto, afirman que lo único que el hombre conoce es la manifestación de la sola esencia intelectual divina, y que como tal manifestación no puede ser completa porque lo infinito no puede ser total y completamente manifestado por lo finito; de consiguiente, concluyen, toda verdad que el hombre pueda conocer es incompleta, relativa é implica en sí error en cuanto no es toda la verdad; y recíprocamente, todo error no es absolutamente error, porque el error no es otra cosa que una verdad incompleta ó un algo de conocimiento en que no hay completa adecuidad.

Algunos filósofos griegos juzgaron á la verdad como contingente y sujeta á las variaciones de los tiempos y de los juicios humanos, fundándose en la errónea doctrina de Heráclito, que puso la esencia de las cosas en el *fieri* de los latinos ó en el *venir á ser* castellano, y claro es que si esto fuera así, ó sea que la esencia de las cosas estuviera, se hallara en ese estado de hacerse ó haciéndose, no habría ninguna que no se estuviera mudando constantemente, y por consiguiente al mismo compás, la verdad trascendental que es una cosa con el ser. En nuestros

días, los panteístas, que forman la llamada escuela del progreso, han sostenido igualmente la relatividad de la verdad, poniendo el *venir á ser* de Heráclito en el pensamiento, ó mejor, en la *idea* que contiene en sí todos los cambios y transformaciones de que consta el *progreso indefinido.*

La doctrina de Cousin y de sus discípulos se deduce, en primer lugar, de un error panteísta, cual es el afirmar que no existe más substancia que la infinita, la cual se nos manifiesta sucesiva y necesariamente en el orden intelectual mediante la inteligencia humana. Decimos que es un error, porque no es cierto que la substancia infinita, ó sea Dios, sea la única; pues, ó carece la palabra Dios de todo sentido, ó Éste tiene ser distinto y superior al mundo é independiente, por consiguiente, de él; y si no quisiésemos admitir como buena esta razón, una simple observación nos hará ver el absurdo de la *unidad* de la substancia divina, cual es la de que distinguiéndose substancialmente el artista de su obra, mucho más se distinguirá substancialmente el Hacedor infinito del mundo finito creado por él. En segundo lugar, la doctrina de los eclécticos, como la de los *progresistas*, no es cierta por la sencilla razón de que aun la verdad que conoce el hombre no está precisamente en el pensamiento, sino en la adecuidad de lo pensado con lo que es la cosa pensada; así, por consiguiente, si existe la adecuidad ó conformidad, hay verdad absoluta, y cuando no, los pensamientos son falsos y erróneos con error absoluto. En cuanto á los que decían que la verdad es relativa, porque es contingente y muda á cada momento por estar fundada en el *venir á ser*, que es el fundamento de todo y el cual está en continua mudanza, como las aguas de un río que constantemente están pasando, se nos ocurre decir que la verdad se apoya en las esencias de los seres, las cuales son inmutables y eternas, y por consiguiente, no varían; mas por si se pudiera creer que el ser en su esencia varía porque constantemente se está volviendo otra cosa, y por consiguiente, que el venir á ser es el principio del ser, habremos de oponer, que para que una cosa se torne en otra es preciso que antes *sea*, luego si el ser es anterior al *venir á ser* muy mal puede ser éste su principio. Esto por lo que respecta á la verdad metafísica ó trascendental de los seres, que por lo que hace á la verdad lógica ó sea á la adecuidad ó conformidad entre nuestro pensamiento y lo que son las cosas, como esta

relación se da en el tiempo, si hay conformidad habrá verdad, pero en el momento en que la veamos porque nuestro conocer directo de las cosas es de sus modos de ser ó accidentes, no de sus esencias, el cual lo obtenemos indirectamente, así que esta verdad sea relativa, y que si digo que la tinta con que escribo en este momento es negra, diga una verdad en este momento, pero que mañana quizá no lo sea porque se haya rebajado su color que es un accidente.

XI. **La falsedad; su noción.**—A la verdad, metafísicamente considerada, se opone la falsedad; sin embargo, la falsedad no es una propiedad trascendental de los seres, lejos de eso, por lo mismo que la verdad lo es, es absolutamente imposible que la falsedad lo sea; así, los seres, hablando con toda propiedad y rigor metafísico, son siempre verdaderos, puesto que siempre tienen la realidad de lo que son aun cuando no tengan todas las realidades que les corresponden, según lo que deben ser. Si la falsedad no está en los seres, estará en nuestros juicios é ideas, y por consiguiente, podremos definirla diciendo que es «la falta de conformidad de lo por nosotros pensado con lo que son las cosas en sí mismas».

XII. **Modos de decir falsa una cosa.**—No obstante lo dicho en el párrafo anterior, es frecuente en el lenguaje usual atribuir la falsedad á los seres; así, es muy frecuente oir las siguientes frases: «oro falso», «diamantes falsos» y «moneda falsa»; mas la más ligera observación nos manifestará que cuando el común asentimiento llama á las cosas falsas, lo hace de un modo metafórico, llamándolas así, no por lo que ellas son, sino en relación con otras especies de cosas á las cuales se parecen; así, cuando decimos de una sortija de latón que es oro falso, lo decimos, no porque el metal latón sea en sí falso, sino porque lo comparamos con el oro, al cual se parece en el color y brillo. De suerte, que las cosas las podemos llamar falsas de dos modos: ó porque nuestro pensamiento juzga erróneamente que no responden al concepto á que responderían si fuesen verdaderas, por ejemplo, si uno pensase erróneamente que un diamante no era carbono puro y lo creyese un pedazo de vaso, ó porque la cosa misma, en virtud de lo que aparenta, pero que no es en realidad, induce á la inteligencia á error y la toma por lo que no es en realidad, como en el ejemplo puesto de la sortija de latón.

CAPITULO V

La bondad y la perfección

I. **Sentidos de la palabra bondad.**—En el lenguaje usual es frecuente el empleo de esta palabra en el sentido de condescendencia; así, se dice: «fulano es bondadoso», como dando á entender que perdona las flaquezas de sus semejantes, que condesciende con las genialidades de los que le tratan; también es muy común decir que tiene bondad á aquel que obra con rectitud de intención y en conformidad á la ley moral; en uno y en otro sentido observamos que el uso refiere siempre la bondad á algo que depende de la voluntad; pero no faltan ocasiones en que se tome en el sentido de expresar la verdad, como cuando se dice: «este si que es buen oro», por «este es oro verdadero». La bondad, efectivamente, dice á la voluntad, como la verdad dice á la inteligencia, pero nosotros no podemos seguir ninguno de estos sentidos en que generalmente es tomada esta palabra, bastando á nuestro objeto, por ahora, apuntar el hecho de que hace referencia á la voluntad, hasta el punto de que para nosotros la palabra bondad expresa lo mismo que la palabra bien, prefiriendo aquélla porque nos referimos á una propiedad general del ser.

II. **Teoría de Locke sobre el bien.**—Hemos visto los sentidos en que es tomada la palabra bondad en el uso corriente, y no obstante no expresar con exactitud lo que la palabra significa, sin embargo, entre los filósofos se dan mayores discrepancias y aun errores lamentables; pues desde Aristóteles, que definió el bien diciendo que es «lo que todas las cosas apetecen», hasta nuestros días, cada filósofo lo ha definido á su modo. Para nuestro objeto, no haciendo, como no hacemos, una Historia de la Filosofía, es inoportuno el examen de todas las opiniones sustentadas sobre el mismo; sin embargo, impórtanos examinar brevemente las de Locke y Santo Tomás, ya que se ha querido hacer creer que eran iguales.

Locke, que toma como punto de partida de su ideología el célebre axioma de los peripatéticos «nada hay en el entendi-

miento que previamente no haya estado en los sentidos (nihil est intelectu, quinprius fuerit insensu)», da del bien la siguiente definición: «bien, es todo aquello que puede producir ó aumentar el deleite, y, por el contrario, mal, todo aquello que aumenta en nosotros el dolor ó disminuye el deleite»; doctrina en consonancia á su sensualismo y consecuencia lógica de no haber tomado el principio que hemos transcrito en su verdadero sentido, sino al pie de la letra.

III. **Teoría de Santo Tomás sobre el bien.**—Santo Tomás, ocupándose de la bondad, expone la siguiente doctrina (1): «La bondad añade al concepto de ente la relación ó razón de perficiente... El ente es perfectivo de alguna cosa, no sólo según la esencia específica, sino también por parte del ser que tiene en la realidad, y bajo este aspecto es perfectivo lo bueno porque el bien existe en las cosas mismas... Dan, por consiguiente, buena definición del bien los que dicen que el *bien es lo que todas las cosas apetecen*... El bien conviene primaria y principalmente al ente que es perfectivo de otro por medio de fin, y secundariamente se dice bueno lo que conduce al fin... Así, se dice sano no sólo el sujeto que tiene la sanidad, sino también lo que perfecciona, conserva é indica la sanidad... Toda vez que la razón del bien consiste en que una cosa sea perfectiva de otra por modo de fin, todo aquello que tiene razón de fin tiene también razón de bien; «por consiguiente, el bien se convierte con el *ente* lo mismo que lo verdadero; pues todo ente, en cuanto tal, tiene razón de perfecto y como tal de apetecible, pues toda cosa ama conservar sus perfecciones; así, que se puede concluir, según esta doctrina, que la bondad es propiedad trascendental, porque su concepto y denominación se extiende tanto como la del mismo ente en común».

«Entre la bondad de Dios y la nuestra se encuentra», además de la diferencia de ser, la una absoluta y la otra participada, «otra diferencia; pues la bondad esencial no se atiende según la consideración absoluta de la naturaleza, sino según la consideración de su existencia; y de aquí es que la humanidad no tiene razón de bien, sino en cuanto tiene existencia», «la vida, por ejemplo, se apetece en cuanto existe». «La bondad se divide en subs-

(1) Estudios filosóficos del P. Ceferino González; tom. I, pág. 351 y 352.

tancial y accidental... por parte de la bondad substancial la cosa se denomina buena, *secumdum quid*, como bondad incompleta, y por el contrario, se dirá buena absolutamente ó simpliciter por razón de la bondad accidental; así es, que al hombre injusto no le llamamos bueno absolutamente, sino *secumdum quid* ó incompletamente, es decir, bueno en cuanto tiene naturaleza de hombre, supuesto que todo ente real es bueno, en lo que tiene de ser; mas al hombre justo, le llamamos bueno absolutamente, puesto que además de la bondad substancial ó de naturaleza, tiene también la perfección accidental de la justicia... La bondad absoluta en Dios es lo mismo que su esencia, al paso que en nosotros se considera por parte de aquello que sobreviene y se añade á la esencia. Por eso la bondad completa ó absoluta en nosotros se aumenta, se disminuye y hasta se pierde completamente permaneciendo siempre la bondad substancial; mas esto no tiene lugar en Dios, en el que la bondad absoluta está en su esencia que es la misma existencia. Este parece ser el sentido en que dice San Agustín que Dios es bueno por esencia y nosotros por participación». La bondad tiene razón de causa final; Dios tiene razón de causa final absoluta y universal, siendo como es el último fin de todas las cosas, así como es su primer principio; de donde se infiere que cualquiera otro fin no tendrá razón de tal, sino su relación y comparación con la causa final primera..., por cuyo motivo, tampoco el bien, que tiene razón de fin, se puede decir tal respecto de la criatura, sino presupuesto el orden del Creador á la criatura... Luego... las cosas se deben llamar buenas por participación y no absolutamente».

IV. **¿Existe analogía entre las teorías del bien de Locke y Santo Tomás?**—Con una sola lectura de la definición dada por Locke del bien, y la sucinta cuanto extractada reseña de lo que brillantemente expuso Santo Tomás sobre la bondad, es suficiente para comprender la distancia que media entre una y otra filosofía; y no se diga que uno y otro tienen puntos de contacto porque parten del mismo principio en la investigación de las ideas, pues esto no es una razón para que las dos hayan seguido el mismo camino hasta formar la idea del *bien*, porque llenas están las páginas de la Historia de la Filosofía de doctrinas que partiendo de un mismo punto han llegado á resultados, no ya diferentes, si que más bien contradictorios. Santo Tomás, par-

tiendo del principio «nada hay en la inteligencia que primeramente no haya sido percibido por los sentidos», se eleva hasta la bondad absoluta, hasta Dios, de la que es participación la bondad de los seres creados, porque espiritualiza el principio y le da el único alcance que tiene, cual es, que la inteligencia humana empieza su obra del conocimiento sirviéndose de las percepciones sensitivas. Locke, por el contrario, partiendo del mismo principio se apega tanto á su letra, que dándole un desarrollo puramente sensitivo sólo puede elevarse hasta decir que el bien es el placer sensual. Hé aquí, pues, como es imposible confundir ambas doctrinas.

V. **¿Qué añade el concepto de bien al de ser?**—Hablando de la propiedad trascendental verdad, dijimos que le añadía al ser una relación de razón, pero que se convertía con él, y es porque la verdad se dice más bien de la esencia del ser, con la cual se identificaba; pero cuando hablamos de la bondad se nota que decir *ser bueno* no es lo mismo que decir *ser* exclusivamente, lo que prueba que la palabra bueno no expresa lo mismo que ser, luego le añade algo al ser; ahora bien: si nosotros decimos el bien del ser ontológico, como en la expresión subrayada, y sin embargo el ser comunísimo no queda determinado en ninguna clase de seres, ni genérica, ni específica, ni individual, la palabra bueno no añade nada al ser que sea ser por sí; pero como hemos dicho que algo le añade, puesto que ambos nombres no son sinónimos, ¿qué es lo que le agrega? El algo que le agrega es un ser de razón que no es la negación, sino una relación de razón, cual es la relación de perficiente.

VI. **¿Todo ser es bueno y todo lo bueno es ser?**—Si como hemos dicho, la bondad se dice del ser, añadiéndole sólo una relación de razón *perficiente*, como esto mira á la voluntad, lo bueno será algo que en el ser dice relación á la voluntad, así como la verdad dice siempre relación á un entendimiento; pero como las cosas sólo dicen relación á la voluntad, en cuanto existen en razón de su perfección, y el existir es un acto que perfecciona á la esencia posible, hé aquí que todo ser, en cuanto ser, es bueno, porque es perfección; mas como al mismo tiempo toda perfección implica ser, porque no se concibe algo que perfeccione que no exista de algún modo, hé aquí por qué también se puede decir con verdad que todo lo bueno es ser.

VII. **Noción de la bondad.**—Diferentes opiniones se han sustentado cuando se ha querido definir la bondad, aun por los filósofos de una misma escuela, y nada más natural que así suceda, pues aquí, como cuando tratábamos de dar el concepto de la verdad, unidad é identidad, nos encontramos con una idea general simple que no forma género, y por lo mismo es imposible dar una definición esencial de la misma. La razón de bondad se ha dicho, por Santo Tomás, que consiste en que una cosa sea apetecible; pero como esta definición, ó mejor, explicación, sea harto concisa y no lo suficientemente clara, nosotros no podemos seguirla, teniendo, como creemos tener ante todo, la misión de hacer claro este estudio á nuestros alumnos; y además de esto, porque no la creemos exacta, porque si un ser en tanto es bueno en cuanto es apetecible á modo de fin perficiente, entonces acontecería que sólo serían buenas, y por tanto apetecibles, las cosas en cuanto las apeteciese el apetito racional, *sensitivo* ó natural, fines (secundarios ó primarios); así, pues, teniendo en cuenta que los seres no sólo son en su ser buenos con esa bondad trascendental que se identifica con su existencia, sino que son también buenos unos respecto de otros con la misma trascendencia que en sí mismos, y considerando que la bondad que se identifica con el ser dice relación á Dios y á los demás seres en cuanto á su apetibilidad, como la verdad esencial de cada ser, expondremos el concepto de la bondad en conformidad, en parte, con nuestro gran filósofo P. Suárez, diciendo que es «la razón de conveniencia de un ser con la naturaleza de otro, substancial y apetente, por virtud de cuya conveniencia el último apetece al ser que le conviene». Decimos de un ser substancial, porque sólo estos seres pueden tener el apetito é inclinarse á el ser que les conviene. De manera, que entre el ser apetecible y la apetibilidad del apetente media la razón de conveniencia de la naturaleza del uno con la del otro, que es propiamente la razón de bien, y en virtud de lo cual nos determinamos á querer lo que queremos porque nos conviene, y conviniéndonos nos perfecciona, ó mejor, nos conviene en cuanto nos perfecciona; y como todo ser, aun cuando no sea más que por su existencia, conviene con nuestra naturaleza en que existen, y el existir sea una perfección con respecto al no existir, es indudable que la bondad es una propiedad trascendental que la podemos decir de todo ser

por el hecho de ser; así como también que en sí no es más que una relación de conveniencia perficiente que se dice del ser, en cuanto le consideramos como término de nuestra voluntad.

VIII. **División del bien.**—Considerando la bondad de los seres, no ya con relación á nuestra voluntad, sino en el mismo ser, dado que en último término todo ser es bueno y todo lo bueno es ser, podemos dividirla según sea la naturaleza del ser de quien se dice, y así llamarla física, intelectual y moral; pero la división que generalmente se adopta y la que realmente tiene importancia, aun cuando no tenga una base tan fundamental como la anterior, es la de dividir la razón de bien en deleitable, útil y honesto. Bien *deleitable*, es la razón de conveniencia que pueden tener para nosotros las cosas, en vista de que nos proporcionan ó pueden proporcionarnos satisfacción, placer y deleite. Bien *útil*, es la razón de conveniencia que con nosotros pueden tener ciertas cosas en virtud de que sirven de medio para alcanzar otras que nos convienen por sí mismas, ó en general cualquier fin que nos hayamos propuesto. Por último, bien *honesto*, es aquella razón de conveniencia que para nosotros tienen las cosas por sí mismas, y la cual es despertada en nosotros sin que para nada tengamos en cuenta la utilidad ó goce que puedan proporcionarnos poseyéndolas. El bien honesto, pues, es el verdadero bien, no siendo el deleitable y el útil otra cosa que bienes relativos, convenientes muchas veces como medios para alcanzar el primero que debe ser el término de nuestra finalidad, sin contar con que el que consigue el bien honesto consigue los otros, ó sea la utilidad y el deleite, mas no siempre éstos nos llevan á aquél. Así, el oro es bueno, porque por él podemos obtener el cumplimiento de muchos fines honestos, mas también tiene no pocos peligros su posesión; el saborear la bebida es un bien, aunque deleitable, conveniente, porque sirve para apagar la sed, pero cuando esto no sea, lejos de ser un bien degenerará en vicio.

IX. **La bondad es objeto de la voluntad.**—Resulta de cuanto llevamos dicho de la bondad, que es el objeto directo de la voluntad, porque es claro, que si la naturaleza de la bondad consiste, ora en la razón de conveniencia del ser con su creador, ora en la conveniencia de unos seres con la naturaleza de otros finitos, cuya conveniencia es la que inclina á la apetibilidad, ésta será el objeto que mueva á la voluntad de los seres á querer

ó no querer, pero también es evidente que, si la conveniencia existe ó no, esto no lo ve la voluntad, sino la inteligencia, la voluntad no hace más que determinarse ó no; precisa, por consiguiente, que á la determinación ó inclinación volitiva preceda el conocimiento del bien como tal bien; y hé aquí por qué las escuelas hicieron axiomáticas las proposiciones *ignoti nulla cupido. Nihil volitum quim precognitum.* «Lo desconocido no se desea». «Nada se quiere que antes no sea conocido»; es decir, que precisa el conocimiento de la cosa como buena para que la voluntad se incline á ella. Ahora bien; la bondad de las cosas no depende ni de nuestro conocimiento, ni de nuestra voluntad, sino que es una propiedad del ser independiente de nuestras potencias y que consideramos en él como objeto directo de la voluntad.

X. **¿La voluntad se inclina necesariamente al bien?**—Hé aquí una cuestión que habremos de resolver hablando de la naturaleza de la libertad; esto no obstante, adelantaremos aquí que la voluntad, cuando se trata de la bondad absoluta residente en la esencia de Dios, se inclina á ella necesariamente, así nadie duda en ser feliz; mas cuando se trata de la bondad incompleta, del bien como medio, entonces la quiere ó no, después que el entendimiento la ha conocido.

XI. **¿En qué sentido la bondad puede decirse de los seres posibles?**—La bondad dice relación, más que á la esencia de las criaturas, á la existencia de los mismos, y esto lo prueba la sola observación, puesto que la vida, la ciencia y la virtud no son apeticibles, sino en cuanto son existentes; si deseamos la salud no es ciertamente porque sea posible, sino en cuanto pueda existir en nosotros; si amamos la ciencia, no es tampoco porque sea posible, sino porque exista en nosotros, y aún más, los deseos ó esperanzas no los apetecemos como tales deseos ó esperanzas; es, pues, claro que la bondad no puede decirse de los seres posibles como absoluta y completa, sino la bondad incompleta é incoativa, en cuanto si bien es verdad que el ser posible aún no ha recibido la existencia actual, también lo es que por lo menos es algo en la inteligencia divina, es una idea preterdivina, y en este sentido es mejor que la nada absoluta, y por sólo esto, del ser posible se puede decir la bondad.

XII. **¿Es lo mismo amable que apetecible?**—*Apetecible* es todo aquello que conviene y perfecciona alguna cosa, por cuya

razón inclina y mueve hacia sí el apetito. *Amable* significa aquello que por su bondad intrínseca es digno de ser amado con amor de *complacencia*, diferente de aquel otro con que la voluntad quiere las cosas por el bien ó perfección que las mismas le proporcionan.

XIII. **La perfección; su concepto.**—Diferentes veces nos hemos referido en el decurso de este capítulo á la perfección; bueno es, por consiguiente, que antes de terminarlo demos á conocer su concepto y relacionos con la bondad. Entendemos por perfección «toda realidad que se halla ó puede hallarse en el ser, ya como parte constitutiva de su naturaleza, ya como complemento accidental de la misma para tener todo lo que al ser le compete en su género.

XIV. **Diferencia entre la bondad y la perfección.**—Entre la bondad y la perfección existe la misma relación que entre la parte y el todo. Todo ser por el hecho de ser es bueno, pero no todo ser es perfecto; para que sea lo primero es suficiente que tenga alguna realidad, mas para ser lo segundo es necesario que reuna todas las realidades que le competen según su género; por eso de todo hombre se puede decir que es bueno, en cuanto que tiene ser, mas no que es perfecto, pues únicamente lo es aquel que reune todas las realidades que á su género competen, física, intelectual y moralmente considerado. De modo, que se puede decir que todo lo perfecto es bueno, mas no todo lo bueno es perfecto. Esto no obstante, la perfección no es de naturaleza distinta del bien, sino el mismo bien completo y absoluto; por eso de Dios se puede decir que es perfecto absolutamente, y que en Él son una misma cosa absolutamente bondad y perfección.

XV. **Clases de perfección.**—La perfección, siendo de la misma naturaleza que el bien, se puede también dividir en física, intelectual y moral, según en los seres en quien resida, y en consideración á si está completa ó no, en *parcial* y *total*, llamándose *parcial* la que corresponde á las partes, ora reales, ora virtuales, que constituyen la cosa perfecta, y *total*, la forma que resulta de la unión de las partes que constituyen el todo perfecto.

Otra división se suele hacer de la perfección, en formal, virtual y eminente. Se entiende por perfección *formal*, la que se halla en un ser según la manera determinada y concreta de ser tal perfección; así, por ejemplo, la ciencia, que como tal ciencia

es una perfección en el hombre que la posee. Perfección *virtual* es la que compete ó tiene un ser, ó por haber producido perfección en otro ser, como la causa en el efecto, ó por poderla producir, como si nosotros podemos comunicar á otros nuestro saber, ó, por último, la que tiene un ser de poder hacer lo que otro ser hace, con tal perfección que en él es perfección formal, como sucede en el sol que calienta y quema como el fuego, y en él este calor es una virtualidad que le perfecciona. La perfección *eminente*, por último, se dice de aquel ser que, sin poseer de una manera concreta y formalmente las perfecciones de los otros seres, según son en ellos, por su superior naturaleza las posee de una manera más completa y menos circunstanciada; así, por ejemplo, del hombre se dice que posee la sensibilidad é instinto de los animales como perfección eminente, y de Dios se dice que posee todas las realidades de las criaturas á modo de perfección eminente, no de la manera circunstanciada y limitada con que se hallan formando á las criaturas.

Por último, la perfección se divide en infinita absoluta é infinita relativa, correspondiendo la primera al ser infinito, Dios, y la segunda á los seres finitos que reunen las realidades que les competen en su género; así, un hombre que reuniese todas las perfecciones de saber, moralidad y sensibles que le corresponden por su naturaleza espiritual y corpórea, podría llamarse un perfecto infinito relativo.

CAPITULO VI

El mal

I. **Acepciones de las voces privación y negación de una perfección.** — Como idea opuesta al bien, toda inteligencia concibe al mal, así como lo opuesto á la unidad es la pluralidad y lo opuesto á la identidad es la distinción; importa, pues, al metafísico tratar del mal, no únicamente por esta razón, que sería suficiente, porque de este modo será más completo el conocimiento del bien, sino porque además, el conocimiento del mal, unido al de la bondad, nos dará la suficiente base para funda-

mentar el edificio de la moral, tan importante é indispensable al orden de la sociedad humana. Antes, sin embargo, de entrar en el estudio directo de esta idea, conviene distingamos el significado de las palabras privación y negación de perfección, que juegan un importante papel en la teoría del mal, y con ello evitaremos las sensibles equivocaciones que sobre la materia se presentan.

No es lo mismo *privación* que *negación* de una perfección. La privación de una perfección, por ejemplo, implica «la carencia en un ser de alguna realidad, de alguna cosa que le pertenece ó puede tener, según su naturaleza»; como por ejemplo, la sordomudez en el hombre es una privación, porque el don de oir y de modular palabras corresponde al hombre según su naturaleza; la falta de conocimientos ó ignorancia, porque el conocer es propio del hombre en cuanto espíritu. La *negación* de una perfección, significa también «carencia en un ser de alguna realidad, pero que no le pertenece ni puede tener, según su naturaleza»; así, de la piedra negamos el pensamiento, porque no corresponde á su naturaleza, ni lo puede tener, según la misma; del hombre las alas, etc., sin que por esto ni la piedra ni el hombre dejen de ser perfectos; antes bien, si tuviesen lo que les acabamos de negar, los supuestos piedra y hombre serían monstruos, y el hombre, además de esto, ridículo.

II. **Definición del mal en su sentido abstracto y concreto.**—Para la mejor inteligencia de la definición del mal, considerado en su razón propia ó abstracta, y también concretado á un ser, advertiremos que la privación, tal como la hemos explicado, dice relación á dos seres, á dos realidades; en primer término dice relación á la realidad cuya exclusión supone, y en segundo dice orden al ser ó sujeto de quien se la excluye, y que, por consiguiente, á la vez que excluye él un ser, presupone necesariamente el ser del sujeto de quien se dice queda excluído el otro ser que constituye la perfección.

Considerando al mal en los seres, notamos que decimos que son ó tienen algún mal cuando carecen de algo que á los mismos creemos corresponderles por su naturaleza, y si de la observación nos elevamos á la consideración del mal en sí mismo, siempre lo vemos como privación de perfecciones; así, pues, el mal podemos definirlo, concreta y abstractamente considerado, di-

ciendo que es «la privación en un ser de alguna realidad que le corresponde, según su naturaleza, ó que puede tener sin contradecir la misma».

III. **El mal, en sí mismo considerado, ¿es algo positivo ó negativo?**—Preséntase al definir el mal la cuestión de si el mal es algo positivo ó negativo. El mal, considerado en sí, envuelve, como hemos dicho, una relación de privación de una realidad, á la vez que dice también necesariamente orden á un ser de quien excluye la realidad que niega; de suerte, que hablando con propiedad, el mal no es un algo positivo en sí que se diga del ser, sino antes bien es una privación, pero no negación, pues no excluye todo ser; así, que como tal relación de exclusión de realidad, se puede decir *no ser*, y como tal, no es cosa alguna ni nada en fin positivo; pero como al mismo tiempo acontece que presupone siempre un sujeto de quien excluye una realidad, decimos también que el mal existe, y es algo positivo y real, explicándose de este modo que no obstante ser en sí el mal privación, sin embargo se dé en la realidad, puesto que ciertamente existen sujetos que no tienen las realidades que les corresponden conforme á su naturaleza, ó que se hallan privados de aquellas otras propiedades accidentales que no repugnándoles les pueden perfeccionar.

IV. **Seres positivos á que dice relación toda privación**—Toda privación ó carencia de realidad perteneciente á una naturaleza, dice relación necesariamente á un ser actual, sujeto de la carencia ó privación de la realidad excluída por la privación; de tal modo, que el mal en sí, y sin un ser en quien resida no se concibe, y como hablando de la bondad decíamos que ésta sólo se podía atribuir de un modo incompleto é incoativo á los seres posibles, hablando del mal sólo podemos predicarlo de los seres actuales en cuanto no reunan ó estén privados de alguna perfección; y de estos seres positivos sólo dice relación al que no es perfecto en su género; así, sucede que jamás el consentimiento común dijo ser males las negaciones, como que el hombre no vuele, como que la piedra no vea ó piense.

V. **Fundamento y causa del mal.**—El mal se funda en el bien, y esto, que parece una paradoja, lo decimos porque es una verdad claramente deducida de cuanto llevamos dicho de la naturaleza del mal. El mal presupone necesariamente, para su exis-

tencia, la existencia del sujeto; pero todo sujeto, por el solo hecho de ser, es bueno; luego el mal tiene su fundamento en el bien, puesto que el sujeto es el fundamento de la privación. El mal se funda en el bien, porque es claro que una naturaleza no puede ser privada de una realidad que le pertenece, sino á condición del influjo de tal ó cuál causa, y como toda causa, por el hecho de ser tal, supone la existencia, y por consiguiente algún bien, la bondad de lo que es, dedúcese por este lado que el mal tiene su fundamento en el bien.

También se deduce de la naturaleza del mal que no tiene causa propia y directa, causa *per se*, esto quiere decir que siendo el mal lo opuesto al bien, que es el objeto directo de la voluntad, el mal no puede ser querido como tal mal, ni aun entrar en la intención, sea natural ó espontánea, sea libre ó refleja de una causa, porque todo ser, como operante, tiende á un fin bueno, por más que suceda con demasiada frecuencia, por desgracia, que el bien, intentado y realizado, sea un mal verdadero y sólo bien aparentemente; de aquí que el mal tenga una causa indirecta, no en sí, sino en el bien.

VI. **¿Se puede dar un mal supremo, causa de todo mal?** —Si como acabamos de ver, el mal no tiene causa propia y directa, cabe todavía que el pensar se plantee la siguiente cuestión: ¿Existe un supremo mal, causa de todo mal? Y aun cuando más detenidamente hemos de rebatir la solución que á esta cuestión dan los maniqueístas, desde luego afirmamos ser imposible que pueda darse la existencia de un algo que siendo puro mal sea causa suprema y primera de todo mal, á causa de la razón siguiente que ya aducía Santo Tomás. Si hubiese alguna cosa supremamente mala, lo sería por virtud de su esencia, así como el supremo bien lo es por causa de ser esencialmente bueno; pero el mal no tiene esencia, porque considerado en sí es una privación, una exclusión de realidad ó perfección; luego no se concibe un mal supremo existente, ó sea una cosa que no siendo sea supremo ser.

VII. **División del mal.**—El mal, considerado en sí, puede dividirse en absoluto y relativo. Mal *absoluto* es aquel que siempre, y bajo todos los aspectos que lo consideremos, es mal, como la locura, la ceguera, la sordomudez, etc., y mal *relativo* el que en sí mismo no es mal, sino un bien, pero que en su obrar *suele*

producir menoscabo y mal en alguna cosa; como la justicia del juez, que siendo en sí buena, determina en el reo á quien juzga privación de libertad; el fuego que destruye cuanto se somete á su acción, la vida de unos seres que supone la destrucción de otros para que ellos vivan, como la vida del animal lleva consigo la destrucción de los vegetales para que puedan ellos nutrirse, así como la nutrición del hombre supone la destrucción de ciertos animales.

El mal, considerado en los seres, se divide en físico y moral. Mal físico es la privación en un ser de una perfección que le corresponde por su naturaleza física, y mal moral la privación ó carencia de una realidad ó perfección que le corresponde con arreglo á su naturaleza moral; ejemplo de lo primero, lo tenemos en la cojera, ceguera, enfermedad, etc.; del segundo en la ignorancia, vicio, etc. El mal moral sólo puede atribuirse á los seres que tienen naturaleza inteligente y libre, porque no pudiendo existir la moralidad sin libertad y ésta sin inteligencia, claro es, que por lo que se refiere á este mal sólo podemos hallarlo en los seres espirituales que, como veremos, poseen estas potencias. Dependiendo, pues, de la libertad indirectamente, el mal moral subdivídese en mal de *culpa* y mal de *pena*, según que consista en la carencia de conformidad de una acción dependiente de la voluntad con la ley moral, ó en la privación de algún bien que al ser moral le resulte como consecuencia y castigo de su culpa. Ejemplo del mal de culpa, lo tenemos en la acción de asesinar á un hombre, y del de pena en la privación de libertad que le impone el juez como castigo ó reparación de su mala acción, así como también la falta de tranquilidad de conciencia que pueda tener el criminal ó el remordimiento por su crimen.

VIII. **¿Se puede dividir el mal en metafísico y físico?**— Leibnitz, Malebranche y otros filósofos no menos notables, llamados *optimistas*, por creer que este es el mejor de los mundos que pudo crear Dios, dividen el mal en *metafísico* y *físico*, diciendo que es el primero la carencia de cualquiera realidad ó perfección en un ser, le convenga ó no con arreglo á su naturaleza; de modo, que según éstos, no hay ser finito que no sea metafísica ó intrínsecamente malo, puesto que ningún ser finito es absolutamente perfecto en el sentido riguroso de la palabra. Ya

hemos demostrado en lo que consiste propiamente el mal, y hemos dicho que es una privación y no una negación; el error, pues, de los optimistas proviene de confundir la privación con la negación. Además de esto, este mal metafísico se opone al común sentir de la humanidad, que jamás ha entendido que sea un mal intrínseco que las piedras no hablen, que las plantas no se trasladen de un lugar á otro por sí, y que los animales superiores no vuelen, sino que por el contrario, encuentra ridículo que ciertos animales se pongan á imitar ó remedar á otros superiores, como nos acontece con el mono, el cual nos despierta la risa por sus imitaciones.

IX. **Origen próximo del mal.**—El fundamento y la única causa que dijimos puede tener el mal, lo encontramos en el bien, no porque directamente el bien se inclina al mal, sino porque éste en sí es privación, nada, y por tanto, sólo se puede decir del ser, en cuanto por defecto ó por accidente en los seres finitos lo encontramos de tal modo, que no nos da lugar á dudar. Tócanos ahora examinar en qué consiste propiamente su origen, y para mejor hacer el análisis y que se comprenda más fácilmente la materia, la dividiremos en origen próximo y origen remoto.

Tratándose del mal físico, tenemos, por ejemplo, que si un escultor se propone hacer una estatua con un mármol que se desgrane al labrarlo, la estatua saldrá mal concluída, y aquí tendremos un origen próximo del mal físico que resulta de la imperfección de la materia; si, por el contrario, la materia es adecuada, pero el artista no es suficientemente hábil para modelarla, aquí tendremos un mal que procede inmediatamente de la impericia de la causa; y por último, si por estar junto al fuego se destruye un árbol, aquí tendremos un mal originado por la acción natural de una cosa buena, no intencional, no directamente, si que propiamente hablando accidentalmente; de modo, que el mal físico tiene su origen próximo: primero, en el defecto ó impedimento de la materia; segundo, en la debilidad ó imperfección de la causa, y tercero, en la natural acción de ciertas causas que envuelve necesariamente un bien directo y un mal indirecto ó accidental, como es la destrucción ó privación de algún bien en un sujeto; así, por ejemplo, vemos que la generación lleva consigo la corrupción de la materia y pérdida de la antigua forma, para tomar

otra nueva y constituir un nuevo supuesto ó substancia subsistente.

El mal moral consiste en la no conformidad del acto del agente libre con la ley moral; por consiguiente, su origen próximo hay que buscarlo en el hombre por lo que á este mundo se refiere, pues él es el único agente libre, y de él procede la falta de conformidad de su acción con la ley moral; ahora bien, como el hombre es el único ser que en el mundo sensible puede libremente no conformar sus acciones con la ley moral, por no dificultar todos los obstáculos, dedúcese que el mal moral procede en primer término, como dice San Agustin, de la deficiencia de la voluntad del hombre, y en segundo, del error ó ignorancia que la suele acompañar ó más bien preceder.

X. **Origen remoto del mal.**—No falta quien, elevándose en la consideración del origen del mal, haya llegado hasta Dios como causa primera de todo lo creado; nosotros, respecto de este punto, creemos que Dios, si bien es la causa primera de cuanto existe, y por consiguiente de cuanto por las razones dichas es origen próximo del mal, sin embargo, propiamente no se puede decir causa primera ó remota del mal, porque Él al crear los seres finitos los ha creado en lo que tienen de reales y perfectos, y no es autor de sus carencias ó falta de realidades, por la sencilla razón de que el *no ser* no se crea; es cierto, sí, que en un sentido impropio puede decirse que es la causa remota ó primaria indirecta del mal, en cuanto que, por lo que hace al mal que procede de la acción natural de ciertas causas, se origina el mal, llamado relativo; mas aun así, nótase que éste no es un mal en sí, sino que por el contrario, es una necesidad para la conservación del orden del mundo, tal sucede con el fuego para dar calor, con el agua para apagar la sed, con la generación para continuar las especies, con la destrucción de plantas y animales para servir de alimentos á otros seres, etc.; pero respecto á los males originados por debilidad é imperfección de la causa, por defecto de la materia, por voluntad deficiente, éstos ni aún remota é indirectamente proceden de Dios, á no ser que se diga en el sentido de que Él hizo las criaturas finitas; mas siempre resultará, que Él, que no tiene debilidad ni imperfección en el obrar, ni en su ser puro, sólo hizo lo real de las cosas, no sus debilidades é imperfecciones y defectos, que son carencias, privaciones, en una palabra, *no ser*.

XI. **Necesidad de la existencia del mal físico.**—Supuesta la creación del mundo actual, que es un hecho innegable, es necesaria la existencia de ciertos males físicos, como los producidos por debilidad é imperfección de las causas y por defecto de la materia; y la razón es obvia, ó el mundo como creado es finito, ó no es nada, y siendo finito es natural que todas las causas del mismo sean finitas, y que, por consiguiente, al obrar sean débiles y que cuando más sean perfectas relativamente, pero no en un sentido absoluto. Por otra parte, Dios al crear el mundo se ha propuesto un fin, y por consiguiente, cuanto en él tiene existencia tiene que guardar un orden para concurrir convenientemente al fin propuesto, y es indudable que este orden lleva consigo la destrucción de algunos seres para la conservación de otros, tal como vemos acontece con la destrucción de los vegetales para la alimentación de los animales y aun la de algunos de éstos para la alimentación y conservación de los superiores. ¿Quién puede negar tampoco que existan razones suficientes para que Dios permita ciertos males que Dios con su infinito poder podía evitar, como las enfermedades? Porque á nuestro modo de ver, no es lógico negar que Dios pueda tener razones para permitir ciertos males físicos y no permitir otros, por el solo hecho de que nuestra inteligencia no pueda alcanzarlas ó comprenderlas. Por otra parte, tampoco nos sería imposible señalar algunas de éstas, tal como la de manifestar los atributos de su divina esencia.

XII. **Existen razones que explican la existencia del mal moral.**—La existencia del mal moral podemos explicárnosla, si tenemos en cuenta: 1.°, la flaqueza ó limitación de las facultades humanas llamadas entendimiento y voluntad racional que las hace, naturalmente, deficientes; 2.°, que así puede manifestarse de un modo evidente la libertad con que el hombre pone los actos del orden consciente; 3.°, que de no existir no se podría ejercer la virtud y perfección como tales acciones meritorias, y 4.°, porque por medio del mal moral es indudable que se hace y puede hacerse más patente y manifiesta la justicia y misericordia divina.

XIII. **El dualismo maniqueísta; juicio que nos merece.**—El dualismo maniqueísta, originado en la teoría pitagórica de la Diada, fué adoptado por Manción, que lo introdujo en la Doc-

trina Cristiana; después lo sostuvieron los cerdonianos, y por último, los maniqueos, con su jefe Manes, lo difundieron y dieron gran notoriedad, desechando ya aquella Diada de Pitágoras ó aquellos dos principios genéricos que al fin y á la postre se refundían en la *Unidad*, y suponiendo la existencia de dos principios igualmente supremos y contrarios, causa el uno de todo bien, causa el otro de todo mal, tomando como fundamento de tal teoría la razón de que del bien no puede proceder el mal, que es su opuesto, y por consiguiente, su contrario. Estos dos principios son, en la teoría que examinamos, igualmente infinitos é independientes, y por tanto, cada uno causa sus efectos independientemente del otro.

Esta doctrina no es verdadera ni sostenible con una mediana lógica, puesto que en primer lugar, ese principio de todo mal, ó es ser ó es no ser; si es ser, ya es bueno en razón á que, como hemos demostrado, el bien se identifica con el ser, pues todo ser ama su naturaleza y su fin, y todo lo que es apetecible tiene razón de bien; si es no ser, no se puede decir que existe ni que es causa, porque para obrar se necesita antes existir; de tal modo, que antes del obrar es el existir; luego los maniqueistas, al buscar un principio del mal fuera del bien, ó se contradicen, porque dan ser al mal, que no lo tiene, ó lo fundan en un imposible, como es la nada. En segundo lugar, porque un primer principio de todo mal, existente por sí mismo, necesario ó independiente del principio bueno, tal como ellos lo suponen, no sería sumamente malo, sino sumamente bueno, por la sencilla razón de que, existiendo por necesidad de su naturaleza *(a se)*, contendría todas las perfecciones sin ninguna limitación, y fuera de él, como independiente absolutamente, nada le podría limitar. En tercer lugar, porque aun dado que el mal fuese real, dos cosas igualmente infinitas son absurdas, no se pueden concebir porque cada una no contendría la realidad de la otra, y sumadas darían un infinito mayor. Y en cuarto lugar, porque aun concediendo la suposición gratuita de Bayle, de que el principio del bien y del mal hubiesen hecho el pacto de no estorbarse en su acción, tendríamos siempre que el principio bueno, como no puede amar el mal sin manifiesta contradicción, no podría aceptar el pacto en lo que tuviese de malo, ni el principio de mal en lo que tuviese de bueno, pues siendo esencialmente malo por nece-

sidad de su naturaleza, tendría que amar el mal y rechazar el bien.

XIV. **Del dualismo propiamente dicho.**—No obstante ser dualista, la doctrina maniqueísta se diferencia notablemente del dualismo propiamente dicho, y aunque los errores de éste son por lo menos tan perjudiciales como los de aquella doctrina, sin embargo son más disculpables ciertamente, porque desposeída la razón humana de la idea verdadera de Dios y de la de la verdadera creación, ciertamente pudo caer y cayó en el lamentable error dualista de un dios bueno y un dios malo, dependiente de Brahma, en la India; en el de un principio de la luz y uno de las tinieblas, en Persia, si bien subordinando éste á aquél, y en el de una materia eterna y pasiva coexistente con Dios, en la Grecia; pero los maniqueístas no tienen disculpa, porque ya conocían la verdadera idea de Dios y de la creación del mundo, pues fueron cristianos herejes.

El dualismo propiamente dicho, consiste, pues, en admitir dos principios, uno del bien y otro del mal; ora dependientes ambos de un Dios superior, como en la India, ora dependiente el del mal del del bien, como en Persia, en que al fin vence el bien al mal, ora, por último, en un principio activo y otro pasivo, como son la inteligencia suprema y la materia para Platón.

No nos detenemos en refutar esta materia por tener expuestas las principales razones que militan en contra al refutar la doctrina maniqueísta, que supone ambos principios igualmente eternos y positivos, y porque las razones especiales que podríamos agregar las expondremos detenidamente cuando en la Cosmología tratemos de cada una de estas doctrinas en particular.

XV. **Afirmación de Bayle; juicio de la misma.**—El escéptico Bayle admitía que, en efecto, no era posible demostrar *a priori* la existencia de los dos principios maniqueístas, pero que no había inconveniente en demostrarla *a posteriori*, y que la no existencia del principio positivo del mal era imposible demostrarla mediante la razón, siendo sólo factible hacerlo mediante la revelación que establece la unidad de Dios y la existencia del pecado original.

Bayle se equivocó lamentablemente en éste punto, como en otros muchos de la filosofía, á pesar de su talento, que en modo alguno le hemos de regatear para dar mayor fuerza á nuestra

doctrina, pues como hemos podido ver en el párrafo doce de este capítulo, con la razón humana se triunfa convenientemente de la doctrina de los maniqueos; y en verdad, tampoco se necesita la revelación para elevarse á la necesidad de la existencia de la unidad de un ser infinito creador del mundo finito, que por todos lados nos rodea y del cual formamos parte sitiéndonos y conociéndonos como finitos y contingentes, pues con el sencillo razonamiento de que todas las cosas que vemos que existen en el mundo sensible, han recibido la existencia por algo que se la da y que á su vez existe por necesidad de su naturaleza, nos podemos elevar al principio de que no hay efecto sin causa, y de aquí, á que tiene que haber una única causa infinita que á su vez no haya recibido la existencia, pero que sea causa de todas las finitas. La idea de Dios uno, la predica el mundo con su variedad y armónico orden de sus seres. La idea de Dios la siente el espíritu humano, y á ella se adhiere de tal modo, que peligra muchas veces, cayendo en errores tan lamentables como los del panteísmo.

XVI. **¿Existe algún mal físico que sea en sí ser?**—Considerando el mal físico tal como se presenta en los seres, pudiera objetársenos á la doctrina que dejamos consignada, que hay ciertos males físicos que tienen existencia propia, tal como sucede en los dolores de cualquiera de las vísceras del cuerpo humano; pero nótese, que una observación más atenta en estos casos, como siempre, nos lleva á concluir que el mal consiste en una privación y no en una realidad. En efecto, si consideramos, por ejemplo, un dolor de estómago, observaremos que, ó proviene de la falta de jugo gástrico ó de cualquier otro principio necesario para realizar la quimificación, y de ahí que introduciendo ciertas medicinas desaparezca dicho dolor. Por otra parte, la experiencia ha comprobado que muchas veces las privaciones de ciertos elementos necesarios para el estado normal del organismo animal dan lugar al desarrollo de ciertas fuerzas, por virtud de quedar libres otros principios y pasar á combinarse, fuerzas que siendo en sí buenas, por ser algo positivo, por ser innecesarias é inoportunas, producen el mal físico; tal acontece cuando por no haber hecho convenientemente la digestión se desarrollan gases en el estómago y con ellos fuerzas expansivas que producen presión dolorosa en las paredes de este aparato

digestivo. Del mismo modo, el agua que por falta de calor se congela dentro de una vasija, puede romperla, como sucede con el agua helada dentro del cañón de un fusil.

CAPITULO VII

La belleza y la fealdad

I. **Nombre que dieron griegos y romanos y demás pueblos á lo que nosotros llamamos belleza.**—No todos los pueblos han expresado la belleza por una palabra que indicase exactamente lo que hoy se entiende por belleza; mas sí han hecho uso de la palabra que en su idioma respectivo ha expresado algo de lo que constituye la naturaleza de lo bello, ó por lo menos algo de lo que siente el sujeto al contemplarla. Los griegos la expresaron con la palabra *kalos* (καλός), que significa *preparación, adorno,* porque para ellos la belleza sólo existía en la forma, aun cuando algunos filósofos, como Platón, se elevasen sobre el común sentir y la identificasen con lo verdadero y lo bueno. Los latinos hicieron uso de la palabra *pulcher* para expresar la belleza, palabra cuyo significado literal es el de hermosura, es decir, algo que habla también á los sentidos. Los pueblos, á medida que han ido desarrollando su civilización y han formado las lenguas romances, han empleado una palabra más adecuada para expresar la naturaleza de la belleza, y así tenemos que los franceses emplean la palabra *beauté,* del latín *bellus* (bonito), diminutivo de *benus,* palabra con que en el latín antiguo se expresaba el *bien.* En nuestra lengua nos servimos de la palabra *belleza,* que también se deriva del *bellus* latino, lo que nos prueba también que siempre los pueblos han sentido la estrecha relación que existe entre el bien y la belleza, hasta el punto de haberla confundido con él.

II. **La belleza no es algo distinto del ser llamado bello.**—Al enumerar las propiedades trascendentales del ser, citábamos en último término la belleza, de la que habla lo mismo el rústico que el sabio, lo mismo el literato que el metafísico, pero acerca de la cual no todos tienen una idea exacta, puesto que

cuando se ha tratado de encerrar la explicación de su naturaleza en la fórmula de una definición, todos, cual más cual menos, han diferido, pudiendo afirmar, sin temor de exagerar, que no hay materia alguna sometida al conocer humano en la que haya más divergencias; por lo tanto, se comprenderá que aun cuando el asunto de la belleza ofrezca á nuestra consideración grandísima importancia, no entremos, sin embargo, en la discusión que críticos y no críticos sostienen á diario sobre esta materia; tanto más, cuanto que habiendo una ciencia especial que estudie la belleza, como es la Estética, á ella corresponde dilucidar estos detalles; al metafísico le basta con determinar su naturaleza y ver la trascendencia con que se dice y puede decir de los seres.

La belleza, metafísicamente considerada, no es un ser, una realidad existente en sí y fuera del ser que se dice bello. La belleza, como la verdad y la bondad, es una propiedad de todo ser. Ahora, si se nos preguntara qué añade la belleza al ser de quien se dice, contestaríamos que no le añade ningún principio constituyente ni entidad alguna que en él no esté contenida, sino más bien un ser de razón afirmativo, esto es, una propiedad de relación que dice ó mira á la facultad afectiva, que se deleita pura y desinteresadamente ante ella, y que se dice de todo ser cuando se manifiesta como verdadero y bueno, deleitando pura y desinteresadamente al espíritu que le contempla; y como todo ser es bueno y verdadero en lo que tiene de ser, y también en lo que tiene de ser puede manifestarse al entendimiento afectando pura y desinteresadamente al sujeto contemplador, por eso todo ser es bello y por lo mismo la belleza es una propiedad trascendental de los seres.

III. **Cómo se despierta en nosotros la idea de belleza.** —La idea de belleza surge en nuestro pensamiento excitada por el sentimiento de lo bello que á la misma precede antes de toda reflexión y de toda operación intelectual; luego la idea de belleza no es formada *a priori*, sino *a posteriori*. La sola presencia de los objetos sensibles en que se manifiesta, produce en el contemplador, sea persona culta, sea persona inculta, cierto deleite ó emoción especial, de la cual el hombre instruído saca la idea refleja de belleza, elevando la manifestación rudimentaria á conocimiento determinado.

IV. **Naturaleza del sentimiento que precede á la idea**

de belleza.—El sentimiento que precede á la idea de belleza, llamado sentimiento de lo bello, emoción calológica ó estética, más comúnmente, es puro, desinteresado, tierno é inefable; no envuelve ni la más ligera relación á la utilidad, ni aun siquiera á la posesión, mucho menos despertará el anhelo de la satisfacción de torpes deseos.

V. **Efectos que produce en nosotros este sentimiento.** —Que es propio de la naturaleza del sentimiento de la belleza cuanto dejamos sentado en el párrafo anterior, se comprueba por los efectos que en el espíritu produce: así, vemos que le coloca en una especie de éxtasis que le hace simpatizar con el objeto que le despierta y desear intimar con él, penetrarle, y si lo logra se excita á reproducirle pura y desinteresadamente. Este sentimiento se distingue en el sujeto perfectamente de la sensación, pues la emoción que ésta produce, además de no ser ni tan intensa, ni tan duradera como la de lo bello, es siempre material, grosera, interesada y tiende siempre á la posesión del objeto que nos hirió agradablemente, sin contar con que la larga duración de la emoción de la sensación astía siempre, mientras que la de la belleza, sublima, por decirlo así, hace más delicada la capacidad de apreciación de la misma. Este sentimiento es común á todos los hombres, variando sólo en la intensidad con arreglo á la mayor ó menor delicadeza de la sensibilidad respectiva y del gusto estético individual.

VI. **Concepto subjetivo de la belleza.**—Si hemos visto que el sentimiento de lo bello es común á todos los hombres, no sucede lo mismo cuando se trata del concepto ó sea de la idea de belleza, mucho menos cuando se trata de saber cuál es la causa que produce la belleza. Para la formación de la idea refleja de belleza, necesítase, además de que el sentimiento de lo bello la excite, cierta reflexión é indagación discursiva, que no á todos es dado hacer, por la instrucción y fuerza racional que supone; hé aquí por qué son muy pocos los que se forman de ella una idea clara; así que, por ahora, nosotros, elevándonos sobre la especial emoción que sentimos en la contemplación de los objetos que llamamos bellos, podemos dar el concepto subjetivo de la misma, ateniéndonos á lo que nos dice nuestra razón, que ve los efectos que el sentimiento de lo bello produce en el espíritu. Por la emoción que la contemplación de los objetos despierta en nos-

otros, bello «es todo aquello cuya contemplación produce en nosotros un movimiento gradual y apacible, que empieza por atraernos, nos hace luego intimar con él y nos excita á reproducirlo pura y desinteresadamente».

VII. **¿La belleza es una cualidad formal indiferente á la bondad ó malicia de las cosas?**—En el párrafo anterior hemos expuesto la emoción que producen las cosas consideradas como bellas en el espíritu; ahora bien, ¿nos basta con esto para saber lo que es la belleza?; no, porque con esto no sabemos qué es lo que realmente produce el sentimiento de lo bello, sino únicamente lo que el sujeto siente al contemplar ciertos objetos; pero haciendo una investigación científica, notamos que la propia experiencia nos enseña que el error, como tal error, es repulsivo, porque implica perturbación en la facultad cognoscente; que el mal y el vicio, como tales, son repulsivos á nuestro apetito racional, aparezcan en donde aparezcan, y si por acaso recaen en personas de nuestra estimación nos hacen gran daño. Todavía más; si nos fijamos en los objetos físicos, cualquiera irregularidad, desorden ó desarmonía nos repugna y ofende; pero si nada de esto despierta la simpatía, mucho menos produce el placer estético de la belleza; deducimos, pues, que ni el mal, ni el error, ni el desorden pueden ser bellos. ¿Qué será, pues, la belleza considerada en sí ú objetivamente?

VIII. **Concepto objetivo de la belleza.**—Contestando á la pregunta con que terminamos el párrafo anterior, tenemos que Platón dijo ya: «lo divino es lo bello, lo verdadero, lo bueno y cuanto se le asemeja», que Proclo afirmaba ser la belleza «una chispa desprendida de la hermosura de Dios», la cual «resplandece en el objeto bello»; que San Agustín entendía por tal, «el esplendor de la verdad», así como que Aristóteles había dicho que «bello es lo que siendo bueno es deleitoso, precisamente porque es bueno», y por último, que Santo Tomás la hizo consistir en «la debida proporción», tomando la palabra proporción en el sentido de bueno y ordenado. Como se ve, todas estas definiciones ponen la belleza en la bondad y verdad, al mismo tiempo que en el deleite de su percepción, por lo cual el mismo Santo Tomás y más tarde Cousin, dicen que las cosas, en cuanto son término del apetito son buenas, en cuanto miran al entendimiento, son verdaderas, pero que las cosas buenas en cuanto son conocidas y sen-

tidas son bellas; mas si esto no fuese suficiente, ya hemos visto que en aquello en lo que las cosas se oponen al bien no está la belleza, sin contar con el irresistible atractivo que siempre tiene la virtud y lo que propiamente conocemos como bueno, el placer puro que siempre produce en nosotros el orden, armonía y perfección de los seres; es, pues, evidente, en conclusión, que la belleza objetiva consiste en la bondad y verdad misma de los seres, pero á condición de que se manifieste ostensiblemente á nuestras facultades perceptivas intelectuales, deleitando pura y desinteresadamente.

IX. **Concepto subjetivo y objetivo de la belleza.**—Necesítase, pues, no sólo que las cosas sean buenas y verdaderas para ser bellas, si que además, precisa que lo sean para nosotros; esto es, que se hagan ostensibles como tales á nuestra percepción intelectual y facultades afectivas, pues de no ser así, no nos deleitarán pura y desinteresadamente, y no despertarán la idea de belleza; así, pues, es necesario que se manifiesten, que se hagan presente ante el sujeto que las contempla, en una palabra, que sean expresadas y conocidas en una forma adecuada, porque de la belleza no tenemos intuición directa; de modo, pues, que reuniendo en uno el concepto objetivo y subjetivo, podemos definir la belleza, diciendo que es *la realidad y bondad misma de las cosas que, manifestada adecuadamente, produce en nosotros una emoción suave, pura y desinteresada.*

X. **Condiciones fundamentales de la belleza.**—Es muy general que los autores de Estética mencionen como condiciones fundamentales de la belleza la unidad, variedad y armonía; y ciertamente, la belleza no se da sin estas condiciones, porque no hay esencia sin unidad, ni forma sin variedad, ni vida sin armonía; por eso alguien ha dicho que la unidad es la esencia del ser, la variedad su forma y la armonía su vida; pero esto supuesto, también es evidente que no bastan estas condiciones para expresar la belleza, puesto que sin algo en que estas condiciones se den, y sin que sean *expresadas* no puede haber belleza para el sujeto contemplador de la misma; son, pues, cualidades ó condiciones *sine qua non*, la *sustantividad*, la *unidad*, la *variedad*, la *armonía* y la *expresión* de estas cualidades. De la primera y última nos ocuparemos aquí, no haciéndolo de la unidad, variedad y armonía por corresponder á otro lugar su estudio.

XI. **La sustantividad.**—La belleza no es una forma ideal, tampoco es un ser en sí; esto no obstante, es algo sustantivo, es decir consiste en algo positivo; es, en una palabra, una relación que se dice directamente de la bondad y verdad intrínseca de las cosas manifestadas adecuadamente á la inteligencia; mas como la bondad y verdad de las cosas se identifica con lo sustantivo del ser, hé aquí que la belleza se identificará con el ser, y será bello para el contemplador cuando sea expresada convenientemente la esencia como tal bondad y verdad, y descanse el apetito en su intuición ó conocimiento, produciéndose en él amor puro y desinteresado; de suerte, que ni la belleza es mera forma, ni tampoco una idea sin fundamento real, sino que antes por el contrario, es sustantiva é íntegra, porque si falta una de las partes faltará la unidad total y producirá pena en el espíritu.

XII. **Necesidad de la expresión.**—No basta tampoco que haya sustantividad é integridad en el objeto para que le podamos llamar bello, además de las condiciones de unidad, variedad y armonía, porque si tenemos una figura geométrica, indudablemente que reune todas estas condiciones, y sin embargo no la llamamos bella si allí no encontramos la expresión que diga lo que es la cosa aquella, que nos manifieste lo bueno y simpático de la figura; lo mismo acontece en un cadáver donde toda expresión de vida ha desaparecido, pues hay falta de manifestación, de expresión; ¿cuántas veces al rostro de una mujer, no obstante sus líneas, su unidad, variedad y armonía, no se le puede llamar bello porque le falta expresión? Por lo que hace á las obras producto del arte, igualmente acontece que si la estatua, el lienzo, etc., no expresan la esencia, el sentimiento íntimo del artista, no son bellas aun cuando estén hechas con exactitud y precisión notables: la obra artística es imprescindible que por el conjunto de su composición y ejecución sea expresiva de la concepción artística; en una palabra, «que parezca que hable», como dice el vulgo.

XIII. **Los seres, tanto físicos como espirituales, han de tener y explicar algo que conforme con las superiores excelencias de la naturaleza humana, si han de ser bellos.**—Ciertamente que es muy difícil encontrar á primera vista en el mundo corpóreo las excelencias que han de conformar con las superiores del espíritu, como son la sabiduría y la vir-

tud; decimos esto, porque parece extraño que hagamos depender la belleza de los objetos de que expresen ó contengan algo de nuestra propia naturaleza; esto no obstante, nada es más cierto, y la propia observación nos lo comprueba á cada momento. En efecto, la contemplación de los objetos que llamamos bellos en la naturaleza, al primer momento nos causan una especie de alegría inconsciente; mas si nos fijamos é investigamos la causa, en ellos descubrimos una inteligencia ordenadora, á veces movimientos, indicio de vida, cosas que ciertamente convienen con la naturaleza superior del hombre. Tratándose de las obras artísticas, vemos, si queremos indagar la causa del placer que nos producen, por una parte, el orden que les ha dado la inteligencia del artista, que la materia se ha como animado al ser ejecutada por el artista; por eso se dice que el alma imprime el sello de su actividad y simplicida en sus actos, y tanto consideramos como con mayor belleza á estos productos del artificio humano, cuantas más semejanzas encontramos en ellos con nuestra naturaleza; de modo, que los objetos físicos, á medida que expresan más cualidades semejantes á la naturaleza racional, son tanto más bellos, y á medida que pasamos de la inconsciente alegría é investigamos sus causas, el sentimiento de lo bello se va haciendo más vivo y puro, cuanto desinteresado, así como también se va comprobando que todo ser, cuál más cuál menos, es bello, hasta el punto de llegar á ver á la belleza como una propiedad trascendental del ser.

El hombre, por su parte, para ser bello ha de expresar las superiores excelencias de la naturaleza racional en el más alto grado; así, que el hombre debe reunir perfeccionamiento moral é intelectual, y no sólo reunirlo, sino manifestarlo en sus diferentes estados y hechos que pone.

XIV. **Condiciones bajo las cuales puede dividirse la belleza.**—La belleza, en sí misma considerada, y como propiedad trascendental del ser, es indivisible, como lo son la verdad y el bien, pues lo mismo se predica de los seres espirituales que de los materiales, de las personas que de las cosas, de los pensamientos que de los hechos; es, pues, una propiedad trascendental que se predica del ser, que tiene su plenitud en Dios y existe parcialmente en todo cuanto por Él ha sido creado; por lo cual pudo decir con verdad Platón: la belleza que reside en un

cuerpo es hermana de la que reside en los demás. Pero si la belleza en sí es indivisible, es no obstante divisible en consideración á nuestro modo de concebirla y á los objetos en que se manifiesta. Así, considerada la belleza en su plenitud, en su totalidad esencial y una, es y se llama belleza absoluta; manifestada parcialmente en el conjunto de la creación, la llamamos relativa. La belleza absoluta reside solamente en Dios, que siendo la plenitud de bondad y de perfección, no podía menos de ser la plenitud de belleza. La belleza relativa es la que se manifiesta en los seres creados, que siendo limitados en su ser lo son igualmente en sus propiedades trascendentales.

La belleza relativa, única que aquí nos corresponde considerar, se subdivide en subjetiva y objetiva, esto es, en belleza que se encuentra sólo en la consideración de nuestra mente, y belleza real y existente en los seres, objeto real de nuestra facultad cognoscente.

Otra división que se suele hacer de la belleza, es en ideal y real, división que corresponde exactamente á la anterior; y así vemos que belleza ideal es aquella que es concebida y realizada por el artista, teniendo ó no teniendo fundamento en la realidad, mientras que belleza real es la que se encuentra en la realidad de las cosas, la cual se subdivide á su vez en física, moral é intelectual, conforme á los seres en quienes reside, que pueden ser físicos, intelectuales y morales.

XV. **Realidad de la belleza física, intelectual y moral.** —La naturaleza con su variedad de panoramas, el orden y brillantez con que los astros se mueven y lucen en el espacio, la regularidad con que desde el átomo al más grande conglomerado siguen la ley física de la gravedad, la persistencia con que desde la simple célula al más complicado organismo funcionan bajo una ley de vida, bellezas son que lo creado manifiesta en todos sus aspectos independientemente de toda operación cognoscitiva humana.

Las luminosas cuanto gigantescas teorías que admiramos en nuestros semejantes; las asombrosas creaciones artísticas debidas á ingenios como un Virgilio, un Dante y un Cervantes; á talentos como el de un Platón y un Santo Tomás, y á imaginaginaciones como las de un Miguel Angel, un Rafael, un Murillo y un Calderón, bellezas son de cuya realidad no cabe dudar.

Las acciones llevadas á cabo por nuestros semejantes, sacrificando sus vidas en aras de su pueblo, de la humanidad entera, por confesar al verdadero Dios, etc., etc., son hechos que demuestran por modo indudable la existencia real de la belleza del orden moral.

XVI. **La fealdad; su carácter negativo.**—La belleza, como propiedad trascendental, hemos visto que es aplicable á todo ser en lo que tiene de bueno y verdadero, siempre que sea manifestado de un modo adecuado para producir la emoción estética por su intuición ó conocimiento. La fealdad, por el contrario, implica repulsión, aversión y disgusto en el que contempla el objeto que merece el calificativo de feo, y observamos que no es aplicable á todo objeto, y sí únicamente á todos aquellos que presentan desorden, falta de unidad y de armonía en su variedad, y no precisamente por el ser que manifiestan, si que más bien por la falta de expresión de su esencia ó sea de su verdad y bondad, y así, al error le llamamos feo y al mal monstruoso. La fealdad no es en sí un ser ni siquiera un algo real distinto del ser de quien se dice, sino la negación ó falta de ser que produce en él mal é imperfección, lo cual, conocido, causa en el contemplador la impresión de la aversión ó repugnancia. Así, pues, la noción que podemos dar más acertada de la fealdad, es decir de ella que es *una relación de carencia de alguna ó algunas de las condiciones de la belleza*, ó más brevemente, como se dice vulgarmente, lo contrario de la belleza. La fealdad, por tanto, no se puede predicar de ningún ser en absoluto, puesto que para que fuese absolutamente feo, habría de ser absoluta carencia de toda realidad ó sea falta absoluta de verdad y bondad, y tal ser no sería ser, sino la nada absoluta, y ésta no tiene ni propiedades, ni atributos. La fealdad es siempre una relación relativa y de carácter negativo, y sólo se puede decir de los seres en este sentido.

CAPITULO VIII

Lo sublime

I. **Naturaleza de lo sublime.**—Al contemplar la realidad, ésta nos expresa la belleza que contiene de muy diferentes modos; así, que al contemplarla, nuestras facultades no la encuentren en igual grado, ni en todos los seres, ni aun en los distintos momentos de un ser; y claro está que la emoción estética resultante no es igual tampoco, sucediendo en muchas ocasiones que nuestras facultades no pueden comprenderla en toda su grandeza, y entonces la emoción de lo bello va acompañada como de cierta pena y sobrecogimiento que invade al contemplador. De tal modo es esta emoción de lo bello, que junto á un placer intenso existe admiración, y al mismo tiempo pena, quizá de nuestra pequeñez ante tanta grandeza; pues bien, cuando esto acontece en el sujeto, cuando la emoción de lo bello no es tranquila y suave, sino que la grandeza de la belleza real supera las fuerzas perceptivas de las facultades subjetivas, dícese que estamos en la región de lo sublime; luego lo sublime es de la misma naturaleza de lo bello, pero difiere de la belleza en su concepto subjetivo, dado que, superando los elementos espirituales á los físicos, lo sublime es para el alma la representación de lo infinito, que la arrebata, atrayendo poderosamente su atención y despertando su cariño de un modo intensísimo, y para los sentidos es una fuerza tan superior que sobrepuja y excede la facultad perceptiva de éstos, de donde procede la admiración y pena que hemos dicho acompañaba al gozo espiritual, que produce la contemplación de lo llamado sublime.

II. **Concepto subjetivo y objetivo de lo sublime.**—Considerando lo sublime en su aspecto subjetivo, tenemos que la emoción producida por los objetos que llamamos sublimes es pura y desinteresada, es decir, de la misma naturaleza que la de lo bello, puesto que no requiere para producirse concepto previo, ni consideración de fin; pero que juntamente al gozo puro y desinteresado, aparece la admiración y la pena ó sobrecogimien-

to que produce lo grande, quizá porque supera nuestras facultades, especialmente las perceptivas sensibles, y á esta impresión se une, por consiguiente, un asombro profundo, una admiración sin límites y un como anonadamiento del contemplador ante el objeto contemplado. Esto nos dice que lo sublime, considerado subjetivamente, «es una emoción de gozo puro y desinteresado, acompañado de cierta admiración y asombro y aun tristeza, que produce en nosotros la contemplación de ciertos objetos por su grandeza extraordinaria que parece como que rompe la armonía de los mismos».

Lo sublime, considerado objetivamente, ó sea en los mismos objetos y fuera de nuestra mente, consiste en una grandeza tal de fuerza ó de extensión, ó de ambas cosas á la vez, que es la causa de la admiración y de la pena que acompaña al gozo puro y espiritual que despierta en nosotros. Hé aquí por qué, fundadamente, se dice que lo sublime tiene más de subjetivo que real, pues ciertamente lo sublime, objetivamente considerado, no es otra cosa que «la misma belleza expresada en su grado máximo». Ahora bien, como dada la limitación de nuestras facultades perceptivas, no siempre es posible percibir la belleza en toda la grandeza con que se presenta ó expresa, y al espíritu no le sea dado comprender la grandeza de los elementos que en lo sublime aparecen desarrollados, y por consiguiente la armonía de los mismos, hé aquí el motivo, la razón suficiente de la pena y tristeza que sobrecoge al ánimo en la contemplación de los objetos que llamamos sublimes.

III. **¿Es real la desarmonía que se nota en lo sublime?** —El aparente desorden que se nota en los objetos que llamamos sublimes, no es real y efectivo fuera del sujeto, porque si así fuese dejarían de ser bellos y serían feos ó ridículos, puesto que dijimos que la fealdad era negativa y que consistía propiamente en la carencia de belleza; pero como absolutamente considerada la fealdad implicaba la carencia de belleza, y por consiguiente de la bondad y aun del ser, resultaba que sólo se podía decir de la nada, y la nada no existe, decíamos que la fealdad era relativa; y así, cuando de una cosa decimos que es fea, es porque le falta alguna de las condiciones que constituyen la belleza; mas en lo sublime no es que falte la armonía, como alguien ha creído, sino que los elementos bellos se desarrollan con tal grandeza,

que no pudiéndola abrazar el espíritu del hombre, no puede precisar, ver la armonía, y aparentemente resulta una falta de armonía, un á modo de desorden, pues si fuese lo contrario, si en lo que llamamos sublime realmente no hubiese armonía, si fuese desorden, lejos de despertar nuestro cariño, de atraernos de un modo irresistible, nos repugnaría y produciría en nosotros el desprecio mayor de que somos capaces: la repugnancia.

IV. **Distinción entre lo bello y lo sublime.**— Entre la belleza y lo sublime, existe, según lo que acabamos de exponer, una diferencia objetiva y subjetiva. Se diferencian objetivamente, no porque sean lo bello y lo sublime de distinta naturaleza, porque lejos de esto, como hemos afirmado, son de la misma naturaleza, sino más bien en cuanto á la cantidad, pues lo sublime, objetivamente considerado, es, en suma, el grado máximo de belleza, se diferencian subjetivamente en cuanto la emoción de lo bello, experimentada por el sujeto, es un gozo puro, desinteresado y sin previo concepto ni finalidad, pero tranquilo, dulce y sosegado, en tanto que la emoción de lo sublime, siendo esto mismo, es acompañada de cierto sobrecogimiento y admiración ante lo grande, y de cierta pena ante el aparente desorden.

V. **División de lo sublime.**— Lo sublime puede dividirse igualmente que la belleza relativa, puesto que es de la misma naturaleza que ésta, en físico, intelectual y moral, según que lo apreciemos en los seres físicos, en la inteligencia ó en las acciones volitivas libres. El sublime físico se divide generalmente en sublime de extensión ó cantidad, llamado por Kant *matemático*, y en sublime de fuerza ó movimiento, que también llamó el autor del criticismo, *dinámico*.

El sublime de extensión puede decirse que consiste en una superior y extraordinaria grandeza, no deforme, que no pueden percibir nuestros sentidos, ó si lo hacen es con gran dificultad, pero que el espíritu comprende; tal sucede, por ejemplo, con la extensión del Océano en calma que se dilata más allá de donde la vista alcanza, con los panoramas que desde la cima de los altos montes se descubren, con el espacio sembrado aquí y allá de puntos luminosos en noche serena, etc.

El sublime de fuerza, por el contrario, consiste en el desarrollo grandioso de las fuerzas de la naturaleza, al cual siempre acompaña el movimiento, mientras que en el de cantidad los ele-

mentos se consideran como en reposo. Ejemplos de sublime dinámico encontramos en el movimiento de las olas del Océano cuando se halla agitado por la tempestad, en las fuerzas que se desarrollan entre dos tempestades, en que parece que luchan y se oponen titánicas fuerzas de la naturaleza, en los volcanes y terremotos, fenómenos todos en que aparece un desorden subjetivo, pero que realmente no es otra cosa que el desarrollo natural de fuerzas potentísimas que con arreglo á leyes fijas é inmutables del Creador se ejecutan.

VI. **Condiciones que se requieren en el sujeto para poder apreciar bien lo sublime dinámico.**—El sublime físico de fuerza y aun el extensivo, requieren, para poder ser apreciados convenientemente, especialmente el primero, condiciones de temperamento y carácter que determinen independencia de espíritu que no á todos es dado manifestar. Para contemplar el sublime dinámico es preciso prescindir de condiciones de fin, de aplicaciones de temores, y atender sólo á la contemplación de la fuerza que se desarrolla ó á los fenómenos que la misma produce; así, pues, aquel que se asusta de un trueno no es quién para apreciar lo sublime de una tempestad, así como tampoco lo es el que está en peligro de perder su vida ó la de personas queridas. Es buen contemplador de lo sublime dinámico, el que prescinde por completo de sí y no tiene en cuenta otra cosa que la fuerza ó fenómeno que contempla.

VII. **Verdadera esfera de lo sublime.**— Si lo sublime existe en los seres físicos, mucho más grande lo encontramos en los seres intelectuales, ora en los grandes descubrimientos y adelantos que la humanidad ha llevado á cabo, á medida que se ha ido aumentando el caudal de sus conocimientos, ora en aquellos hombres cuyo talento, ó mejor, ingenio ha inventado aparatos, herramientas y demás medios útiles al hombre en épocas en que por su atraso apenas si se conciben. Esto no obstante, la verdadera esfera de lo sublime reside en el orden moral, en donde no se trata ya de vencer obstáculos exteriores que puedan más ó menos dificultar la acción del hombre, sino más bien de la lucha tremenda con las pasiones propias, no de fuerzas ó extensiones más ó menos grandes que los sentidos no abarcan, pero que al espíritu es dado concebirlas mayores, sino del sacrificio propio, y si es preciso de vencer á la fuerza irresistible de la propia

conservación en aras de su Dios ó de su patria. Cuando el hombre se vence á sí mismo, despreciando honores y riquezas y aun su propia vida por cumplir extrictamente su deber y quizá yendo más allá, realiza el último grado de lo sublime moral, que consiste en la práctica de la virtud en grado heroico, el cual, si llega á lo trágico, produce en el espíritu un deleite indescriptible.

VIII. **¿Puede darse lo sublime en una voluntad perversa ó en el acto del suicidio?** – Lo sublime, en sí considerado, hemos visto que es de la misma naturaleza que la belleza, pero también al examinar la belleza hemos probado que no existe allí donde no hay bondad y verdad; así, pues, no será aventurado que digamos que tampoco hay sublime en lo que los seres se pueden llamar malos ó erróneos, y, por consiguiente, que en lo que tiene una voluntad de mal ó deficiencia, como causa, jamás puede ser sublime, así como el acto del suicidio en lo que tiene de negación de vida y de ser, y por consiguiente de perfeccionar la realidad, nunca puede ser tenido por sublime, á no ser que hayamos perdido la preciosa luz de la razón.

Será, por tanto, sublime el arrepentimiento y remordimiento de conciencia en su más alto grado, pero no lo será ya la desesperación, puesto que ésta no es más que la privación en un ser consciente de la virtud perfeccionante llamada resignación, y por consiguiente, una negación en la cual no se puede fundar una propiedad trascendental positiva como lo es la belleza; mucho menos nos será, pues, sublime el acto resultante de la desesperación, cuando es quitarse la vida, porque es privarse de una realidad perficiente, y por consiguiente causar un mal.

Habrá, indudablemente, sublimidad cuando luchando tremendamente las pasiones vence la voluntad determinándose á poner una acción que el entendimiento presenta como buena, pero que haya esta sublimidad cuando en la lucha de nuestras pasiones la voluntad elige el mal, porque lo mismo se manifiesta nuestra libertad, es lo que no se puede admitir, sino admitiendo un sofisma asaz claro, como la luz meridiana. Cuando de las luchas de las pasiones humanas resulta que la voluntad se determina en sentido del mal, conociendo el mal, no es porque se determine libremente, sino porque obra con necesidad externa á ella, es decir, bajo la coacción de las pasiones que la anulan; luego lejos

de haber aquí demostración de una energía volitiva, lo que hay es demostración de una debilidad, y por consiguiente de un mal, de una fealdad.

Es verdad que esto dice la sana razón, pero confesemos también que no es esto lo que creen las sociedades actuales, corrompidas por un sensualismo enervador de inteligencia y voluntad que se infiltra en todos los órdenes de la misma, no extrañándome por esto que haya hasta quien se lance á cometer un crimen por el sólo placer de verse el héroe de una sesión pública ante un jurado, ó por ver su nombre traído y llevado en las columnas de los periódicos, pues el sensualismo contemporáneo causa el hambre, no ya del pan nuestro de cada día, sino de faisanes, trenes, honores, queridas y demás... locuras. ¿Cómo no ha de ser para estas sociedades más que bello, sublime, aquel que habiendo perdido todo esto se aloja una bala en el cráneo al arrojar la última chupada al último habano de á peseta?; ¿y cómo no había de serlo aquel que poniendo su voluntad al servicio de todas las pasiones que la ambición puede desatar, lucha y lucha hasta encumbrarse, desplumando á todo humano que se encontró en su camino, coronándose en su apoteosis con las lágrimas de los vencidos?

SECCIÓN SEXTA

CLASES DE SERES

Razón del plan.—Expuestas la naturaleza del ser, sus principios y propiedades generales, nada más natural que en esta sección examinemos las especies de seres en que dividimos al ser en el párrafo II del cap. II de la sección primera, y de las cuales no nos ocupamos allí. Así, pues, será objeto de esta sección el estudio del ser de razón y el ideal, el posible y el imposible, el substancial y el accidental, el simple y el compuesto, el mudable y el inmutable, el contingente y el necesario, el condicional y el incondicional, y, finalmente, el finito y el infinito.

CAPITULO I

El ser ideal y el de razón

I. **Varias maneras de tener ser en el entendimiento alguna cosa.**—De tres modos pueden tener ser las cosas en nuestra facultad cognoscente: 1.°, subjetivamente todas aquellas cosas que son inherentes á la facultad misma, como acontece con sus accidentes; tal sucede, por ejemplo, con el deseo de saber, con la intensidad cognoscitiva, etc., porque son accidentes del mismo sujeto cognoscente; 2.°, existencia *efectiva*, como sucede con los actos que produce la misma potencia cognoscitiva; así,

por ejemplo, el juicio y el raciocinio resultante de nuestro pensar se dice con verdad que son efectivos en nuestra mente, y 3.º, existencia objetiva; tal sucede con las cosas por ella aprehendidas, tengan ó no tengan ser fuera de ella.

II. **El ser ideal y el ser de razón; diferencia entre uno y otro.**—El ser ideal es aquel que, teniendo ser objetivamente en la razón, puede existir ó existe efectivamente en la realidad, y consiste en la presencia que de sí mismo todo objeto conocido causa en cuanto es cognoscible en el alma que le conoce; de modo, que viene á ser el mismo *ser real* y *posible* en que dividiamos el ser por razón del objeto.

Ser de razón se llama á lo que sólo tiene ser en la aprehensión de la razón, ó sea á lo que no tiene ser fuera de lo aprehendido por la razón, pero que una vez aprehendido, de ella es, como si lo tuviera, pues está en ella de algún modo; así, la nada absoluta, en cuanto es concebida por la mente, es un ser de razón porque en sí no tiene ser alguno real, pero de algún modo es en la mente. Diferéncianse, pues, uno y otro ser, no por la fuente de conocimiento, puesto que uno y otro los forma la razón, más sí por su objeto, porque mientras el ser ideal siempre corresponde á alguna cosa real que existe ó puede existir fuera de la mente, el de razón no corresponde á nada en la realidad, dependiendo de tal modo de nuestro entendimiento, que sin él no puede darse. Otra diferencia es la que consiste en que el ser ideal es formado por la cosa real que en el entendimiento adquiere ser ideal, mediante haberse hecho presente su cognoscibilidad, en tanto que el de razón es puro efecto de la razón ó discurso.

III. **Modos del ser de razón.**—El ser de razón, no obstante ser puro efecto de la razón, puede ser *fundado*, como una montaña de oro, y *sin fundamento* alguno en la realidad, como un triángulo cuadrado.

IV. **División del ser de razón fundado.**—El ser de razón fundado en la realidad se divide, en consideración á como es concebido, en *carencia*, que es el ser de razón concebido á modo de forma; así, por ejemplo, la muerte, cuando de ella decimos que lo mismo baja á la choza del pobre que á los palacios de los reyes, y *en relación de razón*, que es el orden concebido en las cosas cuando las distinguimos en varios conceptos; así, por ejemplo, si distingo al *alma* en *potencia* y *acto*, ó bien, establezco

un orden entre los varios conceptos en que distingo la cosa, de tal modo que unos sean superiores y los otros inferiores, dando lugar á relaciones puramente lógicas como en este ejemplo, la *cabra* es un *animal* vertebrado y *rumiante*.

V. **Noción y división de la carencia.**—Carencia, como lo indica su uso corriente, es la falta, la no existencia de algo en un ser, y se divide en *negación* y *privación*. *Negación* es la carencia de forma en un sujeto no apto para recibirla; así, por ejemplo, la carencia de alas en el hombre, la de vida en el mineral, mientras que la *privación* es la carencia de forma en un sujeto apto para tenerla, tal como el error en el entendimiento, la maldad en la voluntad, etc. (1).

VI. **¿Qué cosas inducen á la facultad cognoscente á formar seres de razón?**—Varias son las causas que mueven á la potencia cognoscitiva á formar seres de razón; de ellas, la primera es la imperfección de nuestra razón, que la mayor parte de las veces para conocer lo que son las cosas en sí, las concibe después de verificar largas y detenidas comparaciones de unas con otras, naciendo de aquí las relaciones de razón entre cosas en las cuales muchas veces las tales relaciones no existen. La segunda causa, es nuestro natural deseo de conocer negaciones y privaciones para llegar mejor á determinar las cosas. Y la tercera, es la fecundidad de nuestro entendimiento que puede componer seres fingidos, juntando partes que en la realidad, ó no coexisten, ó no pueden coexistir.

VII. **¿Son seres de razón las ficciones de la imaginación?**—En la unión que hace la imaginación de las representaciones sensibles, podemos distinguir: primero, la misma unión ó composición, que es la materia, y segundo, el orden que el entendimiento pone en las representaciones sensibles; la primera no es ser de razón, sino simple reunión de fantasmas, ó mejor, confusión, mas el orden dado por el entendimiento es un ser de razón. Así, un *árbol de plata* es un ser que puede ser considerado como ficción fantasmagórica de la imaginación, si le consideramos sólo en cuanto á la unión de materiales puramente, mas también puede llamarse un ser de razón si lo consideramos en cuanto al orden dado á estos materiales.

(1) Véase lo dicho en el párrafo I del cap. VI de la sección quinta.

CAPITULO II

El ser posible y el imposible

I. **Sentidos de las palabras posible é imposible.**—Nada más fácil que encontrar en el lenguje usual las palabras posible é imposible, empleadas generalmente en el sentido de aptitud ó no aptitud para que suceda una cosa, para que exista ó no algo, y aun para creer que haya existido ó no alguna cosa. Claro es que la palabra posibilidad, aplicada á la aptitud interna para existir, se puede decir lo mismo de Dios que de las demás cosas que han existido, existen ó pueden existir; pero es indudable que no se dice lo mismo del ser finito ó limitado que del infinito ó ilimitado, puesto que de este último solamente se puede decir en sentido impropio y no real y positivamente, en razón á que Él está determinado necesariamente á la existencia, y no habiendo causa que le dé la existencia y sí siendo en acto puro, no habido momento en que sea *apto*, no repugnante á la existencia ó sea simple *potencia*, si bien en cuanto es, es porque los predicados de su esencia no son contradictorios y en este sentido de Él se dice la posibilidad.

II. **Naturaleza del ser posible y del imposible.**—Conforme el sentido corriente de las palabras posibilidad é imposibilidad con el que las da la ciencia, si bien ésta lo limita y determina, podemos, pues, hablando científicamente, llamar ser posible «al que no existe actualmente con existencia en sí, pero cuyo concepto no envuelve repugnancia para recibir la existencia actual». Conocida la naturaleza del ser posible, fácilmente podemos venir en conocimiento de la naturaleza del ser imposible, teniendo en cuenta que esta palabra es negativa y expresión de todo lo contrario á la posibilidad; así, pues, ser imposible será aquel cuya repugnancia á la existencia provenga de la contradicción entre sus elementos constitutivos, y no sólo de sus elementos constitutivos, sino del concepto de los mismos». Si concebimos un triángulo de tres lados que se cortan dos á dos, no habrá inconveniente ni repugnancia en que exista, pues este

será un *ser posible;* pero si concebimos un círculo cuadrado, como los elementos del cuadrado y del círculo repugnan entre sí, no será posible en la existencia actual, una cosa que sea cuadrado y círculo á la vez, y claro está que un ser de tal esencia será *imposible.*

III. **Noción de la posibilidad é imposibilidad.**—Expuesta la naturaleza de los seres posible é imposible, y habida cuenta de lo que quieren decir estas palabras, podemos dar la noción de la posibilidad é imposibilidad. Posibilidad de los seres no es otra cosa, «que la capacidad ó aptitud de una esencia para existir con existencia propia y finita ó fuera del entendimiento que la crea», é imposibilidad será, por tanto, todo lo contrario, ó sea «aquella incapacidad que acompaña á lo contradictorio para existir». La capacidad ó aptitud de la posibilidad puede considerarse con precisión de la existencia actual, en cuyo caso constituye la posibilidad en el estado ordinario, y se aplica á las cosas que no existen actualmente, mas si se considera en los seres existentes, significa que el ser puede existir y constituye lo que llamamos *potencia objetiva.*

IV. **Condiciones que exige la posibilidad completa y adecuada.**—Para que la posibilidad sea completa y adecuada, exígense dos condiciones deducidas de la noción que hemos dado de la misma y de cuanto se ha dicho de ella, y son las siguientes: 1.ª, que no haya contradicción ó repugnancia entre los predicados ó elementos que constituyen su esencia, como en un círculo redondo, y 2.ª, que haya alguna causa que por su virtud pueda realizar el tránsito de la mera posibilidad al ser actual, sin que esto quiera decir que los seres posibles pasen siempre al ser actual, sino únicamente que exista esa causa eficiente y bastante para conseguirlo, pues de no ser así sería *imposible* su existencia actual.

V. **Clases de posibilidad é imposibilidad.**—De las condiciones enumeradas en el párrafo anterior, deducimos que son dos las clases de posibilidad é imposibilidad, una interna ó intrínseca, llamada también absoluta y que se refiere á la primera condición, y otra externa ó extrínseca y relativa, que se refiere á la segunda condición. La posibilidad é imposibilidad es interna ó absoluta, cuando la no repugnancia ó repugnancia á la existencia se refiere sólo á los predicados esenciales de la cosa que

se llama posible ó imposible, prescindiendo de la existencia del mismo, y por consiguiente, de si hay ó no una causa que le dé la existencia; y se llama posibilidad é imposibilidad externa ó relativa, cuando esa no repugnancia ó repugnancia depende de la existencia de una causa suficiente que les dé la existencia actual, tal como sucede, por ejemplo, con una sociedad de ángeles, que es posible con posibilidad absoluta interna, porque ninguna repugnancia envuelven los predicados de su esencia; pero no lo es con posibilidad externa, porque ni Dios ha formado sociedades de ángeles en este mundo sensible, ni hay otra causa con poder suficiente para formarla. La posibilidad é imposibilidad también se dividen en metafísica, física y moral, según el orden de seres en que se considere la posibilidad; así, existen seres posibles é imposibles metafísicamente considerados, seres posibles é imposibles físicamente considerados y seres moralmente considerados posibles ó imposibles.

Un ser que sea al mismo tiempo ser y no ser en lo que es ser, es un imposible metafísico; un cuerpo grave, que en vez de ir hacia el centro de la tierra tienda á separarse de él, es un imposible físico; que el vicio sea meritorio y bueno, es un imposible moral, porque contradice la ley moral.

VI. **Existencia de las ideas de posibilidad é imposibilidad en el espíritu humano; realidad de las mismas.**—En el espíritu humano existen las ideas de posibilidad é imposibilidad, como se comprueba fácilmente notando que de ellas habla lo mismo el sabio que el rústico, tanto más si tenemos en cuenta que acompañan seguidamente á la de ser, porque el mismo ser posible envuelve la idea de ser y de posibilidad, tanto interna como externa, de la cual toma la denominación; pero estas ideas no son meras abstracciones de nuestro entendimiento, sino que son ideas reales que la razón obtiene tomándolas de la realidad, en la cual se funda para formarlas.

VII. **Manera de formar las ideas de posibilidad é imposibilidad.**—Las ideas de posibilidad é imposibilidad tienen su fundamento en la realidad; así, después de percibir varios seres determinados y existentes, nosotros podemos prescindir positivamente de su existencia actual y considerar después reflexivamente el conjunto de sus atributos esenciales como capaces ó aptos para recibir la existencia, esto es, posibles de ser, y hé

aquí que hemos llegado á obtener la idea de la posibilidad, sacándola de la realidad y de un modo *a posteriori*, en cuanto nos han servido de punto de partida y de fundamento los hechos de experiencia y los seres singulares, de la misma manera llegamos á la de imposibilidad, pero partiendo ya de la posibilidad. También se pueden formar estas ideas *a priori*, si prescindiendo negativamente de la existencia reunimos reflexivamente dos ó más ideas, de las cuales la una no excluya á las demás, y con ellas formamos la idea de una realidad objetiva que no excluya la existencia, y que por consiguiente, es posible con posibilidad interna absoluta, ó por el contrario, que se excluyan mutuamente, y tenemos la de imposibilidad; pero se notará que esta idea, así formada, sólo es *a priori* con referencia al punto de partida, pero no podremos menos de reconocer que el principio remoto de la misma, al fin y al cabo, no es otro que los seres singulares y los hechos de experiencia.

VIII. **Fecundidad de estas ideas.**—Las ideas de posibilidad é imposibilidad interna de los seres son por demás fecundas en el orden científico. De ellas surge para la inteligencia humana un verdadero mundo de cosas posibles, con relaciones necesarias, ora de dependencia, ora de contradicción, las que á su vez constituyen la base de las ideas universales, que por su parte son las de todas las ciencias; así, por ejemplo, la idea de triángulo en sí, sin referirla á ningún triángulo determinado, no es más que un posible con posibilidad interna que encierra en sí la idea de cuantos triángulos existan y puedan existir, se hayan construído ó puedan construirse, idea con la cual podemos demostrar cuantos problemas se fundan en la esencia del triángulo, de la cual es representación la idea de su posibilidad interna, y esto sin necesidad siquiera de triángulos construídos ó existentes con existencia actual; con la idea de posibilidad interna de una circunferencia, aun cuando no exista actualmente ninguna, podemos demostrar igualmente cuantos problemas estén fundados en las propiedades de las líneas curvas reentrantes que equidistan de un punto céntrico.

La idea de posibilidad é imposibilidad interna sirve también para demostrarnos de un modo concluyente la existencia de Dios como ser infinito, puesto que, si la idea pura de posibilidad interna es algo en razón á que da lugar á multitud de relaciones

metafísicas, naturalmente ha de tener algún fundamento y ha de proceder de alguna causa; mas la posibilidad pura interna (que es una relación universal) no puede depender ni proceder del entendimiento humano que, si concibe la posibilidad, no la crea; pero tampoco proviene de las cosas singulares y determinadas, porque aun cuando de ellas parta nuestro entendimiento para formar las ideas universales, no obstante no pueden proceder de ellas ni en ellas tener su fundamento, dado que son singulares y dependientes á su vez de un principio creador y fundamental; y, sobre todo, porque aun cuando aniquilásemos con el pensamiento todas las cosas existentes y aun al mismo entendimiento, todavía existiría la posibilidad pura interna, porque jamás dejará de ser cierto que aquello cuyos elementos constitutivos no son contradictorios entre sí ó no repugnan, es posible, y que podrá existir siempre que haya un poder bastante que lo actúe; y como fuera del hombre y de las cosas limitadas no queda más que el infinito ó Dios y la nada, y ésta no produzca ni sea causa, hé aquí que sólo Dios puede ser el fundamento de la posibilidad pura interna, y hé aquí que por la posibilidad venimos á demostrar la existencia de Dios, fundamento y causa de la posibilidad.

IX. **Fundamento de la posibilidad.**—Concluíamos el párrafo anterior diciendo que se demostraba la existencia de Dios por medio de las ideas de posibilidad é imposibilidad, y ahora decimos que supuesto que las cosas finitas y singulares, cuando más, pueden ser causa de otros singulares, y por consiguiente, si se quiere en algún caso de la posibilidad externa ó relativa de los mismos, por lo que toca á la posibilidad interna ó absoluta, que es universal, no lo pueden ser en modo alguno, porque entonces tendríamos efectos superiores á las causas eficientes; tampoco puede ser fundamento de la dicha posibilidad la nada, porque no siendo ser no puede obrar, y por consiguiente ser causa, y siendo esto así, ó admitimos que hay un ser infinito, causa de la misma, ó tendremos que conceder la existencia de un efecto sin causa; luego Dios, ó sea el ser infinito absoluto, es la causa y fundamento de la posibilidad absoluta ó interna. ¿De qué atributo de Dios depende la posibilidad? En este punto de la cuestión se dividen ya los filósofos; y así, mientras Descartes y Malebranche suponen que la posibilidad absoluta depende de la vo-

luntad de Dios, otros optan porque depende de la Omnipotencia divina.

La posibilidad absoluta de los seres no depende de la voluntad divina, porque si así fuese, entonces Dios podía querer los absurdos y contradictorios, y una cosa podría ser y no ser al mismo tiempo, y el fundamento de la verdad vendría por tierra, y, en una palabra, lo que hoy es bueno mañana podría ser malo; y así, á este tenor, todos cuantos disparates se puedan ocurrir. Tampoco puede decirse que la posibilidad absoluta depende de la Omnipotencia divina, porque en este supuesto las cosas serían posibles ó imposibles en cuanto Dios pudiera ó no darlas el ser, de donde resultaría que la incapacidad para ser no dependería de lo contradictorio y absurdo metafísicamente considerado para ser, sino de la limitación del poder divino para hacer alguna cosa, y esto ciertamente en vez de enaltecer este atributo divino lo limita y, por consiguiente, le hace finito; y Dios puede hacer cuanto tiene razón de ser y no hace lo que es absurdo, lo que envuelve contradicción. Además de esto, que toda potencia, incluso Dios, obra sobre su objeto, que es necesario suponer al menos como posible; luego la Omnipotencia divina supone la posibilidad. Es evidente que quitada la Omnipotencia divina desaparece la posibilidad externa de todos los seres que han menester del poder de Dios para existir; pero también lo es, que no por eso desaparece su posibilidad interna ó no repugnancia para ser, por más que nunca sea ni exista. La posibilidad interna y absoluta de los seres, depende, en primer término, del entendimiento divino, y remotamente de la divina esencia que se identifica con su existencia necesaria; del entendimiento divino en cuanto todo ser y cuanto puede ser tiene su idea arquetipa en el entendimiento divino, y remotamente de la esencia divina, porque ésta tiene de un modo eminente la plenitud de realidad. Alguien ha dicho que ésta teoría escolástica es panteísta, pero esta afirmación es falsa á todas luces, pues los posibles no son algo formal y concreto de la esencia divina que como tal pase luego á la realidad, ni menos porque los posibles estén como ideas posibles en la inteligencia divina, al ser realizados han de ser parte de Dios, sino que así como el hombre da ser á sus obras artísticas y sin embargo no forman parte de él, ni son una parte de su ser separada de él, aun cuando les dé el sello de su individua-

lidad, así Dios da ser á los posibles, poniendo también el sello de su operación, sin que forme con ellos un ser. Para que las cosas existan, Dios creó la esencia de las mismas en conformidad á la idea arquetipa preexistente en la divina inteligencia, y luego les comunicó el ser; mas es evidente que ni la cosa es la idea misma que la representa, ni el ser dado á las cosas es la misma esencia de Dios, así como tampoco la idea que tenía Virgilio de la Eneida era la misma Eneida, ni el ser dado á ésta era el mismo ser de Virgilio. En cambio, la posibilidad externa, ó sea la fuerza ó poder que pone en la existencia lo posible con posibilidad interna, tiene su fundamento primeramente en el poder de Dios que actúa la materia ó sujeto sobre el cual obran las causas segundas, y en segundo lugar en el poder ó fuerza de las causas segundas que producen el efecto.

X. **Consecuencias de esta doctrina.**—Las consecuencias que legítimamente se desprenden de esta doctrina, son que las cosas creadas sólo puede decirse que participan del ser de Dios en cuanto tienen ser, siquiera sea temporalmente, pero siempre con la diferencia esencial que existe entre lo finito y lo infinito, pues tienen el ser que Dios las ha comunicado; mas no podrá decirse que son divinas en lo que son, materia, espíritu, animal, hombre, porque esto que constituye la esencia de las cosas creadas lo ha creado Dios, haciendo pasar al ser actual lo que sólo era pura posibilidad ó no contradictorio, de suerte que son esencias de distinta naturaleza que la divina.

CAPITULO III

La substancia y el accidente

I. **Sentidos de la palabra substancia.**—El vulgo toma generalmente la palabra substancia en el sentido de alimento, tal se ve sucede en las frases: «El pan es la substancia que sostiene al pobre». «He tomado un caldo substancioso», etc.; es verdad que algunas veces también la suele emplear significando una cosa cualquiera, pero sin darse cuenta de su alcance. Etimológicamente considerada, esta palabra procede de las dos latinas *sub*

y *stat*, que literalmente significan estar debajo. Como comprenderemos á primera vista, ninguno de estos sentidos nos da idea exacta de lo que pueda ser la substancia, pues sólo nos dan alguno de los caracteres de la misma, si bien no los esenciales; así es, que cometieron inexactitud los escolásticos cuando dijeron de la substancia que era lo que subsiste bajo de algo (id quod substat ab aliquis), porque si la substancia es algo y existe en sí, no es preciso que para ser tal esté debajo de algo, pues si es cierto que tratándose de las substancias creadas pueden ser esto verdad, en cuanto que por lo menos sustenta los modos del ser finito y mudable, tratándose de la substancia divina ya no puede ser, porque ni tiene ni puede tener modificaciones ó realidades que no sean idénticas y más con la substancia misma divina.

II. **Noción de la substancia.**—La idea de substancia implica algo permanente, algo que permanece idéntico á través de las mudanzas; mas no es rigurosamente exacto que todas las substancias no varíen, esto sólo se puede decir absolutamente de las substancias simplicísimas y de las compuestas cuando las comparamos con los accidentes á ellas inherentes, pues vemos que las semillas, no obstante ser substancias, sufren mudanzas hasta el punto de transformarse en nuevas substancias. También podríamos intentar para definir la substancia, compararla con el accidente y ver que con respecto á la variabilidad del mismo, es permanente; pero en este caso, como no todas las substancias son sujetos de accidentes, la substancia de Dios quedaría excluída de la definición que diésemos. La substancia implica también independencia ó no necesidad de existir en otro ser como sujeto suyo, y este es propiamente el carácter distintivo que la diferencia de lo que ella no es; así, pues, de él nos valdremos para dar una noción de la substancia que convenga lo mismo á la substancia increada que á las creadas, y diremos con los filósofos cristianos, que «substancia es lo que existe en sí, de tal manera, que no necesita estar adherido á otro como en su sujeto». De modo que lo esencial en la substancia, es no necesitar estar adherido, con necesidad absoluta, á otro ser como sujeto de la misma, lo que en buena lógica quiere decir, que no excluye la posibilidad de que una substancia exista en otro ser, sino únicamente la existencia en otro como en su sujeto; porque lo que realmente niega la noción que hemos dado, es que otro ser, ya

completo en sí, pueda recibir al ser substancial como algo que se le agrega y se le adhiere por necesidad de existencia.

III. **¿Qué entendieron Descartes, Spinoza, Locke y Cousin por substancia?**—Descartes, sin duda por introducir novedad en todo, definió la substancia diciendo que era «lo que existe de manera que no necesita de ninguna otra cosa para existir», y claro es, si substancia es lo que existe de manera que no necesita de ninguna otra cosa para existir y todas las substancias creadas han recibido la existencia de Dios, sólo se puede decir que existe la substancia de Dios; y hé aquí cómo Descartes, no siendo panteísta, fué el verdadero padre del panteísmo moderno, y ciertamente, el panteísmo de Spinoza no es otra cosa que una consecuencia lógica de la definición dada por Descartes de la substancia; así vemos que Spinoza define la substancia «lo que es en sí y por sí mismo se concibe, ó sea, lo que para ser concebido no necesita que se conciba otra cosa de donde pueda proceder el concepto de substancia»; cuya definición adolece del defecto de la primera, cual es el de incluir en ella la razón de independencia, que realmente sólo conviene á la substancia divina; así, que fueron lógicos sus discípulos al caer en el panteísmo. De suerte, que si Descartes pudo decir que las únicas categorías bajo que podemos considerar las cosas existentes son el pensamiento y la extensión, Spinoza, lógicamente deduce de su definición de la substancia que los atributos de Dios son el pensamiento y la extensión, los cuales pueden considerarse como la base de su sistema panteísta.

El empirista Locke, alegando que ni con la experiencia interna ni con la externa, percibimos en los seres otra cosa que sus afecciones y modificaciones, mas no ciertamente sujeto alguno que las sustente, dijo que substancia era «el conjunto de cualidades sensibles que coexisten unidas por un vínculo desconocido». No debe extrañarnos esta definición, pues la idea de substancia, como veremos, no se forma sólo con los datos de la experiencia, y sabido es, que Locke no admitia otra fuente de conocimiento, de ahí que no hiciera caso de lo que dice la razón sobre este punto.

Cousin nos dice: «La substancia es un ser que existe en sí mismo y por sí mismo», por lo cual, continúa, no puede haber ni hay más substancia que una, que es la de Dios. Dios es la

única substancia y ella causa al mundo sacándolo de sí mismo, de su seno; de modo, que este filósofo, como los dos primeros, incurre en el panteísmo, y todo porque Descartes, que realmente reconoce en varios pasajes de sus obras la existencia de un ser personal, que crea al mundo, no sacándole de su seno, sino de la nada, no tuvo buen cuidado de advertir, como hemos hecho nosotros al dar la definición de la substancia, que la independencia á que se refería en la definición era de adherencia á un sujeto, sentido que sin duda quiso dar á su definición, pero que no se desprende de sus palabras.

IV. **Origen de la idea de substancia.**—La idea de substancia la formamos mediante la experiencia y la razón; pues tanto la experiencia externa como la interna, nos dicen la multitud y variedad de modificaciones que fuera y dentro de nosotros acontecen continuamente, y que estas modificaciones ó estados se suceden unas á otras, habiendo *algo* permanente que es modificado por estos estados, no obstante sucederse unos á otros constantemente, cuyo algo, á través de estas mudanzas por lo que respeta á nosotros, según el testimonio de la conciencia, se reconoce como el *mismo*, *uno* é idéntico, de donde naturalmente nuestra razón deduce que el sujeto que experimenta tales mudanzas existe en sí, no estando adherido á ninguna otra cosa como sujeto de inherencia; y así, de este modo, la razón llega á formarse la noción de substancia que luego aplica á todas las cosas á que conviene el ser de esa manera, porque la experiencia, sea interna, sea externa, no hace más que justificar el hecho que ha sido y es al presente, mas nunca lo que ha dejado de ser, y mucho menos lo que será.

V. **Confirmación de nuestra definición de la substancia.**—El origen de la idea de la substancia confirma la definición que de la misma hemos dado, pues la razón, elevándose sobre las mudanzas de que da cuenta tanto la experiencia externa como la interna, halla algo que existe en sí y que no necesita de otro para existir en él, como en su sujeto, y concluye por formarse el concepto siguiente: «substancia es lo que existe en sí, de tal manera que no necesita estar adherido á otro como en su sujeto». La idea de substancia es objetiva y real, y no un ser de razón ó una pura ficción, como pretende Locke, pues según hemos tenido ocasión de ver, la idea de substancia tiene su fun-

damento en la realidad de donde la forma la razón con los datos que le da la experiencia tanto externa como interna.

VI. **División de la substancia.**—La substancia puede dividirse, en consideración al ser en quien reside, del mismo modo que el ser, esto es, en simple y compuesta, finita é infinita, completa é incompleta, material é inmaterial y absoluta y relativa, llamando simple á aquella que no consta de partes realmente distintas, aun cuando tenga modos substanciales, como el alma humana, y substancia compuesta á la que consta de partes substancialmente distintas, como un hombre, una planta y un mineral. Substancia *finita* es aquella que, no obstante existir en sí, recibe la existencia, y por consiguiente existe merced á una causa eficiente, bastante para actuar su posibilidad interna. Substancia *infinita*, por el contrario, es aquella que existiendo absolutamente en sí y por sí no ha menester de ningún otro poder que le dé la existencia ni que la complete, por ser por su naturaleza acto puro y plenitud de ser. Substancia completa, toda aquella que posea cuantas realidades sean menester para obrar, é incompleta la que ha menester unirse á otra para obrar, como tal ó cual ser; así, el espíritu del ángel es ejemplo de la primera y el cuerpo es ejemplo de la segunda, en cuanto para obrar como hombre necesita estar unido con el alma humana. Substancia material es toda aquella cuya naturaleza es considerada como cuanta y divisa en partes fuera de partes distintas númericamente y continuas, como el mineral, y substancia inmaterial la que, por el contrario, no teniendo partes fuera de partes, puede no obstante necesitar estar unida á la materia para existir, como el alma de los brutos, ó existir en sí sin necesitar ser completada por otra substancia, como los espíritus. Por último, es absoluta aquella que, siendo tal substancia, es el primer sujeto de todos los estados y modificaciones que de la misma puedan decirse ó que á la misma puedan sobrevenir, mientras que denominamos substancia relativa á la realidad por la cual se reunen los compuestos físicos, cuya realidad es algo substancial distinto de las cosas que se unen para formar el compuesto. La división que suele hacerse de la substancia en orgánica é inorgánica, en viviente y no viviente, se funda en si están ó no organizados los seres y en si son vivientes ó no vivientes, y realmente queda comprendida con sólo ser enunciada.

VII. **Sentidos de la palabra accidente.**—La palabra accidente se emplea comúnmente por el uso corriente en el sentido de algo que es pasajero, de algo de escasa importancia ó interés; y cuando se refiere esta palabra á una cosa cualquiera da este nombre á todo aquello que en la misma no constituye su naturaleza. Etimológicamente, accidente viene de la palabra latina *accidi*, lo que acontece, lo que acaece, lo que está sobre otra cosa, lo que sobreviene á la substancia. Realmente, tanto del sentido usual como del de la etimología, podemos formar el concepto de accidente, pues uno y otro completan los elementos característicos del accidente.

VIII. **¿El ser del accidente es algo real?**—Es muy frecuente en la filosofía moderna negar la realidad del ser del accidente, esto es, que el accidente sea algo real distinto de la substancia, y especialmente se niega desde que Descartes, por el contrario de Locke, que únicamente admitía los accidentes, afirmó que sólo existía la substancia, y que entre ésta y los accidentes no había más que una distinción de razón. Realmente, si Locke se equivocó al negar la realidad de la substancia, Descartes y sus discípulos cometieron también error, y por consiguiente se equivocaron al negar la realidad de los accidentes, puesto que la misma experiencia, tanto interna como externa, que nos da los datos para que la razón demuestre la substancia, nos dice que las mudanzas que sufren las substancias son algo real diferente de las mismas é independiente de ellas, por más que para existir supongan una substancia en quien residir como en su sujeto.

IX. **Definición del accidente.**—Toda vez que lo mismo el sentido general que el origen etimológico de la palabra accidente convienen en que éste es algo que se dice de las cosas, como mudable en ellas, y que no existe en sí, sino que por su carácter mudable supone la adherencia á un sujeto que permanece fijo é inmóvil con respecto á él, puede definirse, teniendo en cuenta el concepto de la substancia que precisamente presenta el carácter contrario, diciendo que es «todo aquello que para existir necesita de otra cosa en quien residir como sujeto de su inherencia, ó todo aquello que tiene necesidad de estar adherido á otro como en su sujeto»; de suerte, que la idea de accidente se determina por la necesidad de adherencia.

X. **División del accidente.**—Entre los escolásticos es muy

frecuente encontrar dividido el accidente en *intrínseco* y *extrínseco*, según modifique intrínsecamente á la substancia, como sucede con los accidentes *color*, *grado de moralidad*, etc., ó según que la denomine por otra cosa que tiene relación con ella, como sucede con los accidentes *ligado*, *conocido* y *deseado*. Los accidentes intrínsecos los suelen subdividir en *absolutos*, si afectan á la substancia en sí misma, ya por razón de la materia, como sucede con la *cantidad*, ya por razón de la forma, como sucede con la *cualidad;* y en *relativos* ó *respectivos*, si es modificada la substancia por comparación con otra y en conformidad á la relación que de la comparación resulta.

En verdad, la única división real que del accidente puede hacerse es en *físico* y *lógico*. Accidentes físicos son aquellos que afectan realmente á la substancia en que están como en sujeto de su inherencia, los cuales pueden estar ó no estar en una substancia determinada: tales son, por ejemplo, el color, la temperatura, la virtud y la ciencia. Los accidentes lógicos son aquellos que no pueden existir absolutamente separados del sujeto en que tienen ser ó á que están adheridos como en su sujeto y sólo determinan la substancia sin afectarla, como sucede con el movimiento, la extensión, la impenetrabilidad, la figurabilidad, las facultades del alma, etc.

Los accidentes físicos los podemos subdividir en unos que obran directa y perceptiblemente sobre la substancia, produciendo en ella una modificación sensible, y á estos se les llama *absolutos*, y en otros que obran directamente sobre otros accidentes y que secundariamente producen en la substancia alguna mutación, y á los cuales se les llama *modales*. Entre los accidentes *físicos absolutos* podemos citar: el calor del cuerpo, el color *A* ó *B*, la figura cuadrada ó redonda, el olor, el sabor y, en una una palabra, todos aquellos que pudiendo estar ó no en una substancia la afectan directamente produciendo en ella propiedades ó realidades que antes no tenía, y que pierde en el momento en que dejan de ser los tales accidentes. Por el contrario, entre los accidentes *físicos modales* pueden servirnos de ejemplo los grados de los mismos accidentes físicos, tal como la mayor ó menor intensidad del calor, del color tal ó cual, del amargor, del olor balsámico, etc.

Los accidentes lógicos se dividen igualmente en *absolutos* y

relativos, siendo los primeros los que directamente determinan á la substancia y son inseparables de ella, como el movimiento y el entendimiento, y los segundos los modos de los primeros ó que directamente afectan á los accidentes lógicos absolutos; así vemos sucede con la velocidad en el movimiento, el genio en el entendimiento.

XI. **¿El ser del accidente es realmente distinto del de la substancia?**—El ser del accidente hemos dicho que es algo real y como tal añade algo á la substancia; en efecto, cualquiera de los accidentes que hemos llamado físicos, producen en la substancia á que se adhieren una modificación asaz sensible, y aun los mismos lógicos no dejan lugar á duda en su realidad, si bien por su inseparabilidad de la substancia no son á primera vista tan radicalmente distintos de la substascia como los primeros; así vemos, por ejemplo, que no es de la substancia del cristal el ser azul ó encarnado, y sin embargo se nos puede presentar con estos accidentes impidiéndonos ver á su través el color que real y positivamente tengan otros cuerpos, precisamente lo contrario que sucede cuando miramos al través del cristal que no tiene estos accidentes del color. Tampoco es propio de la substancia del mármol el quemar, pero cuando éste ha recibido cierta temperatura, si aproximamos á él la mano nos quemará. Hé aquí, pues, realidades que no tenían ni la substancia cristal, ni la substancia mármol, y como la una puede existir con y sin color, y la otra con y sin calor, claro es que el color y el calor son accidentes suyos; luego estos accidentes son realmente distintos del ser de la substancia del cristal y del mármol.

Por lo que hace á los accidentes lógicos, tenemos, que si bien es más difícil probar su distinción real de la substancia, como indicábamos antes, sin embargo, no es imposible á la razón humana. El movimiento, por ejemplo, es cierto que no se concibe sin un móvil en el cual se realice, y de ahí que digamos que es inseparable del cuerpo móvil (1); pero esto concedido, ¿quién puede afirmar, sin manifiesto error, que son una misma cosa el movimiento y el móvil ó la substancia que se mueve? De la misma manera, ¿no encuentra la razón repugnancia en confundir la figu-

(1) Si se trata del movimiento local.

rabilidad y la substancia de que es inseparable? ¿Cómo confundir el alma y sus facultades?

Esta distinción es de suma importancia para nuestra vida de seres morales, porque si los accidentes no son algo distinto del ser de la substancia, entonces el alma santificada y el alma viciada son una misma cosa, y esto en sana razón es un imposible moral. ¿Qué razón habría para que la una fuese premiada y la otra castigada?

XII. **Posibilidad de la existencia de los accidentes físicos sin inherencia actual en la substancia.**—Vista la distinción real entre el ser de la substancia y el del accidente, surge á nuestro pensamiento la cuestión de si los accidentes físicos son ó no posibles de existir sin inherencia actual en la substancia que les sirve de sujeto.

Esta cuestión, reducida á sus verdaderos límites, quiere decir únicamente si hay, propiamente hablando, repugnancia racional en que el accidente físico exista sin estar adherido á una substancia *A* ó *B*, como en su sujeto, y claro es, que reducida á sus verdaderos límites la cuestión, no vemos repugnancia metafísica en que lo que es distinto realmente, como lo es la substancia y el accidente, aunque en el orden natural necesite éste estar unido á aquélla, no vemos inconveniente, decimos, en que la acción sobrenatural de Dios haga que existan actualmente los accidentes sin inherencia en su sujeto; así, pues, tampoco vemos contradicción en que en la Eucaristía existan, por la acción divina, separados los accidentes del pan y el vino de las substancias pan y vino á que en el orden natural les correspondería estar adheridos. Y tampoco existe la contradicción metafísica, porque entre el existir los accidentes adheridos á la substancia y el existir por sí, como se pudiera creer, está la existencia con exigencia de dependencia á la substancia, la cual exigencia puede ser suplida sobrenaturalmente por la virtud divina.

Los cartesianos, queriendo salvar el dogma eucarístico, dicen que son pura ilusión el gusto de pan y vino que se notan en la hostia y vino consagrados; lo que quiere decir, en buena lógica, que todo lo que perciben los sentidos en la hostia y vino consagrados, y por tanto en todas las demás cosas, es pura ilusión, y que por ellos no palpamos ni vemos nada real, á no ser que sólo en la Eucaristía Dios se quiera divertir con nosotros, dándonos

como gusto y color lo que no es más que ilusión engañosa de nuestra apreciación subjetiva.

CAPITULO IV

El ser simple y el compuesto

I. **¿Á qué cosas llamamos simples y á qué compuestas?** - Decimos que una cosa es simple cuando no consta de partes, de las cuales se pueda decir que la una no es la otra.

Á lo simple se opone lo compuesto, por consiguiente, compuesto será todo aquello que está formado de varios seres de los cuales el uno no es el otro, ó aquello que puede resolverse en varios de la misma ó distinta especie. Así, tenemos como ejemplo de lo simple el alma humana, y de lo compuesto el cuerpo humano, un edificio y una línea.

II. **Clases de simplicidad y de composición.**—Ya sabemos por el cap. II de la sección quinta las clases de simplicidad que hay; así, pues, sólo examinaremos las clases de composición que ciertamente son las mismas de la unidad compositiva. En efecto, según sean las partes del compuesto, así podremos dividir la composición en *metafísica, física* y *lógica.*

La composición es metafísica cuando las partes que la forman son atributos ó propiedades de un mismo ser inseparables físicamente. Es física, cuando las partes integrantes de la cosa compuesta son realmente separables, pero unidas actualmente para formar el ser compuesto. Por último, la composición lógica ó genérica es la que resulta de la unión de género y diferencia específica, como por ejemplo, la substancia viviente.

Frente á estas tres clases de composición reconocimos tres clases de simplicidad, la *metafísica, física* y *lógica:* ahora bien, entre la composición y simplicidad del mismo género no cabe medio, pero no se excluyen la composición y simplicidad de distinto género; así sucede, que el alma humana, considerada físicamente, es simple, porque no tiene partes fuera de partes de las cuales se pueda decir que unas no son otras, pero considerada metafísicamente es compuesta, puesto que en ella hay atributos

y propiedades inseparables. Igualmente tenemos que el acto y la potencia, y la esencia y la existencia, en todo ser creado forman un compuesto metafísico, y que, aun cuando separadas, no existen actualmente, sin embargo no son una misma cosa, y por consiguiente, si se oponen á la simplicidad metafísica, no así á la física y lógica.

III. **Elementos de la composición.**—En toda composición entran por lo menos dos elementos: uno perficiente ó determinante y otro perfectible ó determinable; así, por ejemplo, en el compuesto físico hombre tenemos que el alma entra como elemento perficiente ó determinante, y el cuerpo como elemento perfectible y determinable; en el compuesto metafísico *animal racional*, animal es el elemento perfectible y determinable y racional el perficiente y determinante; lo mismo acontece en el compuesto lógico, en que el *género*, por ejemplo, *mamífero* hace las veces de elemento perfectible y determinable, y *la especie rumiante* hace de elemento determinante y perfectible del tal género.

IV. **Posibilidad de la existencia en un mismo ser de la simplicidad y composición.**—La simplicidad se opone á la composición como lo uno se opone á lo múltiple; de modo, que según esto, todo ser que sea simple no puede ser compuesto y viceversa. También la simplicidad de un género se opone, sin que haya término medio, á la composición del mismo género; de suerte, que según esto, también la simplicidad de un ser se opone á la composición del mismo ser; mas esto que parece á primera vista indudable, á poco que se reflexione se notará que no es verdad absolutamente en todos los casos, y lo que sí hay de cierto, es que sólo la simplicidad absoluta es opuesta á la composición metafísica y física que excluye y repugna; pero tratándose de la simplicidad relativa sólo excluye á la composición del mismo género, de tal manera, que si una cosa es simple físicamente, no puede en modo alguno ser compuesta físicamente; si es simple metafísicamente no puede ser compuesta metafísicamente, y si lo es lógicamente tampoco podrá ser compuesta en este sentido, pero esto no quita que pueda ser compuesta en aquello que no es simple; así, si el alma es físicamente simple, lógica y metafísicamente puede ser compuesta, por donde venimos en conocimiento de que no hay inconveniente alguno en que

en los seres creados se dé al mismo tiempo la simplicidad y la composición.

V. **Relación entre las ideas de compuesto, todo y perfecto.**—Es muy frecuente en el lenguaje corriente decir que existe una estrecha relación entre *todo*, *compuesto* y *perfecto*, y aun creer que porque una cosa sea toda, ya es perfecta; sin embargo, estas palabras expresan ideas radicalmente distintas, no obstante la pequeña relación que entre las mismas existe; así, si bien la palabra *todo* expresa un *compuesto*, sin embargo le añade á esta idea el no carecer de ninguna parte integrante, pues para ser *compuesto* basta con que haya varias partes unidas, mas para ser *todo* necesítase que estén todas las partes integrantes que constituyen la cosa. Entre las ideas *todo* y *perfecto* nótase todavía una diferencia mayor, la cual consiste en que mientras lo que expresa el *todo* dice relación á las partes que le integran, la idea de *perfecto* no dice relación á parte alguna, y sí únicamente á contener cuantas realidades corresponden á la naturaleza de lo que se diga *perfecto*, y de este modo lo mismo es perfecto lo que consta de partes que lo que es simple, y ciertamente, mucho más perfecto lo simple que lo compuesto.

VI. **Prioridad de las partes componentes respecto del compuesto.**—El compuesto no es más que el resultado de las partes, ora físicas, ora metafísicas ó lógicas que le componen ó integran si ninguna falta, y que son anteriores á él, si no en el tiempo, por lo menos en el orden de naturaleza; por consiguiente, puede decirse, casi como axiomático, que todo compuesto es posterior, á lo menos con posterioridad de naturaleza, á sus partes componentes; de otro modo sería imposible que conociésemos el *compuesto* que resulta de dichas partes.

VII. **En absoluto no puede decirse la perfección del ser compuesto.**—Lo compuesto, como tal, incluye límites y dependencia; límites entre sus partes, cada una de las cuales carece del ser de las otras, y dependencia porque el compuesto ó todo dice dependencia de las partes que lo componen; luego no puede decirse absolutamente perfecto. Ningún compuesto puede decirse tampoco absolutamente perfecto, porque el todo compuesto es más perfecto que las partes componentes tomadas separadamente, puesto que de su unión procede; y como las

partes no son absolutamente perfectas, resulta que su unión tampoco puede constituir un todo absolutamente perfecto, porque esto equivaldría á decir que la infinidad resulta de la suma. Luego también, que lo simple es más perfecto que lo compuesto, porque como la perfección es ser y el ser se convierte con la unidad, allí donde haya más simplicidad habrá mayor unidad, y por consiguiente más ser y perfección.

VIII. **Excelencias de lo simple sobre lo compuesto derivadas de la misma simplicidad.**—Dos principales excelencias tienen las cosas simples sobre lo compuesto, derivadas de la naturaleza de las mismas. Es la primera, no perecer por *destrucción* ó disolución de partes, puesto que no las tienen; así, los espíritus no pueden perecer de este modo y sólo podrán dejar de existir por *aniquilación*, pero, como ya diremos, Dios no aniquila lo que crea con condiciones de vida en su naturaleza. Es la segunda, no poder salir ó emanar ni de ninguna substancia compuesta ni de ninguna substancia simple. No de una substancia compuesta, porque entonces sería de la misma naturaleza que ella y también sería compuesta. No de una substancia simple, porque no es posible que de lo simple se desprenda parte alguna que forme al nuevo ser.

IX. **Definición del ser simple y del compuesto.**—Expuesto brevemente cuanto de esencial nos importaba en la simplicidad y composición, diremos que ser simple es todo «aquel que carece de partes de las cuales se puede decir que la una no es la otra», y ser compuesto «aquel que consta de partes de las cuales se puede decir que la una no es la otra».

CAPITULO V

El ser mudable, el inmutable, el condicional y el incondicional

I. **Qué se entiende por mutación y qué por mutabilidad.**—La palabra mutación puede tomarse en diferentes sentidos; así, se dice que una cosa muda cuando cambia de lugar, cuando adquiere ó pierde algo, como cuando una persona ha

enflaquecido ó se ha puesto más robusta; pero lo más científico es emplearla significando «el tránsito de una cosa de un tal modo de ser que pierde á tal otro que adquiere»; de aquí que la *mutabilidad*, que no es más que la aptitud ó disposición para ese tránsito de un estado á otro, pueda definirse «aquella condición por razón de la cual un ser puede pasar de un modo de ser ó estar actual á otro modo de ser ó estar nuevo».

II. **Requisitos indispensables en toda mutación.**—Los requisitos indispensables en toda mutación, como se desprende del análisis de lo que hemos llamado mutación, son: en primer lugar el sujeto que sufre la mutación, que por las escuelas suele llamársele *materia* en su significado más lato; en segundo lugar tenemos, un estado ó modo de ser que pasa ó va pasando, que es la potencia de la mutación juntamente con ausencia de alguna forma; y en tercero y último lugar, el nuevo estado ó modo de ser que recibe el sujeto, ó sea la nueva forma que adquiere lo que muda, cuyo estado una vez adquirido constituye á la materia en una entidad determinada.

III. **División de la mutación.**—La mutación puede dividirse teniendo en cuenta: primero, las dos grandes categorías del ser substancia y accidente; segundo, si afecta directa ó indirectamente al sujeto, y tercero, si existe ó no medio entre la potencia y el acto perfecto de la mutación; así, pues, la dividiremos: 1.°, en substancial y accidental; 2.°, en absoluta ó intrínseca y relativa ó extrínseca, y 3.°, en instantánea y sucesiva. Llámase mutación *substancial* la que sufre el sujeto cuando se convierte en otra substancia, tal como acontece, por ejemplo, á la substancia pan, que cuando es tomada como alimento se convierte en sangre, carne y otras partes del organismo humano; y *accidental*, el cambio que sufre un sujeto al recibir ó perder un accidente sin que se destruya su forma substancial, como acontece en el hombre cuando pierde ó recobra la salud, en las substancias cuando varían de color y en los cuerpos en general cuando reciben ó pierden el calor. Entiéndese por mutación absoluta ó *intrínseca*, la que afecta al sujeto mismo susceptible de modificarse, como sucede cuando un objeto pierde el calor y se queda frío, y relativa ó extrínseca, la que no afecta al sujeto, sino á algo que no le es intrínseco y á la cual, propiamente, se refiere la mutación, como si hago pasar la pluma con que escribo

de mi mano derecha á mi mano izquierda sin que yo experimente mutación alguna. Por último, llamamos mutación *instantánea* cuando entre el estado en que empieza la mutación ó la potencia del sujeto y la forma nueva adquirida ó el acto perfecto, no hay medio por ser adquirida en un instante, como la mutación que acontece en la inteligencia cuando adquiere la idea con que conoce la cosa presente ante ella; y *sucesiva*, aquella mutación que es sufrida por el sujeto en partes que se suceden con cierto progreso continuado, como el aroma y sabor que van tomando los frutos á medida que sazonan.

IV. **Noción del ser mudable y del inmutable.**—Estudiado qué entendemos por mutación y qué por mutabibidad, diremos que se llama ser *mudable*, «todo aquel que substancial ó accidentalmente está en potencia pasiva de sufrir alguna modificación, ó de empezar á ser lo que antes no era», por el contrario, ser *inmutable* es «aquel que no puede pasar ni substancial ni accidentalmente de un estado á otro, ó empezar á ser aquello que no era, siendo puro ser». No obstante la definición dada del ser inmutable, puede tomarse, ó en un sentido potencial pasivo (secundum quid), ó en un sentido absoluto (simpliciter), porque todo lo que se muda en tanto se muda en cuanto está en potencia pasiva, sea que su mutación provenga de un principio intrínseco al sujeto mudable, sea que proceda de algún principio extrínseco, al cual se someta el sujeto mudable; y por consiguiente, si la inmutabilidad de un ser procede de que no hay ningún principio intrínseco ni extrínseco de quien proceda la mutación, éste será un ser inmutable absolutamente, pero si sólo depende la inmutabilidad ó de que no haya un principio intrínseco, ó de que no lo haya extrínseco, que produzca la mutación, entonces realmente sólo se puede decir inmutable al ser de un modo impropio, esto es, ó porque no tiene el principio que le modifique, ó porque teniéndole en sí no lo tenga fuera de él, y por consiguiente esté inmutable, cuando más puede llamarse ser inmutable, según cierto motivo, á que llaman los escolásticos *secundum quid*, denominación que realmente no admitimos, pues no es de importancia alguna para la filosofía.

V. **El ser mudable es ser en potencia, compuesto é imperfecto.**—El ser contingente, y como tal mudable, es ser en potencia, ya sea activa y pasiva, ya sea sólo pasiva, según la

cual puede mudar ó en la esencia física ó en consecuencia al fin; por lo que hace á la potencia que tiene el ser á ser otra cosa, dicha potencia no se halla en todos los seres, sino únicamente en aquellos que pueden ser y dejar de ser, como acontece en todos los seres limitados, porque si las substancias incorpóreas no están en potencia para mudar el ser que tienen ó perder la forma que poseen, en cuanto nada se destruye si subsiste la forma, que es la que comunica el ser, por cuya virtud se dice que el alma como forma substancial es inmutable, en cuanto al ser, sin embargo, éstas están en potencia de alcanzar su fin, y en potencia para llegar á donde antes no llegaron como criaturas finitas. El ser mudable, por lo mismo que está siempre en potencia es compuesto, aun cuando no sea más que á cada mutación, sufre un nuevo estado ó realidad que antes no tenía, pero que como no ha perdido por eso la potencia para una nueva mudanza, ya está compuesto de potencia y acto por lo menos; luego también, que todo ser mudable supone la composición de la existencia de cada mudanza y de la potencia, junto con que en él la esencia y la existencia son distintas esencialmente, al contrario de lo que sucede en el ser necesario que son una misma cosa. Si el ser mudable está siempre en potencia y es compuesto, también es imperfecto, pues la potencia significa, ó que puede recibir y perder alguna realidad, ó que puede obtener un fin, ó por último, que puede llegar á donde no ha llegado, cosas todas que implican carencia de realidades y perfecciones, y por consiguiente, que las cosas mudables no pueden decirse absolutamente perfectas como se dice que lo es el ser absolutamente infinito.

VI. **Naturaleza del ser condicional y del incondicional.** —La palabra *condición* tiene un significado claro y distinto para todos. Condicionado es lo que se realiza mediante la concurrencia de algo que se llama condición; así, en este ejemplo, si llueve se mojará la tierra, la mojadura de la tierra es lo condicional y la lluvia la condición. De modo que, según esto, ser condicional es «aquel que se realiza mediante la concurrencia de algo que es su condición». Que el ser condicional existe, ni siquiera merece que lo digamos, cuanto somos y cuanto nos rodea nos lo prueba con una evidencia que no nos deja lugar á la más ligera vacilación. El universo se nos presenta, á poco que meditemos, como una inmensa serie de seres condicionales, de tal modo,

que formando como una cadena no interrumpida, unos seres son condición de otros, siendo ellos á su vez condicionados por otros; pero adviértase, que pensar en una gran serie condicionada que por sí sola existiera, sin llegar á una condición de todo, que á su vez no sea condicionada, no satisface á nuestra razón, y que inmediatamente, al llegar á este punto, aparece en ella la idea de lo incondicional; ahora bien, como es un absurdo suponer que esa misma gran serie considerada en conjunto sea incondicional, esto es, no esté á su vez condicionada por algo que sea su condición, aparece la idea de la necesidad de un ser incondicional, condición incondicional de todos los condicionales. Esta idea no es vana; expresa un ser real que existe realmente, y cuya existencia no podemos negar si no queremos caer en el absurdo de creer que lo condicionado pueda existir sin lo que lo condiciona, y no se nos diga que por qué razón se pone ese ser real incondicional, pues el preguntar esto, es caer en contradicción, puesto que por lo mismo que es incondicional no tiene *por qué*, la razón de su existencia está en su existencia misma. La necesidad de su existencia explica su incondicionalidad. Además, si no admitimos algo necesario por sí, algo incondicional, de nada nos serviría el enlace que vemos en los términos condicionales, pues en este caso son inexplicables, tanto los términos como su enlace. La misma razón habría para que existieran infinitos términos condicionales enlazados, que para que no existieran, y entonces el ser y el no ser serían indiferentes. En una palabra, así no se concibe, porque ha debido prevalecer la existencia, mientras que existiendo como existe un ser necesariamente incondicional, se explica cumplidamente el ser y se niega la nada. Ser incondicional, pues, es «aquel que, como lo expresa su nombre, para ser no ha menester de la concurrencia de ninguna otra cosa á que esté condicionado». Pero un ser así no puede ser otro que un ser infinito y absoluto, inmutable y simplicísimo, porque es el único que puede tener la razón de su existencia en su misma esencia y no estar condicionado por ningún otro, siendo así base de la cadena de condicionalidad que une á los seres creados.

CAPITULO VI

El ser necesario y el contingente el temporal y el eterno

I. **Qué se entiende por necesario y qué por contingente.**—La palabra necesario quiere decir ser y no poder dejar de ser; como dice Santo Tomás «Necesse est quod non potest non esse», la palabra necesario se dice de lo que no puede no ser, mientras que *contingente* se dice de aquello que, si es, puede no ser; así, cuando hablamos de un hecho que podrá suceder ó no, decimos «eso es contingente», es decir, sucederá ó no, «veremos».

II. **División de la necesidad.**—La necesidad puede ser *absoluta* é *hipotética;* es absoluta, cuando implica en todos sentidos la existencia, el existir; é hipotética, cuando sólo implica la existencia á forciori supuesta cierta condición; así, por ejemplo, decimos que una cosa es necesaria con necesidad absoluta siempre que no pueda menos de ser, cualquiera que sea la condición que se le ponga, como cuando decimos el *círculo es redondo* necesariamente, pues cualquiera que sea la condición que se ponga no puede menos de ser redondo el círculo; mientras que decimos que una cosa es necesaria con necesidad hipotética, siempre que supuesta una condición cualquiera no puede menos de ser en consideración á ella, como si decimos: para que una cosa cambie de lugar es preciso que se mueva.

La necesidad absoluta divídese en metafísica, física, moral ó lógica. La primera consiste en que dada la esencia de una cosa no puede menos de ser tal como es y no otra cosa, por ejemplo, que el hombre sea animal racional; la segunda consiste en que una cosa, conforme á las leyes físicas, sea imposible que no sea, como el que los graves no se dirijan á su centro de atracción; la tercera es la que consiste en que dada la índole ó condición moral humana es imposible que no sea alguna cosa, como el que no sea un bien que el hijo honre á sus padres y que el hombre cumpla extrictamente la ley moral; por último, la necesidad ab-

soluta, llamada lógica, resulta del concepto que formamos de las cosas.

III. **La necesidad hipotética en los seres contingentes.**—No hay cosa alguna contingente en la que no se halle algo *necesario*. Las cosas contingentes podemos considerarlas de dos maneras: una en lo que tienen de contingentes, y otra en lo que tienen de necesarias, añadida que sea alguna condición; así, por ejemplo, es cosa contingente que un hombre hable, mas es necesario que mueva la lengua si ha de hablar, ¿y por qué?, porque es necesario para pronunciar palabras mover la lengua.

IV. **Noción del ser necesario y del contingente.**—Explicado qué entendemos por necesario y contingente, podemos decir que ser necesario es «aquel que es invariable y que subsiste por necesidad de su naturaleza de tal modo, que no puede dejar de existir», y ser contingente, «aquel que, si es, puede dejar de ser», siendo, por tanto, contingente todo compuesto, mudable y condicionado, porque le son posibles otros estados ó maneras de ser, y la existencia no le es necesaria por su naturaleza.

V. **Notas del ser necesario y del contingente.**—Generalmente se admiten hasta cuatro clases del ser necesario, y en efecto, llaman ser necesario: 1.º, al que lo es en cuanto á su existencia *(in essendo)* y lo denominan *ser absolutamente necesario;* 2.º, al que lo es en cuanto á su esencia, como lo es la conformidad de todo ser con su esencia (verdad metafísica); 3.º, al necesario con necesidad de *medio* para obtener un fin, como la observancia de la ley moral para ser virtuoso, y 4.º, al que resulta de la necesidad de *disposición*, como la agilidad en los dedos para ejecutar una pieza de concierto en el piano. Pero todos estos necesarios, menos el primero, como se ve á la simple vista, no pueden llamarse necesarios absolutamente hablando, sino en cuanto se supone su existencia, por consiguiente son verdaderos contingentes, ó si se quiere necesarios hipotéticos; por tanto, para fijar las notas del ser necesario sólo nos referiremos á la primera clase, que corresponde y se realiza en el ser simple inmutable y que existe con existencia necesaria.

El ser necesario con necesidad absoluta, implica: 1.º, la eternidad; 2.º, que contiene en sí la razón de su existencia, pues de otra suerte estaría condicionado por otro y no sería necesario absolutamente; 3.º, que ha de ser puro ser, y por consiguiente

perfectísimo, en razón á que, de no ser así, sería capaz de aumento y disminución, y por consiguiente contingente; 4.°, simplicísimo, porque si fuese compuesto ya dependería, por lo menos, de la conexión de sus partes constituyentes; 5.°, la inmutabilidad, ó sea que no pasa de un estado á otro, de lo contrario, resultaría que lo que fuera en el estado anterior no lo sería en el nuevo, y sería perfeccionado y condicionado por los nuevos estados ó modos que fuese sufriendo, y 6.°, la unicidad, esto es, que el ser necesario es único en su naturaleza purísima sin divisibilidad posible, física ni metafísica.

El ser contingente, según la noción que dejamos consignada, implica las notas opuestas que hemos distinguido en el ser necesario, porque aun en el caso de ciertos seres contingentes, que de algún modo podemos llamarlos eternos como el alma, vemos que éstos lo son sólo por participación.

VI. **Noción de la eternidad y de la temporalidad.**—Parece lo natural que antes de dar las nociones de eternidad y temporalidad determinemos la idea de tiempo y las de duración, mudanza y sucesión que á la tal idea nos llevan; pero como el tiempo sea un medio general de los seres del mundo, cuyo estudio corresponde á la Cosmología, aquí nos limitaremos á consignar las ideas necesarias para comprender la materia de este capítulo.

La idea de eternidad nace de la de duración considerada en sí misma. En efecto, una duración fija é inmóvil sin decir relación á mudanza alguna, esto es, sin pensar en ella principio ni fin, es la eternidad, que según Boecio no es otra cosa que «la simultánea y perfecta posesión de una vida interminable *que no ha tenido principio*». Por el contrario, si nosotros pensamos en una duración en la cual y sobre la cual se suceden los modos de ser, es decir, si vemos un algo que sufre *mutaciones sucesivas*, midiéndolas, surgirá en nuestra mente la idea de temporalidad así es, que, como en su lugar veremos, el tiempo no será más que «el medio general sucesivo en que las cosas mudan»; por tanto, la vida temporal no será otra cosa que «la sucesiva posesión de una existencia más ó menos durable».

VII. **El ser eterno, el eviterno y el temporal.**—Conforme á lo expuesto en el párrafo anterior, deberá llamarse ser eterno á «aquel que poseyendo simultánea y perfectamente una

vida interminable no haya tenido principio», implicando por tanto la inmutabilidad absoluta; por eso el único ejemplo que puede presentarse del ser eterno es Dios, cuya absoluta inmutabilidad rechaza de sí toda suerte de mudanza, y por consiguiente de variedad sucesiva, incluyendo la permanencia esencial y omnímoda, lo mismo en su ser propio que en el único modo de ser que por su naturaleza le corresponde. Ser temporal, en cambio, puede decirse que es «aquel que con sus mudanzas padecidas sucesivamente en sus modos de ser, envuelve en su naturaleza mudable y corruptible unos estados antes y otros después»; y de aquí que fundándose en esto Aristóteles, dijese que el tiempo era «la medida del movimiento en razón de antes y después»; como ejemplo de seres temporales, pueden presentarse los seres creados.

Entre la eternidad del ser absolutamente eterno y el ser temporal, es verdad que media una distancia infinita, más esto, no obstante, entre la eternidad absoluta y la temporalidad puede apreciarse una eternidad menos perfecta á que los teólogos llaman *evo*. Este evo se asemeja al tiempo, en que admite sucesión en los diferentes modos de ser, y se asemeja á la eternidad, en que pone duración, perennidad en la existencia del ser eviterno. Ser eviterno, por tanto, es aquel que excluye sucesión de mudanzas en su ser substancial, porque su substancia es simple, y por consiguiente incorruptible, por cuya razón permanece siempre la misma una vez que ha sido creada, siendo únicamente susceptible de sucesivas mudanzas que sufre por poner los actos que realiza los unos en pos de los otros, como sucede á los espíritus creados, que una vez puestos en la existencia actual permanecen en su ser inmutable, pero sufren diferentes modos de ser en cuanto que sus actos no los realizan simultáneamente, de una vez, sino uno después de otro, esto es, sucesivamente.

VIII. **Eternidad del ser absolutamente necesario.**— El ser absolutamente necesario no ha recibido la existencia ni podido recibirla, porque consistiendo la necesidad suya precisamente en ser necesario, en cuanto á su existencia, si hubiese recibido ésta, no sólo dependería de quien la hubiese recibido, si que además, si hubiese tenido principio no sería imposible metafísicamente su no existencia, y precisamente en esta imposibilidad de que haya un momento en que no haya sido ó en que deje de ser, es en lo que consiste su necesidad absoluta.

Pero si no ha tenido principio para ser, tampoco puede tener fin, esto es, no puede dejar de ser: primero, porque siendo simplicísimo no tiene en su naturaleza el principio de destrucción, pues no puede haber corrupción de materia donde no hay partes unas fuera de otras; y segundo, porque si en sí no lleva el principio de muerte, de fuera no puede venir, toda vez que su existencia no ha sido causada, y no puede ser limitada por ninguna otra, porque todo lo que sea ser ha tenido que ser causado por el ser absolutamente necesario. Ahora bien; en este punto pudiera preguntarse: ¿acaso no puede ser tenido por contingente todo lo que es? No, porque si todo lo que es fuese contingente, todo sería causado por otro y dependería de otra cosa sin que hubiera un ser por el cual fueran y del que dependieran; pero como repugna que todo sea por otra cosa y que no exista esa otra cosa con existencia necesaria, ad absurdum, dedúcese que existe necesariamente el ser absolutamente necesario que no habiendo tenido principio y no teniendo fin es *eterno* con necesidad absoluta.

IX. **El ser contingente tiene principio y fin.**—Todo lo que corresponde á un sujeto contingente tiene que ser efecto, ó de la fuerza de un principio *intrínseco* ó de un principio *extrínseco*. Por lo que hace al ser no puede proceder de un principio intrínseco, porque como manifiesta la misma experiencia, el ser lo ha recibido de otro ser en razón á que nada puede darse á sí mismo el ser, puesto que para producir es preciso antes existir, luego el ser contingente recibe el ser de un principio extrínseco; y por consiguiente tiene principio, que puede ser inmediatamente otro ser contingente, pero que mediatamente siempre ha de ser su primera causa el ser necesario. Lo que es contingente también puede dejar de existir, pues no siendo absolutamente necesaria su existencia no hay inconveniente en que deje de existir; lejos de eso, el hecho de tener principio lleva consigo la contingencia de que pueda dejar de ser, pues la existencia es dada, y por consiguiente comienza en el tiempo y en él puede acabar, ora porque el principio de destrucción lo lleve en sí, siendo compuesto, ora porque sea aniquilado por quien le dió el ser.

CAPITULO VII

El ser finito y el infinito

Importancia de este estudio.—En todos los tiempos y por la mayor parte de las escuelas y filósofos, se ha tratado con verdadero interés el estudio de las ideas de finito é infinito, que completan el conocimiento del ser ontológico; nosotros, comprendiendo también esta importancia así como los errores que en el campo, no ya de la Metafísica, si que también de toda ciencia, evita el conocer con verdad y certeza las dichas ideas, las tratamos con el detenimiento y extensión que la índole de estos apuntes nos permite, destinando al efecto un artículo al ser finito y otro al infinito, si bien no aislando por completo ambos estudios, sino que más bien, haciéndolo en relación y con el plan mismo con que estas ideas se presentan al pensamiento.

ARTÍCULO I

EL SER FINITO

I. **¿Qué se entiende por finito y qué por límite?**—La palabra finito ha significado y significa lo mismo en el sentido científico que en el corriente; así, que lo general es entender por finito lo que tiene límites. Ahora bien, límite es el punto hasta donde llega la realidad, potencia ó eficacia de las cosas; de suerte, que la palabra finita aun cuando gramaticalmente es positiva, sin embargo, expresa una negación á la vez que una afirmación, pues directamente nos dice lo que este ser no es, que siempre es mucho más de lo que él es, é indirectamente expresa el algo que es hasta cierto punto. Así, si decimos el número *dos es finito*, negamos por una parte que el dos sea toda la cantidad, y afirmamos por otra que es sólo dos partes de la cantidad; como si decimos, Juan es finito, expresamos ciertamente la realidad de Juan, pero excluímos de un modo terminante toda la demás realidad humana.

II. **Elementos de la idea de finito.**—Es claro, por consiguiente, que la idea de finito está constituída por dos elementos, los cuales encontraremos en lo que expresa, ó sea: 1.°, una afirmación; 2.°, una negación; contiene, pues, dos elementos, uno afirmativo, lo que el ser es, y otro negativo, lo que el ser no es, ó el límite de lo que es.

III. **Formación del concepto ó idea de finito.**—La experiencia externa nos da los datos para saber, por ejemplo, que el mineral tiene coexión de partes, que el organismo vegetal tiene sus partes no yuxtapuestas, sino organizadas, que el animal irracional tiene sensibilidad y facultad locomotriz de que carece el vegetal, que el hombre, á su vez, contiene la libertad y razón de que carece el animal irracional, ¿qué más?, que Antonio tiene genio y Juan carece de él, y en una palabra, que todos cuantos seres caen bajo la acción de la fuente de conocimiento llamada experiencia, externa ó interna, son limitados porque sólo son hasta cierto punto ó límite, del cual no pasan, esto es, que son y no son ser, puesto que son lo que son en sí, pero no todo lo que es ser, pues fuera de cada ser hay muchas cosas que cada uno no es. La experiencia interna, por su parte, si miramos á nuestro interior contenido, nos dirá que somos sensitivos, inteligentes y volitivos, pero al mismo tiempo, nos confirmará que nuestra actividad no alcanza á actuar todo lo actuable, ni nuestra inteligencia á conocer todo lo cognoscible, ni nuestra voluntad á querer todo lo apetecible. De aquí, pues, que nuestra razón infiera, naturalmente, que lo mismo los seres creados que vemos, oímos, palpamos, saboreamos y olemos, que nuestras actividades y facultades llegan á un punto, del cual no pasan, tienen un límite más allá del cuál, no está ni su realidad ni potencialidad; concluyendo que son finitos en sí, y por sí mismos, en cuanto en todos sentidos son limitados.

IV. **Doctrina de Federico Krause sobre la finitud y el límite.**—Para Federico Krause y sus discípulos, la relación de lo finito á lo infinito es la misma que existe entre parte y todo, y la idea de finito ó limitado no se determina por lo que la cosa limitada no es, como límite de lo que es, sino que se determina por la del modo de ser ó estar de la parte en el todo, que la circunscribe y contiene limitándola; así, pues, según esta doctrina, finitud y límite no significan negación de lo que el ser no es,

sino «*comprensión* y *contención* positiva de lo limitado en el todo». El error en la apreciación del finito y limitado de esta doctrina, proviene de confundir *infinito* y *todo* y de referir el límite al modo de estar las partes dentro del todo, confusiones nacidas de haber partido de la idea errónea de que el fundamento es un principio que da de sí lo fundado.

Decimos que es falsa esta doctrina porque si la relación de lo finito á lo infinito es de la misma naturaleza que la que existe entre las partes y el todo, como el todo es de la misma naturaleza que sus partes integrantes, lo infinito será de la misma naturaleza que lo finito, y por consiguiente será un finito. Ellos mismos confirman esta consecuencia cuando dicen que lo fundado ó limitado es del fundamento *en* y *según* el fundamento, porque para ellos fundamento es el que contiene y da de sí lo fundado, determinándolo *según el mismo*. Ahora bien, si lo infinito y finito son de una misma naturaleza, ¿qué inconveniente hay ya en admitir la existencia de una sola substancia, la infinita? De esta substancia necesariamente serán partes las substancias finitas, y por consiguiente, todos seremos una parte de la substancia divina y ella será el todo de nosotros y de las demás partes de la realidad, supuesto que de lo finito á lo infinito hay la misma relación que de la parte al todo, ó sea la misma que existe, por ejemplo, de los dedos á la mano, y de ésta al brazo, y de éste al cuerpo, que es el todo. La misma consecuencia podemos sacar, teniendo en cuenta lo que los krausistas entienden por límite; pues si límite no es más que un modo de ser de la cosa llamada limitada como circunscrita por el todo, ó un modo de ser del todo ó de lo fundante en cuanto circunscribe esencialmente á lo fundado y limitado, nace indudablemente la consecuencia panteísta anterior, porque lo fundante y lo fundado ó limitado, equivale á decir lo infinito y lo finito, en razón á que, según el mismo Krause reconoce, no hay más que un sólo fundante absoluto, en el cual y según el cual se determina conforme á sí mismo, lo fundado ó limitado. Como ya tendremos ocasión de ver al ocuparnos especialmente del panteísmo, no es admisible esta doctrina krausista. La finitud y el límite no son un modo de ser de la parte en el todo, ya hemos dicho que son algo real, pero que indican carencia de otras realidades que no son en el ser finito.

V. **Definición del ser finito.**—Ser finito, por tanto, es

«todo aquel que esencial y potencialmente tiene límites lo mismo en la esencia que en la existencia».

ARTÍCULO II

EL SER INFINITO

I. **¿Qué se entiende por infinito?**—La idea de infinito, que es común al científico y al rústico, en un sentido muy general, quiere decir cosa sin límites, sin medida, notándose en su empleo que, mientras el uso corriente la aplica á todo aquello que en la esfera cognoscente humana no se puede llegar á su término, sea cualquiera el aspecto bajo el cual se la considere, en el orden de las matemáticas se hace uso de la idea de infinito: 1.°, para expresar las cantidades á que el entendimiento no pone límites ni sabe donde los tiene; 2.°, cuando se busca el mayor número ó cantidad posible, y 3.°, para expresar el término de la mayor división posible, teniendo entonces por infinitamente pequeños los cocientes ó partes y por infinito su número; en tanto que en el orden puro filosófico la idea de infinito se emplea para negar no ser, esto es, para expresar el puro ser. En consonancia con los órdenes indicados, vemos que el uso corriente dice: «Las arenas del mar son infinitas»: «los recursos de fulano son infinitos»; frases que no tienen otro alcance que el de afirmar que las arenas del mar son tan numerosas que, aun cuando empleásemos toda nuestra vida, no podríamos contar sus granos; que los recursos de tal ó cual hombre son tantos que en el momento en que se habla no pueden calcularse. El matemático, por su parte, nos dice: «La línea se puede prolongar en el espacio hasta el infinito»; «el Himalaya, con respecto al grano de arena, es una cantidad infinitamente grande»; «el átomo, último término de la división de un cuerpo, es una cantidad infinitamente pequeña», cuyas frases, desde luego, nos expresan el sentido metafórico con que es empleada la palabra infinito para significar de alguna manera lo grande de lo uno, lo pequeño de lo otro y la indeterminación de límites de algunas cantidades. Por el contrario, cuando en el orden filosófico decimos que una cosa es infinita, no lo decimos porque nuestras facultades no lleguen á comprender

los límites hasta donde el ser es lo que es, si que más bien porque hay un ser que, siendo puro ser, no está limitado por lo que él no es; luego para el filósofo, la idea de infinito expresa la plenitud de ser, la realidad pura sin limitación en ningún sentido.

II. **Elementos que abraza la palabra infinito.**—La palabra infinito es, gramaticalmente considerada, negativa por el prefijo *in* que lleva antepuesto; pero como al mismo tiempo sucede que lo que niega el *in* es los límites que expresa la palabra *finito* á quien rige, el resultado es significar una afirmación, el ser puro; así, si es verdad que finito vale tanto como limitado, algo de ser y no ser, con las dos negaciones que encierra la palabra infinito, resulta que se niegan los límites en el ser y se afirma únicamente el puro ser, porque cuando una negación niega lo que otra niega, se afirma con más fuerza que con la simple afirmación; luego la palabra infinito expresa una idea completamente afirmativa y positiva, tanto más, cuanto que negar el límite de una cosa es lo mismo que expresar que cuanto es y contiene es plenitud de ser. Con un ejemplo vulgar comprenderemos con claridad cómo la palabra infinito, no obstante estar compuesta de dos que significan negación, expresa una idea afirmativa. Si uno dice «no hace sol en este momento» y otro replica «no es verdad que no haga sol en este momento», el último, á pesar de valerse de dos negaciones nos dice que real y positivamente en el momento que habla hace sol.

III. **Diversidad de opiniones sobre la formación de la idea de infinito.**—La formación de la idea de infinito es más difícil de lo que á primera vista parece, quizá por lo común que es á nuestro pensamiento reflejo, puesto que apenas entendemos alguna cosa cuyos límites rebasan la ordinaria medida, cuando seguidamente nuestro pensar toma el vuelo hacia la idea de infinito formándola con frecuencia erróneamente. Esta dificultad que su universalidad presenta, ha sido la causa principal de las diversas opiniones que se han sustentado para explicar su formación ú origen, opiniones que fluctúan entre los intelectualistas puros y los experimentalistas.

Los experimentalistas, y con ellos Locke á la cabeza, sostienen que la idea de infinito la formamos añadiendo y sumando constantemente las perfecciones que hallamos en las criaturas sometidas á nuestra experiencia y separando de ellas las limitaciones

por negación; mas fácilmente se comprende que aun cuando fuese sencilla tarea la de sumar perfecciones sin limitaciones, siempre resultaría un todo sumado ó adicionado finito, ó de la misma naturaleza de lo sumado, porque la naturaleza de los sumandos determina la especie del resultado, y por consiguiente, tenemos que el infinito resultante de la suma que hacen los filósofos indicados será también limitado, porque es indudable quo no hay motivo para decir que lo añadido ó sumado es finito, mensurable, y la suma total no lo es, puesto que tendrá una mensurabilidad igual á la de todos los sumandos unidos, la cual quizá no podamos medir físicamente, pero que indudablemente nuestra razón concibe como posible medir, como pasa con las arenas del mar, las cuales, físicamente, no habrá hombre que las cuente; pero sin embargo, la razón afirma que siendo contables hasta cientos de millones, también hay posibilidad de contarlas hasta miles de millones, no siendo en suma otra cosa que un defecto de nuestros modos de medir, pues por lo demás, tan real como es la misma arena del mar es su comensurabilidad.

Los racionalistas no suman los finitos; dicen que la idea del infinito se necesita para formar la de finito, pues venciendo las muchas dificultades que los filósofos más eminentes han encontrado para explicar la formación de la idea del infinito, la encuentran con suma facilidad; ¿cómo?, diciendo que no se induce ni demuestra, sino que se obtiene por intuición directa porque se nos manifiesta en su evidencia inmediata. No es cierto que tengamos conocimiento del infinito por intuición; esta afirmación es puramente gratuita, ó lo que es lo mismo, sin base racional en que apoyarse; pues nuestra conciencia por una parte y la experiencia externa por otra, nos dicen que ni la tienen nuestros semejantes ni la tenemos nosotros de un modo espontáneo é intuitivo, y si esto no bastase, la razón, por su parte, manifiesta la imposibilidad, el absurdo de que el hombre limitado en su ser y en sus facultades tenga una *percepción* y *vista absoluta* del infinito, porque esto supondría un conocimiento infinito efecto de una causa finita, cual es la intelección del entendimiento humano; por otra parte que, como dice nuestro Balmes, si el hombre tuviese la intuición de un objeto infinito, vería como todas las perfecciones finitas se reunían en él eminencialmente, y entonces la idea de infinito nunca la podría referir el hombre mas que

aquel objeto; pero no sucede así, si que por el contrario, en cuanto que la inteligencia no descubre límites en cualquiera cosa ó en cualquier aspecto de las mismas, allí la aplica. Por otra parte, ¿cuán elocuentemente no nos manifiesta la no intuición del infinito el hecho de encontrar tantas dificultades para formar esta idea? ¿Pues qué no ha sido esta la causa de que haya habido filósofos que nieguen que podamos llegar á formarla?

IV. **Verdadero modo de formar la idea de infinito.** — La idea verdadera de infinito, esto es, no del indefinido, sino de lo que absolutamente carece de límites, de no ser, la formamos, la determinamos en nuestra facultad cognoscente percibiendo y comparando los seres contingentes, los seres finitos, sus perfecciones y diferencias, y sobre todo observando que todos cuantos seres vemos del mundo sensible hubo un tiempo en que no existieron, por lo cual han necesitado una causa que les dé la existencia; y puesto que todas las causas que el hombre conoce del mundo sensible y del mundo espiritual que le es dado conocer son á su vez contingentes y han necesitado igualmente de otra ú otras causas que les den la existencia, al mismo tiempo que ellas son efecto de otra más primaria, fácilmente deducimos la existencia de un Ser Supremo, necesario, que sin haber recibido la existencia la dé á los demás seres contingentes, y ya tenemos aquí que aparece la idea de un ser necesario, de un Ser Supremo, causa de todo cuanto es y existe, que es á lo que llamamos Dios; y hé aquí, también, como aparece la idea de Dios, no de la de infinito como algunos han creído, si que más bien la de infinito la veremos deducirse de la de Ser Supremo, porque el pensamiento humano, una vez en posesión de la idea de Ser Supremo, formula el siguiente razonamiento: la existencia del Ser Supremo por ningún otro ser ha sido dada, porque ningún otro ser puede existir por sí con necesidad de existencia intrínseca, puesto que si existiera aquel sería el verdadero Ser Supremo y necesario y no éste, que era causado y contingente; pero si este ser no es limitado por otro ser, porque de ningún ser depende por no haber sido causado, tampoco puede ser limitado en su realidad de ser por los seres creados por Él, pues sólo nos será lógico suponer que en tanto éstos poseen el ser en cuanto se lo dió Él que posee la plenitud de ser; no puede, por último, este Ser Supremo ser limitado por las perfecciones de los mismos seres creados, en

razón á que en tanto una cosa se llama perfección en cuanto es ser; mas como todo lo que las cosas creadas son lo han recibido del Ser Supremo, lejos de limitar, ellas son las que están limitadas por quien les comunicó lo que son, y precisamente porque es eminencialmente la plenitud de toda perfección; y como esta carencia de límites, en cuanto al ser y á las perfecciones, constituye lo que se entiende por infinito, deducimos, en último término, que el Ser Supremo es infinito absolutamente considerado, ó sea en su aseidad ó existencia. Hé aquí, pues, cómo se llega á la idea de infinito y cómo no basta la de finito para elevarnos á ella, sino que antes se ha de formar la de Ser Supremo y necesario, para de ella pasar á la de infinito.

V. **Formación de la idea pura metafísica de infinidad.** —El concepto que acabamos de formar, más que del ser infinito es el de la infinidad de Dios, como dice el Sr. Campillo, pero no el de la infinidad pura metafísica, que, como tal, á ningún ser real corresponde, si bien es cierto que sólo al Ser Supremo puede aplicarse. Nosotros hemos dicho que infinito era aquello que realmente carecía de límites. Para elevarnos, pues, á esta idea pura metafísica, no podemos hacerlo con la experiencia, porque cuantas perfecciones sumemos, lo más que nos darán es una suma compresiva de todo lo sumado, á la cual siempre nuestra razón podrá añadir un sumando más; así, si concebimos una extensión cualquiera, por grande que ésta sea todavía podremos concebir otra mayor; pues, si imaginamos un número, por millones de millones de unidades que contenga, aún podremos concebir que se le puede añadir una unidad y veinte más; de modo, que ni por la experiencia ni por la imaginación llegamos á formar el concepto del infinito puro metafísico; esto no obstante, nosotros hablamos de esta idea, lo cual prueba que la tenemos; importa, pues, ver cómo nos elevamos á esta idea. Nosotros tenemos como ideas primordiales de nuestro espíritu las de ser y no ser, y cómo la de no ser ó negación de ser constituye el límite, porque éste no es otra cosa que lo que el ser no es. La idea de ser ya sabemos que es universal y simplicísima, que se dice de todo ser aun cuando no del mismo modo; la de límite ó negación de ser es relativa, lo que es límite de una cosa puede ser realidad ó perfección de otra; así, para el vegetal es límite la locomoción, mas no lo es para el animal que tiene esta realidad ó perfección; de

suerte, que el límite puede afirmarse de unos seres y negarse de otros, así como el ser puede generalizarse más de unas cosas que de otras, y por eso decimos que el hombre tiene más ser que cada uno de los seres de este mundo. Es, pues, evidente que nuestra facultad cognoscente posee las ideas de ser, límite y negación, y que nuestro entendimiento puede generalizarlas más ó menos aplicándolas luego á la realidad; por tanto, no hay que extrañar, por ejemplo, que si se trata de la idea de ser, el entendimiento la generalice hasta la generalización absoluta de ser, y que igualmente, por virtud de esta facultad, generalicemos la negación de límite hasta la absoluta negación de límite; ahora bien, si combinamos estas ideas así generalizadas, tendremos *el ser absoluto con la negación absoluta del límite*, ó sea el ser absoluto que carece de todo límite; y hé aquí cómo hemos alcanzado el concepto puro de la infinidad absoluta que sólo se puede aplicar al Ser Supremo, por ser el único ser necesario que ni por su esencia ni por otro ser alguno puede ser limitado.

VI. **Indeterminación de la idea pura metafísica de infinito.**—Por lo expuesto en la formación de esta idea de infinito, se comprende que es abstracta é indeterminada (y no en modo alguno intuitiva, ó vista con *percepción real absoluta)*, que á nada concreto é intuitivo de cuanto conocemos en la naturaleza podemos aplicarla; pero por lo mismo que es indeterminada y abstracta, la podemos aplicar y aplicamos indistintamente á diferentes órdenes y cualidades, como acontece con lo que llamamos infinitos relativos; y por último, que no obstante no ser aplicable en el orden de las cosas creadas, porque en él no encontramos ni podemos encontrar un ser á quien corresponda, sin embargo, la idea de infinito corresponde con propiedad absoluta al Ser Supremo, que es el único ser que conocemos con naturaleza adecuada para que le pueda ser aplicada, dado que es el que absolutamente la realiza.

VII. **Aplicación de la idea de infinito.**—Consecuencias de la doctrina sentada son: 1.ª, que la idea de Dios, como ser Supremo, es muy distinta de la de Dios como infinito, porque para obtener ésta necesitamos de un complejo razonamiento que no se ha menester ciertamente para obtener aquélla, explicándose el cómo mientras todos los hombres se dan cuenta fácilmente de la existencia de Dios Supremo Ser, no se explican fácilmente la de

Dios infinito; 2.ª, que la idea pura metafísica de infinidad formada por abstracción, es distinta de la del infinito actual absoluto ó de Dios infinito, puesto que la una se refiere á la generalización absoluta de ser y á la de la negación de límite, y la otra á la plenitud del ser actual real; 3.ª, que el ser infinito actual puede llamarse *simpliciter*, esto es, que no sufre aumento ni disminución, mas no así el ser universal por abstracción, puesto que en el primero, la palabra infinito significa que todo él es realidad y perfección, mientras que en el segundo, esta idea no se refiere á ningún ser particular y determinado, y 4.ª, que la idea de infinito actual ó de Dios, no es en nosotros adecuada ó tan perfecta cual conviene á la expresión de la entidad que representa.

VIII. **Noción del ser infinito.**—De la idea que acabamos de formar del infinito, dedúcese la noción más adecuada que puede obtener el conocimiento humano del ser infinito; así, en conformidad á ella, diremos que es el ser que carece absolutamente de límites, ó si se quiere emplear términos positivos «el ser que es eminencialmente todo realidad y todo perfección sin mezcla de no ser».

IX. **División que puede hacerse del infinito.**—El infinito propiamente dicho no se divide, pues es el ser de Dios, y éste es uno con unidad de simplicidad absoluta; mas el infinito, tal como nosotros lo conocemos, se puede dividir en absoluto ó *simpliciter*, y en relativo ó *secundum quid*. El primero es el que actual y positivamente, bajo todos conceptos, posee todas las realidades y perfecciones actuales y posibles eminencialmente consideradas, careciendo, por consiguiente, de límites ó no ser en todos sentidos. El segundo infinito es aquel que corresponde á los seres creados que en relación á los demás seres reunen todas las perfecciones y realidades que competen á su género, pero que realmente carecen de las realidades que competen á los otros géneros; así, en muchas ocasiones decimos con propiedad que tal ó cual cosa es perfecta en su género, si contiene todo cuanto corresponde á su naturaleza; pero con impropiedad también podríamos decir, y lo decimos, que es infinita en su género. Otra división menos filosófica, ciertamente, se suele hacer del infinito, diciendo que se divide en actual y potencial, siendo el actual el que nosotros hemos llamado absoluto, y potencial el que siendo actualmente

limitado puede estar constantemente recibiendo aumento sin que se llegue jamás á un límite actual, como sucede con el número. Los seres ó tienen límites ó no los tienen: si los tienen son finitos, si no infinitos; eso á que llaman potencial ó sin categoremático, no es otra cosa que lo indefinido ó no concretado por nuestras facultades porque no vemos sus límites, pero que realmente no por eso deja de tener sus límites positivos y reales.

X. **¿Es posible un infinito creado?**—Nosotros conocemos ya qué significan las palabras finito é infinito, así como sus elementos componentes, por tanto, podemos entrar á examinar las cuestiones que aquí se ocurren al pensamiento y que formulamos en las siguientes preguntas: primera, ¿es posible un *infinito creado*, relativo, toda vez que nadie duda, cuerdamente pensando, en la existencia actual de seres finitos creados, ni nadie se atreve á sostener, con razones que merezcan tal nombre, la existencia actual de un infinito fuera de Dios?; segunda, ¿es posible un infinito creado absoluto? De suerte, que nosotros planteamos la cuestión en el terreno de la mera posibilidad y no en el de la realidad existente; de este modo expuesto el problema, no vemos inconveniente en afirmar desde luego que pueda existir un infinito relativo, ó sea, que no creemos que haya imposibilidad ni absoluta ni relativa en que pueda existir un ser que reuna todas las perfecciones y realidades que competen al género en que merezca incluirse por su naturaleza, como una línea, un número, etc.: mas que sea posible un infinito absoluto fuera de Dios, como el concepto de infinito absoluto envuelve carencia absoluta de todo límite juntamente con la afirmación pura de ser y perfecciones, dicho se está que este concepto envuelve repugnancia en cuanto á que pueda existir, debiendo su existencia al acto de la creación, puesto que por este sólo hecho sería limitado, condicionado y causado por el que le hubiese creado.

XI. **Existencia del infinito absoluto.**—El concepto del infinito absoluto como único, ó sea, en cuanto es el mismo ser de Dios, no repugna á nuestra razón, y lejos de esto, no sólo lo concibe como posible, si que también afirma su existencia actual como necesaria, según hemos visto al elevarnos al concepto de infinito por medio de la idea del Ser Supremo y necesario, y según probamos también en el cap. VI de esta sección; pero un ser absoluto creado es absurdo é incompatible con la existencia

de Dios y de su creación, como hemos dicho en el párrafo anterior.

XII. **Existencia del infinito creado relativo.**—El infinito creado relativo es posible, no sólo en el orden puro posible, como hemos dicho antes, si que también en la realidad actual, lo mismo que lo es en el orden de los conceptos. En efecto: no habiendo repugnancia interna alguna en que una cosa tenga todas las realidades que competen á su naturaleza, según el género á que pertenece, por lo que respecta á la posibilidad externa ó poder de Dios, tampoco vemos imposibilidad, inconveniente alguno en que la Omnipotencia divina pueda crear y haya creado seres con cuantas realidades y perfecciones correspondan á su naturaleza genérica; así, tratándose de una extensión, de una línea, de un hombre, etc., no hay imposibilidad alguna en que puedan reunir todas las perfecciones que les correspondan.

XIII. **Son posibles una multitud, una línea y una extensión infinitas absolutas actuales.**—Si tratamos ahora de averiguar, por ejemplo, si es posible una multitud actualmente infinita absoluta, empezaremos por recordar que tenemos las ideas de multitud, de límite y de negación de limite, y que nuestro entendimiento es una potencia generalizadora. Pues bien: si nos valemos de la virtud abstractiva del entendimiento, es indudable que nosotros podemos abstraer la idea de multitud hasta el punto de no concretarla ni á especies, ni á géneros; y haciendo igualmente respecto á la de negación de límites, nos encontraremos, combinando estas ideas, que la idea absoluta de multitud con la absoluta de negación de límites puede formar una entidad abstracta, y por consiguiente, que habremos formado el concepto puro abstracto de multitud infinita, y que por tanto, ninguna repugnancia existe en admitir la existencia de su concepto puro abstracto; luego la multitud, como concepto puro abstracto, es infinita. Mas esto que acontece en el orden de los conceptos, tenemos por indudable que no sucede cuando se trata de una multitud actual y que á nada real corresponde, porque siempre la multitud, sea mayor, sea menor, es el resultado de unidades, de las cuales una no es la otra; y prescindiendo ahora de la imperfección de un infinito, que es una reunión de cosas distintas, esta reunión de unidades, que serían minerales, plantas ó seres animales, cada uno de los cuales finito, limitado en su género y

en su especie no podía dar como suma total el infinito absoluto actual, como hemos dicho ya en otro lugar.

Lo que hemos dicho de la multitud afirmamos del número, supuesto que el número no es más que la multitud medida por la unidad, siquiera el P. Mendive sostenga la posibilidad de un número infinito actual, «porque no repugnando el concepto de número infinito, Dios podrá producirle». Este razonamiento, que para este filósofo es concluyente, en verdad no tiene ninguna fuerza, pues se observa que en él hay un tránsito del orden puro de los conceptos al orden real; y si es verdad que en el orden inteligible puede concebirse un número infinito, es porque abstrayendo se pueden no tener en cuenta todas las notas que determinan una naturaleza; mas cuando las consideramos como dadas en la realidad, la razón ya no puede prescindir de ellas sin que tenga que prescindir de que son tales supuestos. No: en el orden real no podemos prescindir de nada absolutamente, sino que tenemos, si hemos de ser verídicos, que atenernos necesariamente á lo que haya en la realidad. Además, que, como observa Balmes, es muy posible que en el orden de los conceptos haya en ocasiones alguna contradicción que nosotros no veamos, pero que cuando se lleva á la realidad se hace patente, y en este caso ya sabemos que un número infinito absoluto actual es contradictorio, por razón de que siempre cabe agregarle una unidad más ó disminuirle cuantas queramos una á una.

Tampoco han faltado filósofos y no filósofos que afirmen la existencia de una línea infinita, y nosotros nos hacemos esta pregunta: ¿existe una línea infinita absoluta actual? Para formarnos el concepto de una línea infinita, nos bastan las ideas de línea y de negación de límites; ambas las tenemos; luego sin ningún inconveniente y del mismo modo que hemos formado el concepto de una multitud y un número infinito, nos formamos el de una línea infinita. Es, pues, posible una línea infinita en el orden puro de los conceptos; pero aun así, observemos que siempre podemos concebir una más extensa, lo cual nos hace sospechar que en el orden puro inteligible puede haber alguna contradicción que no nos paramos nunca á investigar; mas nosotros hemos preguntado si lo era en la realidad actual; veamos qué acontecería si trazásemos una línea en el espacio, recta ó curva: esta línea podíamos prolongarla en dirección al Oriente hasta el

indefinido, por ejemplo, más allá del punto al que alcanza nuestra imaginación, y supongamos que en virtud de esto fuese infinita en ese sentido; pero como habíamos partido de un punto, por aquí sería limitada y tendríamos una cosa finita é infinita á la vez; pero concedamos también que por Occidente se prolonga infinitamente; pues ya tenemos una línea infinita en todos sus sentidos longitudinales; pero hé aquí que nuestra razón aún concibe que se puede trazar otra y otra como la anterior, y resultaría que la suma de todas sería doble, triple, cuádruple, etc., y por consiguiente más infinita que la primera línea infinita; luego si hemos de ser verídicos, realmente no se concibe una línea infinita actual, porque lo infinito absoluto no sufre aumento ni disminución.

Por último, nos preguntamos: *¿es posible una extensión infinita?* Y hé aquí una cuestión que se suscita por los que creen que el espacio es infinito, haciéndole consistir en la extensión. Esta pregunta la resolvemos como las anteriores, afirmando que no hay inconveniente alguno en formarse el concepto de una extensión infinita, una vez obtenidas las ideas de extensión y negación de límites; pero que envuelve verdadera contradicción el de la existencia actual de una extensión infinita, puesto que tratándose del concepto puro intelectual basta con que se unan estas dos ideas igualmente abstractas é indeterminadas; mas no es ya lo mismo cuando nos referimos á su existencia actual, porque ya se trata de ideas concretas y determinadas á un género y á una especie, esto es, á la extensión de *A* ó *B*, y como estas extensiones son realmente limitadas y concretas, al modo que lo son las cosas en quien se dan como propiedad formal, de ahí que no se las pueda aplicar con propiedad la idea de infinito: pues por mucha extensión que una cosa tenga, siempre será medible, si no físicamente, por lo menos intelectualmente, y si por el cálculo no llegara á conseguirse, esto no probaría en último caso sino la pequeñez de nuestra facultad cognoscente; pero no que lo extenso, donde se da el más y el menos en su cantidad y en su modo de ser, sea infinito, puesto que, como veremos en la Cosmología, su esencia consiste en estar unas partes fuera de otras á continuación y siendo numéricamente distintas.

XIV. **Realidad de las matemáticas, no obstante la finitud de la cantidad.**—No se crea que por haber negado en el

párrafo anterior la realidad de las expresiones que emplean los matemáticos cuando dicen *multitud infinita*, *número infinito*, *línea infinita* y *extensión infinita*, ya por eso negamos hasta el punto de destruir las ciencias matemáticas, ó que pretendemos reformar los procedimientos que en los mismos se siguen. No: lo único que nos proponemos aquí y en nuestra modesta esfera, dentro de la ciencia, es depurar algunas nociones primarias consideradas por los matemáticos como preliminares de las ciencias exactas, expurgándolas de inexactitudes evidentes, distinguiendo lo imaginario é irrealizable de lo que puede tener y tiene en muchas ocasiones realidad positiva.

Lo *infinitamente grande* y lo *infinitamente pequeño*, aparece en los matemáticos como un *límite* á que ciertas cantidades se aproximan *indefinidamente* sin alcanzarle jamás; á eso suelen llamar límite los matemáticos, y en este caso su doctrina es exacta, pues con ello enseñan que lo materialmente mensurable jamás llega á la infinidad (1). Algunas veces, los matemáticos suelen confundir lo infinitamente grande ó pequeño con la cantidad que se supone mayor ó menor que cualquiera otra *asignable*, y aquí cometen un error de expresión, pues cuando se limitan á expresar esa cantidad diciendo que es mayor ó menor que una asignable ó *real*, no llamándola infinita, la idea es del todo verdadera, porque la cantidad real es la *asignable* en el momento en que se señale ó asigne, y la *mayor* ó *menor* no se puede determinar sino después de la asignación ó señalamiento de la primera; de manera, que la cantidad mayor ó menor de cualquiera asignable sólo tiene esa propiedad mientras sea ideal ó imaginaria (2) puramente y no real; mas al afirmar su existencia (ó pasar del orden ideal al real), lo que se afirma es que cualquiera cantidad asignable, en el momento de ser *asignada* es susceptible de ser aumentada ó disminuida, porque cuando es asignada, entonces empieza á ser real, pues por ahí es por donde empieza la realidad de lo asignable, lo cual nos indica bien claramente que es por necesidad finita, y que esto no obstante, las ciencias matemáticas no se destruyen, sino que precisamente por esto tienen un objeto real y ellas son posibles.

XV. **Idea del ser absolutamente infinito.**— La idea del

(1) Henri Martín, Vie Future; pág. 325.—París 1858.
(2) Sentido vulgar.

infinito absoluto no puede ser aplicada á las cosas creadas, á las cosas principiadas, porque en la realidad existe contradicción de que un ser que empieza, que es causado, principiado, mudable y hasta constantemente adicionado, pueda llegar á la absoluta carencia de límites; pero si la idea del infinito absoluto no se realiza ni se puede realizar en las cosas causadas, preciso es que haya un ser en que este concepto tenga completa y adecuada realización, y el tal ser no puede ser otro que aquel que siendo en sí y por necesidad de su naturaleza, es incondicional, inmutable y absolutamente necesario; es decir, el Ser Supremo, Dios, principio y causa de cuanto es y subsiste fuera de Él. De modo que, según esto, ser absolutamente infinito es «aquel que existe en sí y por necesidad de su naturaleza, y de quien podemos afirmar la plenitud del ser de toda realidad y de toda perfección de un modo eminencial, con negación absoluta de todo no ser ó imperfección».

XVI. **Errores en que se puede incurrir al determinar al ser infinito.**—Al dar la idea que acabamos de exponer del ser absolutamente infinito, no se nos han ocultado los errores á que puede dar lugar una mala interpretación de la misma, y uno de los principales es el de los panteístas y panenteístas, pues al decirse que el ser infinito es la plenitud de ser porque contiene todo ser y todas las realidades posibles, pudiera creerse que es todas las cosas, como creen los primeros, ó que todas las cosas *son en él* y *según él*, como creen los segundos.

Otro error no menos lamentable sería el que por huir del panteísmo se afirmase una distinción tal entre Dios y las criaturas, que se supusiera que en las mismas existía alguna realidad ó perfección positiva que no contuviera el ser infinito y que por creación no dependiera de él como depende el efecto de su causa.

El error de los panteístas, para quienes todas las cosas son Dios, se obvia teniendo en cuenta que el ser de las cosas creadas es mezcla de ser y no ser, como lo prueban su contingencia y mudanzas, siendo por consiguiente limitado é imperfecto; y si como hemos dicho el ser infinito es plenitud de ser, de realidades y perfecciones, evidente es que existe distinción esencial entre el ser absolutamente infinito y los seres creados, y por lo mismo, ni el ser infinito es todas y cada una de las cosas, ni todas las cosas creadas son del ser infinito en y según el ser infinito.

Dios, que es el ser infinito, es la plenitud de ser, pero es lo que es Él y no todas las cosas creadas; mientras que las cosas son lo que son cada una de ellas, y en modo alguno todas ellas son Dios. Igualmente las cosas no son *en* Dios y *según* Dios, sino que existen en sí y según el ser que cada una tiene. El otro error también se desvanece fácilmente, negando que sea la distinción entre Dios y las cosas creadas, además de esencial, distinción de contradicción, pues si ninguna ó alguna de las perfecciones de las criaturas no estuviese en Dios de la manera que en Él están todas las perfecciones, esto es, eminentemente, entonces resultaría que Dios era finito y no infinito, puesto que había alguna realidad que no contenía, y por consiguiente, en algo sería no ser, esto es, sería limitado por aquella realidad ó perfección que no contenía.

XVII. **El ser infinito absoluto contiene cuanto hay de positivo en el orden inteligible, y cuanto ser y perfecciones no contradictorias hay en el orden real.**—Del ser infinito absoluto que se realiza adecuadamente en Dios, puede decirse, con verdad, que es y contiene cuanto hay de positivo y real en el orden inteligible. En efecto: las ideas más importantes del orden inteligible son las de *ser*, substancia, causa, simplicidad, unidad, inmutabilidad, necesidad, y sus opuestas las de *no ser*, accidente, efecto, composición, múltiple, mutabilidad y contingencia. Pues bien: de Dios puede afirmarse cuanto estas ideas expresan de real y positivo; así, Dios es puro ser, existe en sí, es causa creadora, simplicísimo y único, inmutable y necesario en su existencia, á no ser que deje de ser Supremo Ser ó infinito absoluto. Que Dios es substancia no cabe la menor duda, si consideramos que substancia es todo aquello que existe en sí, sin adherencia á otro como en su sujeto; y claro es que de ningún ser se puede afirmar la substancia con mayor razón que de Dios, que existe por necesidad de su naturaleza y por consiguiente es el ser mismo. Que el ser infinito Dios subsiste, no cabe la menor duda, considerando que si subsistencia es aquello por lo que un ser no solamente existe, sino que puede obrar con independencia de otro ser de que forma parte, á ningún ser como al infinito puede corresponder tan adecuadamente el subsistir en sí y obrar por sí, dado que no ha necesitado ni dependido de otro para existir; como consecuencia de esta subsistencia que constituye la perso-

nalidad de Dios, debe afirmarse de Él la causa á quien conviene en toda su plenitud, porque el ser que existe en sí por necesidad de su naturaleza, y es la plenitud de ser, no puede menos de ser la causa de los demás seres que, como contingentes, han tenido para ser que ser creados.

Igualmente debe afirmarse del ser infinito la simplicidad absoluta, porque como tal infinito excluye de sí la variedad de partes que siempre suponen suma, reunión ó integración; así es que todo compuesto físico implica finitud, pues siendo cada parte otra que las restantes, unas son el límite de las otras, y por consiguiente, todo ser compuesto es limitado; así, pues, negando del ser infinito que sea compuesto, no negamos ninguna realidad, ninguna perfección, antes bien, afirmamos que Dios no es muchos seres, sino que es uno y único. Ahora bien, como las ideas de no ser, accidente, efecto y compuesto, múltiple, mutabilidad y contingencia envuelven contradicción con las ideas anteriores, cuyas realidades significadas hemos afirmado del ser infinito, claro está que lo que éstas expresan, que es lo contrario, debemos negarlo de Dios, sin que por eso neguemos de Él mas que lo que envuelve imperfección ó negación de realidad.

El ser infinito absoluto Dios, contiene cuanto ser y perfecciones no contradictorias existen en el orden de la realidad. Cuanto existe en la realidad es espíritu ó materia. Las perfecciones superiores del orden espiritual son la *naturaleza misma espiritual, el entendimiento, la voluntad y la libertad.* Que el ser infinito es espíritu, lo exige la unidad y simplicidad de su naturaleza que excluye la composición substancial, integral y accidental. El compuesto nunca puede ser infinito, como conjunto de partes. El entendimiento y la voluntad libre se afirman de Dios de un modo absoluto, porque la primera es por sí una perfección purísima é inmaculada que ni aun se contamina conociendo el mal, pues el conocerlo, lejos de ser una imperfección es una perfección, puesto que sólo así se puede evitar: únicamente el querer el mal es malo; y como sea mejor conocer que no conocer, de ahí que del ser infinito, que carece de todo límite, deba afirmarse el entendimiento infinito. La voluntad libre es una actividad, y como libre, más perfecta que toda actividad necesaria, y siendo como es el ser infinito la actividad creadora de todo cuanto es y existe fuera de Él, debe afirmarse de su naturaleza absolutamente, no

al modo con que está en los seres creados acompañada de debilidad y deficiencia, sino de un modo infinito, esto es, no limitada. La voluntad libre del hombre quiere el mal, no por lo que tiene de ser, sino por debilidad y deficiencia de sí misma ó error del conocimiento que la precede, esto es, por lo que deja de ser; de modo, que negar de Dios que quiera el mal y que pueda realizarlo, lejos de suponer en Él limitación, implica que carece de toda imperfección ó deficiencia en su voluntad y en su entendimiento, atributos que son unos é idénticos con su esencia, acto puro sin mezcla de no ser; de suerte, que la libertad sólo se afirma de Dios en lo que tiene de perfección positiva.

Por lo que respecta al orden material, cuantas perfecciones reales no contradictorias contienen las cosas materiales, las tiene Dios de un modo superior é infinito, ó sea eminencialmente; pero en cambio, el ser infinito no tiene ciertas propiedades reales que implican contradicción, como la extensión, la corporeidad, la divisibilidad, la figura material y otras que igualmente suponen contradicción, como la impenetrabilidad, porque, por ejemplo, todas las citadas dicen partes fuera de partes, y, por consiguiente, conjunto de seres que se limitan entre sí, y el ser infinito es simplicísimo, y por tanto no se pueden decir de Él estas propiedades del mismo modo que se dicen de las cosas materiales; y esto, lejos de querer decir una limitación del ser infinito, supone una perfección real y efectiva en cuanto todas estas propiedades, como tales, llevan consigo una condicionalidad y limitación que, negándolas del ser infinito se afirma más y más su realidad y puro ser. Mas no obstante esto, la realidad que suponen estas propiedades está también en el ser infinito, del modo que en Él pueden estar, esto es, como realidad únicamente; así, por ejemplo, la extensión en nuestro cuerpo es la forma de nuestra sensibilidad pasiva, y por ella los cuerpos pueden producir los efectos emocionales sensibles en nosotros; pero ¿acaso nuestro espíritu, que es simple y que por consiguiente carece de partes fuera de partes, y por tanto de extensión, no produce también efectos sobre nuestra parte material? Y acaso esto que realiza un espíritu finito, ¿no lo puede realizar el espíritu del ser absolutamente infinito? De modo, que en Dios no existe la extensión, pero existe la realidad, lo perfecto que hay en la misma de un modo superior, infinito; y esto que decimos de esta propiedad

contradictoria, para hallarla en la esencia infinita, podríamos irlo viendo comprobado en todas las demás, si la brevedad con que tenemos que tratar las cuestiones en estos apuntes no nos lo impidiese.

XVIII. **Manera de estar contenidas en el ser absolutamente infinito las perfecciones de los seres creados.**— Para evitar el más pequeño asomo de panteísmo que pudiera desprenderse de la doctrina contenida en los tres párrafos anteriores, explicaremos de qué manera están contenidas en el ser absolutamente infinito las perfecciones y realidades no contradictorias de los seres creados, sirviéndonos para ello de lo que nos dice á todas horas la experiencia. Esta gran maestra nos enseña que la planta, en su superior ser, contiene cuantas realidades y perfecciones contiene el reino mineral, mas el organismo vital propio, peculiar á su naturaleza específica, que es distinta realmente á la del mineral. El animal, por su parte, contiene las realidades y perfecciones del reino mineral y del vegetal, mas el organismo sensible, la locomoción y otras perfecciones peculiares á su naturaleza específica, que es distinta realmente de la del mineral y vegetal. El hombre, por su parte, no sólo tiene las realidades y perfecciones de los seres de los reinos citados, si que además la razón, la conciencia y el apetito racional ó voluntad que son peculiares á su naturaleza específica distinta esencialmente de la de los seres minerales, vegetales y animales irracionales. Pero nótese que en esta gradación no se acumulan realidades y perfecciones como en una hucha se pueden ir amontonando monedas, ni como en la cristalización se yuxtaponen las moléculas, no, si que antes bien, estas realidades y perfecciones, á medida que se van encontrando en los seres superiores, van siendo más perfectas, más puras y distintas esencialmente, aun cuando virtualmente las mismas; así, el hombre tiene pasiones que le estimulan á la conservación de la especie, y el animal también las tiene; pero en aquél son ya más perfectas, nobles y desinteresadas y casi siempre guiadas por la razón. En una palabra, en el hombre hállanse las realidades y perfecciones de los seres inferiores de un modo *eminente*. Pues bien: de un modo análogo afirmamos que se dan en el ser infinito absoluto todas las realidades y perfecciones sin limitación ni contradicción alguna.

No tienen, por tanto, razón los que nos arguyen que el Dios personal que afirmamos es panteísta puro porque de Él decimos que es *plenitud de ser* y que toda realidad se da en Él. La plenitud la decimos de Él, no como se pueda decir de un continente que está lleno por completo con los demás seres, sino para expresar, de algún modo, que es puro ser y que no hay realidad que de Él no dependa; luego ni la más ligera duda puede llevar al teísta, que comprenda al infinito Dios tal como lo hemos expuesto aquí, á caer en el error panteísta de identificarlo con el mundo.

LIBRO SEGUNDO

COSMOLOGÍA

PRELIMINARES

I. **Razón del estudio de la Cosmología en este lugar, y cuestiones que hay que resolver.**—En la Metafísica general hemos considerado al objeto propio de la Metafísica de una manera generalísima, y siguiendo las reglas de la dirección metódica llamada síntesis, que, como ya dijimos en su lugar oportuno, es la que conviene tener en cuenta en nuestra asignatura. Impórtanos aquí estudiar el mismo objeto de la Metafísica general; pero tomándolo por partes y distinguiendo en él cuestiones más circunstanciadas, aun cuando sin salirnos nunca de aquel grado de abstracción prescisivo de lo sensible y singular que corresponde á una ciencia como la Metafísica; y al estudiar el objeto metafísico considerado en sus partes, nos encontramos con que la primera parte es el *mundo*, cuyo estudio da lugar á una ciencia que se llama COSMOLOGÍA; luego al tratar de la Metafísica especial, lo primero que tenemos que examinar, lo primero que tiene que ser objeto de nuestro estudio, es la Cosmología; y al llegar á este punto la primera pregunta que naturalmente nos dirigimos, es: ¿qué entendemos por Cosmología?

Haciendo un poco de reflexión salta á la vista que no podemos, desde luego, darnos una contestación categórica, sin antes resolver algunos puntos para nosotros aún no bien determinados, como son, por ejemplo, examinar el sentido etimológico de la pa-

labra, aquellos en que ha sido tomada por los filósofos, el objeto de su estudio y el grado de abstracción con que se hace, la extensión ó límites del tal objeto, y por último, la fuente ó fuentes de conocimiento de que se vale el hombre para el conocimiento del objeto cosmológico.

II. **Etimología de la palabra cosmología.**—Dícese que Pitágoras (1) fué el primero que empleó la palabra *cosmología*, compuesta de las griegas *cosmos* (κόσμος) orden, regla y también adorno, y *logos* (λόγος) tratado; de suerte que, según su sentido literal, la palabra cosmología no significará otra cosa que *tratado del orden* ó de las leyes; mas siguiendo el testimonio de Filón y Paulo, parece ser que fué empleada por el mismo Pitágoras en el sentido de *tratado del universo, del mundo.*

III. **Sentidos en que ha sido tomada la Cosmología.**—Posteriormente todos los hombres de ciencia la han considerado como ciencia que estudia algo del mundo; y así, vemos que los escolásticos la consideran simplemente como una Física general. San Severino dice de ella que es la ciencia que expone los primeros principios y razones del mundo sensible; y Liberatore, la ciencia que inquiere la generación del mundo; los positivistas, por otra parte, consideran á la Cosmología como la ciencia de las leyes generales que rigen al mundo físico, llegando Schopenhaüer, en cambio, á la afirmación de que toda la filosofía queda reducida á la Cosmología, ó sea á «enseñarnos á conocer la esencia del mundo, sin preguntarse de dónde viene ni á dónde va el mundo, sino diciéndonos *lo que él es*».

Todos estos sentidos de los pensadores citados, así como el etimológico, toman á la Cosmología bajo un punto de vista particular y limitado, que no es el trascendental y real que como tal parte de la Metafísica le corresponde; pues si nos atenemos al sentido que le daban los escolásticos, resultará que la Cosmología no será mas que una Física más ó menos general, pero al fin y al cabo, una ciencia puramente experimental determinada á lo que la tal puede conocer del mundo corpóreo y sensible; si por el contrario, atendemos los sentidos que la dan ó San Severino ó Liberatore, quedará reducida á una ideología del mundo, ó á estudiar una parte del problema del mundo, esto

(1) Curso de Metafísica del Dr. Donadíu, tomo I, pág. 203 de la 3.ª edición.

es, á investigar cuál es su origen; lo mismo nos acontecería si sólo tuviésemos en cuenta el parecer de los positivistas ó el de Schopenhaüer, pues nos encontraríamos con que al no estudiar otra cosa que las leyes del mundo físico, la Cosmología perdería su carácter de ciencia del ser, ó al no estudiar mas que lo que es el mundo, no podríamos realmente saber su naturaleza al no saber de dónde viene ni á dónde va.

IV. **Objeto de la Cosmología.**—El objeto de la ciencia cosmológica, considerada como rama de la Metafísica, sería, con arreglo al sentido etimológico, todo ser que formara parte del mundo, el cual podría ser más ó menos extenso, según la amplitud que se diese á la palabra mundo. Nosotros tomamos aquí la palabra *cosmología* en el significado de *tratado del mundo*, del *universo*, que le dieron Filón y Paulo, conviniendo en esto con la mayor parte de los autores, si bien diferimos en la extensión y caracteres del mismo; de modo, pues, que el objeto de la Cosmología es el mundo; ¿pero con qué amplitud? Nos limitamos á estudiar el mundo sensible, si bien considerándole sólo bajo el punto de vista de su ser y propiedades generales, esto es, en lo que tiene de permanente y esencial, y por tanto, con absoluta prescisión de toda determinación individual ó concretación sensible, y atendiendo más bien á consignar las razones últimas y causas primeras que tanto intrínseca como extrínsecamente le explican.

V. **Grado de abstracción con que es estudiado.**—Vemos, pues, que el objeto de la Cosmología, según esta nuestra teoría, conviene con otras ciencias como la Física, la Química y la Historia Natural, y sobre todo con la Cosmología, que hoy se estudia en la Facultad de Ciencias, etc.; pero esto que á primera vista parece evidente, sin embargo, en el fondo no es cierto, y la ciencia en cuestión, considerada como rama de la Metafísica, difiere por su objeto formal de las ciencias espirituales enumeradas, y de otras que pudiéramos citar, no precisamente porque sólo estudie lo permanente y esencial, si que también por el grado de abstracción con que estudia su objeto, que es aquel en que se prescinde de lo singular, sensible y cuánto, ó sea, el mismo que dijimos correspondía á la Metafísica general.

VI. **Extensión del objeto cosmológico.**—Hemos dicho que el objeto de la Cosmología era el mundo, el universo; pero

el mundo ó el universo significan el conjunto de seres creados, tanto vivientes como no vivientes; de modo que, en buena Lógica, aquí debiéramos decir: la Cosmología abarca el estudio, no sólo del mundo corpóreo, si que también de la Biología, y aun teniendo en cuenta que estudiando ésta las últimas razones de su materia propia, y derivándose éstas de la esencia misma de los seres del mundo y del acto creador ó sea de Dios, podía decirse, con cierta razón, que la Cosmología era una parte de la Teodicea. No obstante estas consideraciones, atendiendo á otras no menos estimables y más poderosas ciertamente, hoy no debe darse á la Cosmología metafísica tal extensión, y sí reducirla al estudio de lo permanente y esencial del mundo sensible en sus principios y razones últimas. Pero los seres del mundo sensible no son sólo materia. En ellos, por los hechos que realizan algunos, se ve la necesidad de la existencia de un principio vital; ¿estudiaremos, pues, aquí la Biología? Desde luego que la ciencia biológica, tal como es y estudiado su objeto bajo todos los aspectos, no podemos estudiarla aquí; pero en lo permanente y esencial del mismo sí, aun cuando sea con la brevedad con que nos vemos obligados á estudiar todas las cuestiones. También el hombre es un ser del mundo sensible, y parece que según esto debiera ser estudiada aquí la Antropología ó ciencia del hombre; pero esta ciencia no se deriva sólo de la Cosmología, si que también de la Pneumatología, y la misma razón habrá para estudiarla en esta otra ciencia. Luego, que el hombre, en cuanto cuerpo y en lo que tiene de permanente y esencial, se estudia al examinar lo permanente y esencial del mundo material, y en cuanto al espíritu se estudia en la rama especial de la Metafísica llamada Psicología.

VII. **Sujeto de la Cosmología.**—El hombre, para conocer los diversos aspectos que puede presentar la realidad á su facultad cognoscente, tiene tres fuentes de conocimiento respectivas al fenómeno, al ser y á la relación entre el ser y el fenómeno. El hombre conoce las cosas del mundo sensible ó material, empezando por percepciones experimentales, sobre todo por las referentes á los sentidos externos; y operando sobre los datos de estas percepciones, llega, mediante la fuente razón, á determinar lo que es permanente y esencial en los seres que tales hechos han producido; luego el elemento subjetivo con que el hombre

conoce el objeto cosmológico, es la *razón operando sobre las percepciones experimentales* é indagando qué es lo que las ha producido; luego también este conocimiento es científico, racional ó del orden filosófico, y como llegamos en él hasta sus *últimas razones*, y por consiguiente á sus primeros principios, es visto en unidad, y por tanto, es filosofía unitaria ó sea ciencia Metafísica.

VIII. **Definición de la Cosmología.**—Reuniendo los datos expuestos acerca del sujeto y objeto cosmológico, tenemos que la Cosmología es «la rama especial de la Metafísica que investiga, mediante la razón operando sobre los datos percibidos por la experiencia, lo permanente y esencial del ser material visto en sus primeros principios y últimas razones tanto intrínsecas como extrínsecas».

Decimos en la definición: *Visto en sus primeros principios y últimas razones*, por cuanto la Cosmología, como parte de la Metafísica, estudia á su objeto en su más abstracta generalización, y en cuanto el verdadero conocimiento racional de un objeto no se puede conseguir, si no se le prueba por sus causas más altas y primeros principios en que se asienta su verdad. *Tanto intrínsecas como extrínsecas*, en razón á que la Cosmología lo que propiamente estudia son esos principios y razones de los seres del mundo; conocimiento que no sería completo si sólo se atendiese á las razones intrínsecas, puesto que tratándose de los seres creados, en ellos influyen y les explican con evidencia las razones extrínsecas.

IX. **Plan que debe seguirse en el estudio de la Cosmología.**—Siguiendo en lo posible el mismo plan de la Metafísica general, distribuímos el estudio del objeto cosmológico en cinco secciones, dedicadas las tres primeras á examinar el mundo en general, y las dos últimas al estudio en particular de los seres de este mundo.

En la 1.ª sección, dedicada á los caracteres generales del mundo, se dilucidan las cuestiones siguientes: la existencia del mundo, la unidad, variedad, finitud y orden que en él resplandecen, las leyes que le rigen, y si dada la existencia de éstas es posible el milagro; y últimamente, la perfección que corresponde al mundo.

En la 2.ª sección, destinada á investigar de dónde viene el

mundo y á dónde va, se examina cuál sea el origen del mundo, si es temporal ó eterno, y cuál es la edad del mundo que habitamos.

En la sección 3.ª, destinada al examen de los medios generales en que subsisten los seres, analizamos el tiempo, la extensión, el espacio y el movimiento.

En la sección 4.ª exponemos el estudio de la naturaleza de los cuerpos, las opiniones más importantes de los filósofos sobre este punto y los principios constitutivos esenciales de todo cuerpo.

En la 5.ª y última sección se estudia la vida, considerando su naturaleza, origen y manifestaciones graduales que tiene en los seres de este mundo sensible.

SECCIÓN PRIMERA

CARACTERES GENERALES DEL MUNDO

CAPITULO I

Existencia del mundo

I. **Sentidos en que es tomada la palabra mundo.**—Nada importa tanto en las cuestiones filosóficas como el saberlas plantear; hasta tal punto es esto cierto, que toda cuestión mal planteada, al emprender su discusión da por resultado una solución errónea. Se habla con desprecio de los distingos escolásticos, y aun cuando nosotros no seamos partidarios de las sutilezas llevadas hasta la exageración, no podemos, sin embargo, dejar de consignar que, para plantear bien todo problema, es preciso distinguir bien los datos del mismo, y distinguir hasta el punto de que queden tan claros que no den lugar á dudas de ninguna especie; y si esto sucede en general, por lo que á las cuestiones metafísicas del mundo se refiere, natural es que fijemos, antes de pasar adelante, el sentido de la palabra mundo, y cuál es aquel en el que nosotros la vamos á tomar.

La palabra *mundo*, si la buscamos en el diccionario (1) de la lengua encontraremos que con ella se da á entender unas veces el total de las criaturas espirituales, racionales é irracionales, sensibles é insensibles, orgánicas é inorgánicas que pueblan los

(1) Véase el de J. B. Guim.—París 1868.

espacios y la tierra, ó sea el conjunto universal de todo lo creado; otras el nombre que se dió primitivamente á la *esfera terrestre;* al *globo terráqueo.*

En el uso diario se entiende por mundo unas veces el conjunto de la especie humana, como comprueban las frases corrientes: *El mundo es muy malo; el mundo se ha dado á la maledicencia; el mundo sólo se guía por las apariencias.* Otras, la experiencia, según indica la frase vulgarísima es un *hombre de mundo,* como si dijéramos es un hombre que conoce lo bueno y lo malo del trato social, que tiene experiencia propia de cuanto en el comercio de la vida sucede. También hay veces que en el lenguaje corriente se toma al mundo por la sociedad humana exclusivamente, y así, se suele decir: *se lanzó al mundo,* por se dió á la vida de la sociedad, hace su vida fuera del hogar doméstico, se dió á la vida de los desórdenes. Por último, suele tomarse en el sentido ascético, místico ó teológico, y decirse que el mundo es uno de los tres enemigos del alma, y entonces la palabra mundo significa el conjunto de placeres y vanidades á que suele ser el hombre aficionado cuando en él predominan las pasiones y no la clara lumbre de la razón.

Como se comprende al más ligero examen, estos sentidos, ni otros que del uso corriente pudiéramos consignar, no dicen nada acerca de lo que es el mundo, objeto de la Cosmología; sólo en el significado primero que da el diccionario encontramos algo útil para nuestro estudio, si bien de una manera demasiado amplia é indeterminada, por cuya razón nos conviene examinar brevemente qué han entendido los filósofos por *mundo.*

Los autores de Filosofía también suelen darle diferentes significados á la palabra mundo, si bien en honor á la verdad estos significados no suelen diferir mas que en la extensión que unos y otros le dan. Así vemos que, mientras para unos es la universalidad de cosas sensibles que se nos presentan en el espacio y en el tiempo y á las cuales pertenecemos nosotros, para otros el mundo es *la universalidad de las cosas creadas incluso los espíritus puros;* que mientras para unos es todo lo sensible que de algún modo puede hacerse presente á nosotros, mediante los sentidos, para otros es todo lo creado, lo mismo los cuerpos que los espíritus. Realmente, las razones que aducen unos y otros para sostener sus opiniones, ó no existen ó no tienen un valor real,

puesto que ni aun la etimología de la palabra, según la dejamos expuesta, puede decidirnos de una manera concluyente en uno ú otro sentido; esto no obstante, teniendo en cuenta que la palabra *cosmos* en su sentido recto significa orden de un conjunto de cosas, y que en su sentido filosófico fué empleada para expresar el conjunto de seres que junto con el hombre poblaban la tierra, creemos hay razón en afirmar que debe entenderse por mundo *el conjunto de seres creados;* pero que como en éstos entran lo mismo los seres corpóreos que los espirituales, y como de éstos últimos no conocemos, ó mejor, no podemos conocer de una manera científica mas que al espíritu humano, de aquí que en buena Lógica al hablar del mundo en la Cosmología no debamos referirnos mas que al mundo sensible ó material, y digamos que el mundo que estudia la Cosmología «es el todo ordenado resultante de los seres sensibles materiales».

II. **Existencia real objetiva del mundo.**—La existencia del mundo es una cosa evidente que no puede ponerse en duda—dice el ilustrado P. Mendive—sin dar en las locuras del escepticismo; por eso no nos detendremos en probarla, pues esto es propio de la Lógica, que tiene á su cargo la veracidad de nuestras facultades cognoscitivas. Ciertamente que admira, que la razón humana tenga á veces atrevimientos tan extravagantes como el de negar la existencia de cosas que basta abrir los ojos para asegurarse de lo contrario, y así se ve que la existencia del mundo, que es cosa clara y asaz evidente para el conocimiento común, sin embargo sea negada por algunos hombres que llamaríamos pseudo filósofos.

III. **Teorías sobre la existencia real del mundo corpóreo.**—En efecto, no todos los filósofos han aceptado incondicionalmente el dato que nos da la conciencia en el acto perceptivo; y así han nacido las teorías llamadas *idealista, materialista* y la de la *identidad absoluta*, que niegan parcialmente el dato de la conciencia en la obra del conocimiento, pues sólo admiten la distinción entre el *yo* y el *no yo* como una mera apariencia, faltando así al precepto de toda filosofía cuerda, que consiste en aceptar en toda su integridad los datos de la conciencia. Por eso vemos que el *idealismo* considera al objeto como una derivación del sujeto, no siendo la distinción de que nos testifica la conciencia mas que una ilusión de la misma en el acto percep-

tivo; que al contrario, el *materialismo* considera el sujeto como obra del objeto, viniendo después la *identidad absoluta*, que reduce ambos términos á uno solo, del cual el referente y el referido no son más que modos, apariencias, ilusiones.

IV. **Refutación especial de cada una de estas teorías.**— El idealismo, con Manuel Kant á la cabeza, niega la realidad del mundo material, negando así el testimonio de la conciencia que en el acto de la percepción nos da como evidente la existencia de lo percibido ó conocido por las fuentes correspondientes de conocer, pues cuando tanto él como sus partidarios los racionalistas, por antonomasía, nos niegan que podamos conocer otra cosa que los fenómenos, y esto, en virtud de la intuición sensible que es posible mediante las formas *subjetivas a priori*, no hacen otra cosa que negar la realidad del objeto del conocimiento, ó sea que corresponda á algo real fuera de nosotros, cosa comprobada por el hecho de ser percibidos por la conciencia distintos objetos como semejantes cuando tienen un lazo común y por el de percibir varios sujetos al mismo objeto bajo distintos aspectos (1).

La teoría materialista, patrocinada y extendida por sensualistas y positivistas, en competencia con los materialistas *enragés* hace del espíritu un producto del organismo, viniendo así á probar la existencia de lo que los primeros niegan y á destruir lo que los primeros afirman, resultando de este modo que la verdad está en lo que ambos afirman y el error en lo que ambos niegan; pues si es evidente que el objeto existe, también lo es que el sujeto activo y espiritual existe, hecho que aun los escépticos tienen que afirmar como sujetos de su duda.

Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, Krause y demás panteístas, mantenedores de la teoría de la *identidad absoluta*, reducen la materia y el espíritu á modificaciones de una substancia co-

(1) Con razón, M. Sigwart, como Wundt, no renuncian á la existencia del mundo exterior, pues como ellos dicen, hay fuera de nosotros cosas que entran en relación las unas con las otras, y por consecuencia tienen su actividad y sus leyes. Así, el orden de los fenómenos en el espacio y en el tiempo puede ser en un sentido fundado sobre las leyes constitutivas del espíritu, y al mismo tiempo corresponder á un orden real de cosas. (Revue Philosophique de la Fran. et de l'Étr. moi de Nov. 1895, pág. 510). También á este propósito, dice Denys Cochin en su obra *Le monde exterieur:* «Nosotros no vemos, sin duda alguna, mas que nuestras percepciones; pero detrás de estas apariencias está el cosmos, la realidad exterior que nos sobrevive y cuya realidad la ciencia la descubre». (R. de l'F. et de l'É., Febroir 1896, págs. 190 y 200).

mún; error que rechaza el testimonio de la conciencia al ver en todo conocimiento reflejo una relación entre un sujeto y un objeto, y ver que, no obstante la tal relación de presencia y distinción, cada uno permanece en su ser, quedando como es, y sobre todo al reconocerse el sujeto consciente sustantivo, idéntico consigo y distinto, por lo menos substancial y numéricamente, de todo lo que él no es.

V. **Refutación general de estos errores.**—Estos tres errores, aunque tan distantes al parecer, tienen sin embargo un origen común, quizá por aquello de que *todo error se da la mano;* y este origen común no es otro que el admitir, como admitimos nosotros, la verdad axiomática, «toda relación de conocimiento (entre el sujeto y el objeto) supone la analogía de la existencia»; pero aplicado tan al pie de la letra, que el materialismo reduce el conocimiento á la influencia del objeto sobre el sujeto, y por consiguiente no admite más que el objeto, en tanto que el idealismo y panteísmo hacen al conocimiento posible en cuanto no existe más que el sujeto, siendo así que el conocimiento es resultado del sujeto como agente y del objeto como posible de ser conocido ó de hacerse inteligible presente á la actividad del sujeto; y por tanto que todas estas doctrinas son igualmente erróneas é inadmisibles.

VI. **Expóngase la verdadera doctrina sobre este punto.** —El Dr. Llorens, catedrático que fué de Metafísica en la Universidad de Barcelona, decía que la primera cuestión cosmológica era sentar la *existencia real* de los cuerpos que componen el mundo visible. Y en verdad, nada importa tanto en esta parte de la Metafísica como probar la existencia real del mundo, negada, como hemos visto, por filósofos que han tenido y tienen fama de sabios en el mundo científico.

En la conciencia humana se distingue una dualidad primitiva, el *yo* y el *no yo*, que todos y cada uno podemos comprobar con que reflexionemos un poco sobre nuestro propio conocer acerca de ese mundo que se niega, pues en él veremos como el *yo* se conoce, conociendo la realidad externa, de tal modo, que el *yo* y el *no yo* (ambas realidades, la subjetiva y la objetiva), son conocidos por un solo acto, por lo cual afirmamos que entre el sujeto y el objeto del conocimiento consciente hay una síntesis y una antítesis; una síntesis en el conocimiento y una antítesis

en la existencia; así es que, aun cuando en un solo acto son percibidos el sujeto y el objeto, el espíritu y los cuerpos, sin embargo, la conciencia no los confunde en un solo y único ser, sino que lejos de eso ni siquiera los considera derivados el uno del otro, si que más bien existiendo ambos con existencia diferente. Luego podemos concluir con esta afirmación: el objeto de la Cosmología es real, la Cosmología es ciencia real, el mundo visible ó material existe.

CAPITULO II

El mundo es uno, vario y finito

I. **Unidad del mundo.**—Si al considerar el mundo únicamente tuviésemos en cuenta los datos que nos facilita la experiencia externa, de seguro que al formularse en nuestro pensamiento la pregunta, ¿el mundo es uno?, nos contestaríamos negando su unidad rotundamente; pero á poco que reflexionemos que en nuestro conocimiento del mundo visible tóma parte la fuente de conocimiento razón, notamos que lo mismo nosotros que otros filósofos nos contestamos afirmativamente: lo que nos indica que para contestar á la pregunta formulada debemos distinguir, y según sea su sentido contestarla; así, pues, si la pregunta ¿el mundo es uno?, quiere decirnos esta otra, ¿el mundo es uno y único ser, una sola substancia, como dicen los panteístas?, desde luego que la razón, confirmando los datos de la experiencia, nos dirá que debemos contestar negativamente, porque el mundo es un conjunto de substancias, un conjunto de seres; pero si la razón ve en ese conjunto de seres comunidad en el origen, en las leyes de orden, de conservación, existencia y finalidad, claro está que nuestra contestación deberá ser afirmativa.

II. **Aspectos bajo los cuales el mundo es uno.**—El mundo es uno si lo considera nuestra razón bajo el punto de vista de su *origen*, *ordenación*, *continuidad*, *causalidad recíproca y finalidad*, siendo por consiguiente, la unidad *compositiva* la que corresponde al mundo y no la de simplicidad. ¿Pero vamos á explanar aquí todas estas clases de unidad?, desde luego que no, porque el origen del mundo será objeto de otro capítulo y sección,

y el orden del mundo será estudiado en el capítulo siguiente, bastando por ahora que digamos que el mundo es uno en cuanto á su origen, porque ha sido creado por el Sumo Hacedor, y que es uno en cuanto á su ordenación porque es la inteligencia infinita su ordenadora.

En realidad, el mundo es uno con unidad de *composición*, puesto que es entidad compuesta substancial, integral y accidental, esto es, consta de distintos seres, substancias y partes realmente separables y separadas, que sufren cambios sucesivos y que constantemente se presentan en diversos estados y en diversos modos de ser.

El mundo visible ó material es uno con unidad de *continuidad*, porque todos los cuerpos que lo constituyen están en contacto recíproco coexistiendo los unos á continuación de los otros y teniendo sus partes unas fuera de otras, pero continuas, dando así realidad á la extensión, siendo hoy ante la ciencia cosa comprobada la no existencia del espacio vacío.

El mundo es uno con unidad de *causalidad* recíproca, verdad que se demuestra por los datos de la experiencia y se confirma por el discurso de la razón, puesto que la segunda nos dice en sus inducciones y deducciones, acerca de los seres del mundo, que hay una ley de causalidad en virtud de la cual existe una influencia real de los unos á los otros, y la segunda nos atestigua que los cuerpos celestes se mueven en sus órbitas en torno de otros cuerpos, según las leyes fijas de atracción de sus centros que en ellos ha demostrado la razón existir, así como que hay en los cuerpos terrestres acciones y reacciones recíprocas, mutaciones y efectos producidos por unas substancias sobre otras, hasta el punto de haberse intentado por algunos pensadores calcular estas influencias recíprocas, si bien creemos no sea esto nunca posible, porque jamás se podrán calcular con exactitud las variaciones que el obrar libre del hombre indudablemente introduce en las actividades que se desarrollan por todos los seres en la superficie terrestre.

El mundo es también uno con unidad compositiva de *finalidad*, pues las manifestaciones de todos sus seres indican que están sujetos á leyes finales y que todo contribuye á manifestar el poder y sabiduría de un Ser creador. Los seres puramente corpóreos, cumpliendo fatalmente las leyes físicas; los seres libres,

cumpliendo fatalmente la ley física y voluntariamente las leyes morales; por eso al hombre, que es ser libre, se le considera como moral cuando se sujeta en su obrar á la ley, y como un monstruo cuando no la cumple, diciéndose de él, no sólo que es antirracional, si que también que es *antinatural* cuando choca con el asentimiento común del género humano.

III. **Variabilidad del mundo.**—El mundo, que acabamos de ver se presenta como uno cuando tenemos en cuenta su origen, leyes y finalidad, es en sí variable y múltiple sin negar aquellas unidades.

Que el mundo es múltiple, se demuestra por la experiencia y la razón. Por la experiencia, porque ésta, en el dato de sus percepciones del mundo sensible material, nos presenta variabilidad de fenómenos y variabilidad en los seres de que son manifestación los tales fenómenos. Así, la experiencia externa nos cerciora de esto con sólo fijar nuestra vista, con que sólo toquemos, olamos, gustemos y oigamos, pues seguidamente los fenómenos más variados aparecen impresionándonos en profusa multitud; de donde induce nuestra razón que el mundo es un conjunto de substancias materiales que además están sujetas á cambios sucesivos. Del mismo modo la experiencia interna, observa lo que nos dice á cada uno la conciencia respecto al sucederse en ella los fenómenos, y por consiguiente los cambios y los estados, el cómo impresionan de muy diferente modo unos seres que otros, de cómo un análisis profundo distingue efectos sensibles y universales que no distingue uno superficial; induciendo de aquí la razón, que no sólo el mundo se compone de un conjunto de substancias ó seres materiales, si que también de inmateriales, así como también, que los espíritus pasan continuamente de unos pensamientos á otros, de unas voliciones á otras, y que los cuerpos, como compuestos, se hallan en continuo flujo y reflujo en su agregación y disgregación molecular. Todo lo cual prueba la multitud, la *variedad del mundo* de un modo que no deja lugar á duda.

La variabilidad del mundo la encontramos también considerando que, según la definición que dimos de la substancia, hay en él tantas substancias cuantos son los seres del mundo que existen en sí sin necesidad de estar adheridos á otros como en su sujeto; y como quiera que, por lo que se refiere á la materia, la

física y la química nos den el conocimiento de sinnúmero de éstas, así como la Psicología nos dice que en cada hombre hay una substancia anímica y corporal, evidentemente que el mundo es vario en cuanto al número de las substancias que le constituyen.

Las fuerzas, tanto físicas como espirituales del mundo, también son varias, no sólo por esta división, si que también porque en realidad se pueden dividir las incluídas en ambos grandes grupos; así tenemos entre las físicas las opuestas de *atracción* y *repulsión*, y en las espirituales las sensibles, intelectuales y volitivas, que ciertamente en sus aplicaciones manifiestan su limitación, la finitud de su esfera de acción.

IV. **Pluralidad de mundos.**—Demostrado que el mundo es uno con unidad de composición, origen, ordenación, continuidad, causalidad y finalidad, preséntase á la consideración del filósofo la resolución de las cuestiones siguientes: 1.ª ¿Son posibles nuevos mundos? 2.ª ¿Existen positivamente nuevos mundos? 3.ª Caso de existir habitantes en otros planetas ¿podrían ser inteligentes como lo es el hombre?

En cuanto á la primera cuestión, esto es, si son posibles nuevos mundos, hay que distinguir: primero, si se trata de mundos propiamente tales como el que nosotros, con nuestros medios de percepción y con los auxilios poderosos que cada día nos presta la ciencia, podemos conocer, y segundo, si se trata de otros mundos idénticamente iguales á esta tierra que habitamos. Claro es, que si se trata de lo segundo no vemos inconveniente ó imposibilidad intrínseca en que puedan existir dos ó más planetas perfectamente semejantes, que sólo se diferencien en la unidad numérica, ó sea en que el uno no sea el otro; y por lo que hace á su posibilidad extrínseca, tampoco vemos inconveniente alguno en que Dios haya podido crearlos, pues nunca, por muy perfecta que fuese su semejanza, llegarían á ser un sólo planeta, puesto que siempre les separaría la unidad numérica, esto es, cada uno sería un supuesto ó concreto, no viendo en esto imperfección alguna, si que por el contrario, sería manifestación de que el poder de Dios no es limitado en ningún sentido. Tampoco hay imposibilidad metafísica en que existan nuevos mundos además del que conocemos, conforme á la primera distinción, pues el poder de Dios es infinito y no se ha agotado ni con la creación de éste, ni puede agotarse con la creación de nuevos mundos,

aun cuando fuesen más perfectos que éste, porque estarían en proporción actual y completa con el grado de perfección de la potencia infinita de Dios.

A la cuestión de si existen positivamente nuevos mundos, contestamos que aun cuando no existe repugnancia en que existan, sin embargo no tenemos ningún conocimiento indudable ó plenamente demostrado de que existan actualmente nuevos mundos tomados en sentido propio (ó sea en el primero de los indicados), pues ni los sentidos, ni la conciencia, ni la razón, nos dicen nada acerca de esta cuestión. Es más, ni aun la revelación dice nada acerca de este problema, porque únicamente nos habla de este mundo. Pero si tomamos el mundo en el segundo sentido, que es impropio, esto es, con relación á la opinión de muchos astrónomos, para los cuales las estrellas fijas ó soles son otros tantos mundos ó centros de sistemas planetarios análogos al nuestro, entonces la pluralidad de mundos tiene el mismo grado de probabilidad que tienen esas opiniones, las cuales pueden admitirse, en tanto no se demuestren, como hipótesis más ó menos absurdas y sólo dándoles el valor que se da á las hipótesis probables.

Caso de estar habitado alguno de los planetas conocidos ú otros que el hombre no ha llegado á conocer, ¿sus habitantes podrían ser inteligentes? Para contestar á esta cuestión tenemos que hacerlo por partes y resolver primero las siguientes preguntas: ¿existen habitantes en otros planetas?; segundo, ¿caso de que existan son inteligentes como el hombre? Que haya habitantes en algún otro planeta no envuelve imposibilidad metafísica, desde luego, pero que efectivamente existan, esto no se puede afirmar así como así, pues por más que se alegue por los que tal sostienen razones de analogía, como las de figura, existencia de mares, montes, ríos, valles y aun ciertos indicios de atmósfera y de relación con el sol como la tiene la tierra, nada se puede afirmar con verdad y certeza absoluta respecto á este punto, en vista de los autorizados datos de la astronomía contemporánea, ni tampoco aun cuando á las razones anteriores se agregaran las de congruencia, como es la de la inutilidad de esos astros si no tuvieran habitantes, ó como el de la conveniencia de la multiplicación de seres vivientes en los astros visibles é invisibles que honrasen y glorificasen al Creador, puesto que, como puede

verse en la *Pluralité de mondes habités*, de Flammarión, y en otras obras modernas sobre este asunto, ni los instrumentos más poderosos han alcanzado á ver dichos habitantes, ni por otra parte en la luna, que es el astro más explorado por nuestras investigaciones, se han visto condiciones exactas de vitalidad idéntica á la nuestra, antes por el contrario, cada día aparece á nuestros ojos con más certeza la imposibilidad de que en este satélite haya habitantes, por lo menos de idéntica naturaleza á la nuestra.

En cuanto á la cuestión de si caso de haber habitantes en otros planetas éstos tendrán inteligencia, tampoco vemos imposibilidad metafísica en ello; es más, no la hay en que ésta pudiese ser de la misma naturaleza de la del hombre. En este punto, realmente lo imposible física y metafísicamente es que estos habitantes fuesen descendientes de Adán, y que su posteridad hubiese sido redimida por el sacrificio de Jesús en el Calvario, como dice muy bien el P. Félix al contestar en 1883 á Flammarión y demás soñadores de habitantes en los astros.

V. **El mundo es finito.**—El mundo es finito en todos los sentidos que se le considere. Que el mundo es finito se prueba: 1.°, viendo que su extensión es limitada, porque siendo ésta engendrada por el estar unas partes fuera de otras y á continuación, claro está que hasta donde éstas lleguen allí llegará la extensión y allí tendrá su límite; 2.°, porque aun cuando nuestra imaginación no pueda abarcar ni el principio ni el fin de este mundo, que es lo que ha dado origen á la afirmación de que es infinito, esto no prueba la infinitud del mundo, si que más bien que cualquiera que sea el tiempo real que percibamos, la imaginación, siguiendo las concepciones intelectuales, puede representarse siempre tiempos mayores; 3.°, que en buena filosofía las representaciones imaginarias nunca han sido la medida de la realidad, puesto que hasta el asentimiento común del género humano, de acuerdo con la experiencia, nos dice la poca conformidad que existe entre el fantasma producto de la imaginación y la realidad propiamente dicha; 4.°, y último, que tampoco es una prueba de la infinidad del mundo el que el astrónomo no pueda con sus telescopios descubrir el límite del mundo, pues esto equivaldría á decir que era infinito, porque se le podía considerar cada vez mayor, como si lo infinito consistiese en la adición ó multiplica-

ción de las distancias, esto lo hará inconmensurable ó indefinido cuando más: Dedúcese, pues, que el mundo es *finito*.

Las fuerzas, tanto físicas como espirituales de los seres de este mundo, son limitadas, puesto que se ve que en las físicas de atracción y repulsión á medida que aumenta la distancia de las moléculas ó átomos que las poseen va disminuyendo su energía, hasta anularse, así como que cuando se equilibran en un ser compuesto de átomos ponderables é imponderables, cesan sus efectos. Igualmente las fuerzas del espíritu humano, no obstante que sea más difícil ver sus energías intelectuales, volitivas y sensibles, se ve que ni llegan á poseer la sabiduría, ni á dominar toda pasión, ni resistir todo dolor ó alegría; luego el mundo por sus fuerzas es finito.

La variabilidad del mundo prueba también su finitud, puesto que lo que se cambia ó muda adquiere diferentes estados, y lo que adquiere sucesivamente diferentes estados no tiene en un momento, en un instante, todos los estados posibles, y lo que no tiene en un instante todo lo que puede ser está en potencia y es limitado; luego el mundo es finito.

CAPITULO III

Orden del mundo

I. **¿Qué se entiende por orden?**—La palabra orden, tomada en su sentido recto, suele expresar la colocación ó disposición que tienen las cosas, tanto materiales como espirituales ó de la esfera inteligible, en el caso en que ocupen el lugar que respectivamente les corresponda. Tomada en un sentido más general significa el arreglo, concierto, buena disposición y conveniente colocación; ó bien, la marcha metódica, acorde y bien dispuesta de una cosa cualquiera.

Los filósofos también entienden por orden algo de esto; así, para Cicerón es, *compositio rerum aptis et determinatis locis*, y para San Agustín, *Parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio*, ó sea «la colocación de las cosas iguales ó desiguales en su respectivo lugar»; definición que aceptamos, por-

que en ella las palabras *iguales* ó *desiguales* indican la materia sujeta al orden que siempre supone la pluralidad en lo ordenado, ya sea de partes de un todo, ya de términos referidos entre sí, expresando la razón propia del orden por las palabras *colocación en su respectivo lugar*. El orden, por tanto, y trátese del sentir general ó del de los filósofos, supone siempre multitud, variedad de cosas ó partes con cierta aptitud en ellas para la unión y concordia, cosas ó partes que conspiran á un fin ú objeto.

II. **¿Existe el orden en el mundo?**—Este orden que acabamos de explicar, lo mismo podemos considerarle en las partes de un ser cualquiera material ó compuesto de substancia y accidentes, que en un conjunto ó grupo de seres unidos por algún vínculo, y por consiguiente en el mundo que estudia la Cosmología, con la diferencia de que en los dos primeros casos debe llamársele orden *particular* y en el último *universal*.

Ahora bien; ¿existe el orden universal? Las observaciones que podemos hacer de las cosas que están fuera del planeta que habitamos son harto limitadas y por ende imperfectas. La naturaleza misma de las cosas que constituyen nuestro globo no se somete casi nunca á nuestro conocimiento directo, teniéndonos que valer para llegar á él del raciocinio. Estas consideraciones nos hacen contestar, desde luego, á la pregunta formulada, que el orden del mundo no lo podemos conocer de una manera perfecta; ¿pero esto quiere decir en modo alguno que no tengamos motivos suficientes para afirmar la existencia del orden del universo? No; esas observaciones limitadísimas de lo que está fuera de la tierra, como las más perfectas de lo que en la tierra vemos, nos da derecho para afirmar que en toda la universalidad del mundo sensible existe el orden admirable que sólo á una inteligencia infinita es dado establecer.

Que en el mundo entero reina el orden, se prueba: 1.º, viendo cómo en la tierra todas las cosas están dispuestas de modo que las propiedades particulares de cada cosa conspiran al fin natural de cada ser, cómo los individuos de cada grupo ó especie tienden al fin del grupo ó de la especie, y cómo al cabo y al fin, todos los seres, cumpliendo su ley natural, contribuyen al cumplimiento de la ley del planeta. Y que las propiedades particulares de cada ser conspiran al fin natural de este mismo ser, se justifica tomando algunos ó muchos seres en par-

ticular y estudiando sus propiedades. El fin, por ejemplo, de la luz es servir de medio para que se verifique la visión; y en efecto, examínense sus propiedades y se verá que es un agente de tal naturaleza que en él cada una de sus propiedades contribuye á hacer posible la visión de los objetos, haciéndose ella como imperceptible para que se vea el objeto y no ella. El fin natural del aire atmosférico parece ser transmitir el calor, la luz, el sonido, sustentar las nubes y vapores y alimentar la vida de las plantas y de los animales por medio de la respiración, y vemos que efectivamente las propiedades de este elemento contribuyen á estos fines; así, encontramos que es *diáfano, incoloro, elástico, grave* y *respirable*, para lo cual consta de nitrógeno y oxígeno, conteniendo, en las capas inferiores especialmente, ácido carbónico y todo en estado de mezcla, á fin de que pueda servir con más facilidad á las funciones vitales. La Tierra misma, con su *solidez* y *conformación*, contribuye á la formación de climas, y por consiguiente á hacer más adecuados los parajes para la vida vegetal animal. Las plantas que han de vivir inmóviles en un sitio de la tierra tienen propiedades y órganos á propósito, como las *raíces* por donde chupar los jugos mezclados con la tierra, tronco, tallos y hojas por donde respirar y convertir la *savia ascendente* en *savia laborada*, ó, á propósito, para nutrir al vegetal formando nuevas células. Los animales, para alimentarse y conservarse, ya que en cuanto tales llevan en sí el principio de su muerte, tienen órganos á propósito para moverse y buscar los alimentos, así como sentidos para ponerse en comunicación con los objetos y también cuantas potencias han menester para conservar la especie, ya que no es perenne la existencia individual ó numérica. Pero todo este orden con que las propiedades conspiran al fin natural, es sobre todo admirable si se considera la complicación de los organismos, á medida que las funciones que ha de realizar la sensibilidad son más complicadas. Y que los individuos de cada grupo conspiran perfectamente al fin natural del mismo grupo ó especie, se prueba estudiando cualquiera de esas especies de seres que en nuestro globo se presenta con unidad ó comunidad de fin natural, tal por ejemplo, como las repúblicas de hormigas, abejas, castores y grullas. La misma sociedad humana, en la que no obstante la libertad ó libre albedrío de que están dotados sus individuos y el poder de

perturbar el influjo natural, ¿no presenta, sin embargo, en su fondo siempre y constantemente la solidaridad en la finalidad? Los padres amando naturalmente á sus hijos, la naturaleza haciendo que siempre haya equilibrio entre los varones y las hembras para los efectos de la generación ó conservación de la especie y la inteligencia y libertad contribuyendo, á vuelta de errores y caídas, á dar firmeza á ese orden natural que por todas partes nos habla de su existencia. Si los seres particulares conspiran al fin natural del grupo, los diferentes grupos conspiran al fin general de todos los grupos. Así, mientras los seres inorgánicos contribuyen con el desarrollo espontáneo de sus cualidades naturales al mantenimiento y sostén de los orgánicos, éstos, los menos perfectos, contribuyen al sostenimiento de los más perfectos; sin agua, luz y aire, las plantas son imposibles, sin plantas los animales lo son también, como muchos lo son sin otros animales. ¿Qué prueba todo esto sino el sapientísimo orden que reina en la naturaleza? De la misma manera que el orden se descubre por todas partes en el globo terrestre, de la misma manera se descubre en la totalidad del mundo visible ó material, pues lo que se dice de una parte de la naturaleza se puede decir de todas las partes de la naturaleza en cuanto tienen la misma razón de ser. Luego que por lo que vemos de las partes de ese todo ó universo, encontramos que comparados entre sí manifiestan ese orden, puesto que si nos referimos al sistema solar en él descubrimos el perfecto orden que guardan los planetas alrededor del sol en sus movimientos de traslación y rotación. No obstante la claridad con que aparece á nuestro conocer el orden del mundo, sin embargo no es difícil encontrar quien, viendo las cosas superficialmente, objete contra este orden mundano, citando al efecto la existencia del mal y de muchas cosas inútiles, tales como el desierto de Sahara, la ceguera, etc. Pero esto en realidad no implica otra cosa que el orden mismo, pues si á las tales cosas las consideramos como inútiles y desordenadas es porque las vemos con arreglo á un fin y, por consiguiente, á un orden, el cual nos parece que rompen.

III. **Naturaleza del orden del mundo.**—El orden del mundo, como referente á un conjunto ó universalidad finita de seres y uno con unidad de composición, no puede ser de otro modo que contingente y perpetuo ó constante en medio de la variabi-

lidad del mundo; es decir, que ese orden que hace que el universo sea uno con unidad de composición es de naturaleza constante y contingente.

IV. **El orden del mundo es constante.**—Que el orden del mundo es constante se prueba:

1.° Porque la razón nos dice que las cosas ó seres del mundo permanecen naturalmente contribuyendo al fin del todo, al mismo tiempo que al respectivo de cada una. En efecto: tanta regularidad y tan 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 que siempre y en las mismas circunstancias producen efectos iguales, porque obran por necesidad y de forma que no pueden contener su acción natural y espontánea cuando no hay obstáculos externos; y como no se da efecto sin causa, los efectos constantes universales y uniformes no pueden provenir sino de causas también constantes, universales y uniformes; ahora bien, en el mundo no existen causas de esta naturaleza sino las mismas naturalezas de las substancias finitas y sensibles que le componen; luego el orden es constante en el mundo.

2.° El orden del mundo es una verdad que justifica la experiencia, porque los fenómenos del mundo sensible los vemos repetirse con la regularidad permanente y admirable de que nos habla la razón, constándonos por la historia que así se han repetido siempre desde que ha habido hombres que puedan conservar memoria de los hechos.

3.° Porque esta constancia es absolutamente necesaria para los usos humanos, puesto que si los hombres no tuvieran certeza de que las causas naturales habían de producir siempre y en las mismas circunstancias iguales efectos, no podrían servirse con seguridad de las cosas de la naturaleza para alimentarse y satisfacer las necesidades de su vida; así, no tendrían seguridad en servirse del agua para apagar la sed, del fuego para la cocción de las viandas que satisfacen su apetito. Ahora bien; los usos humanos son sin duda alguna el fin natural de todas las cosas de esta tierra, por ser el hombre la criatura más perfecta de todas cuantas pueblan este globo, y á la cual, por consiguiente, deben estar subordinadas todas las otras menos perfectas; y como haciéndose imposible estos usos se haría imposible la naturaleza

humana y con ella el fin natural de todas estas cosas terrestres, y con él las mismas cosas á él ordenadas, claro está que es lógico digamos que el orden del mundo es constante por naturaleza.

V. **El orden del mundo es un efecto contingente.**—El orden del mundo es mutable y no inmóvil, como creen panteístas y ateos. En primer lugar, porque los seres de ese mundo son creados y finitos en todos los órdenes que se les considere; en segundo, porque el orden establecido entre esas naturalezas que son la causa inmediata de los efectos ordenados, es un efecto del acto libérrimo de la voluntad divina al crear el mundo, como se probará al hablar del origen del mundo; de donde se infiere que, con justísima razón, debemos atribuir á esta misma libertad del Todopoderoso el orden que tienen actualmente todas estas cosas, y por consiguiente la misma contingencia que á éstas.

Pruébase igualmente, porque el orden constante y universal y perpetuo del mundo no puede tomar su primer origen sino de una mente ordenadora y libre en el ejercicio de sus actos. En efecto, un orden de esta naturaleza no puede ser debido al acaso, sino á un artífice sapientísimo que lo haya ideado y libremente ejecutado, al modo que no puede existir obra artística alguna sin un artífice que la haya concebido en su mente y realizado con sus actos libres.

Pruébase, en tercer lugar, porque aun dada la existencia de los seres que hoy componen el mundo corpóreo, podemos concebir en él muy bien un modo de orden distinto del actual, y así no podemos decir que el presente orden les sea *esencial*, sino simplemente *accidental* y ejecutado con sus fuerzas naturales. Así es, en efecto, pues ningún inconveniente vemos en que la tierra girase de Oriente á Occidente en lugar de moverse de Occidente á Oriente, ni en que los organismos en ella creados hubieran sido específicamente distintos de los actuales, en que fuera de mayor ó de menor volumen, en que estuviese rodeada de mayor número de lunas, etc., siempre que todo el plan libre de la creación hubiera sido de ese otro modo. Pues tampoco se ve imposibilidad, ni física ni metafísica, en que el número de los planetas que giran alrededor del sol y de los otros astros hubiera sido mucho mayor ó, por el contrario, menor en número. Cosas que podemos concebir en el mundo presente sin que pierda su equilibrio, pues bien se pueden quitar ó aumentar en un sis-

tema dinámico fuerzas, se entiende, haciéndolo con sabiduría y prudencia, sin que por esto se destruya el sistema dinámico.

Pruébase, finalmente, que el orden constante del mundo es contingente, porque aun cuando es cierto que las causas naturales de este mundo son las que realizan este orden en cada momento de una manera necesaria para ellas mismas, sin embargo estas causas obran bajo el influjo y dirección del *Ser* que las creó, ordenó y gobierna, obrando y conservando con ellas libremente á sus efectos. Luego dedúcese que lo más que pueden tener las causas naturales, respecto á la producción de los fenómenos en cuya constante y uniforme sucesión consiste el orden mundano, es una inclinación espontánea á producirlos; ahora bien, esta causa natural quedará sin su efecto natural si la causa primera tiene por conveniente no acomodarse á ella, de la misma manera que una piedra no caerá al suelo si yo no le quito el obstáculo que libremente le he puesto; pues bien, con mucha más razón la voluntad divina podrá detener el ejercicio constante de las causas naturales segundas, cuando ella obra con las mismas como causa primera y conservadora.

CAPITULO IV

Leyes del mundo

I. **¿Qué entendemos por leyes del mundo?**—La ley, en general, es la relación entre lo que es la potencia y su actividad ó modo de realizar la potencia (1), por lo cual toda ley tiene un elemento invariable, permanente (en lo que se refiere al elemento potencia que es permanente), y otro variable (en lo que se refiere al ejercicio), por eso hay posibilidad de dividir las leyes en cuanto al modo de cumplirlas en fatales ó fijas (las físicas), y en obligatorias, pero libres (las espirituales). Ahora bien; aquí únicamente nos interesa averiguar cuáles son las leyes del mundo objeto de la Cosmología, llamadas generalmente *leyes de la naturaleza*, por consiguiente, éstas serán una especie de la ley

(1) Prolegómenos, pág. 136 y siguientes.

considerada en general y seremos lógicos si las definimos diciendo que son el *modo constante y natural con que las causas segundas producen sus efectos en circunstancias semejantes y determinadas.*

II. **División de las leyes del mundo.**—Las leyes del mundo podemos considerarlas divididas en razón á la división que del mundo hemos hecho, para estudiarle con arreglo al método y plan que nos ha de llevar á su más fácil y completo conocimiento; y así distinguir dos miembros, colocando en uno las leyes del mundo en general, esto es, las *leyes generales* ó *cósmicas*, y en el otro las leyes del mundo en particular, es decir, las leyes de las clases de seres del mundo, llamadas en este sentido *particulares*.

Las leyes cósmicas ó generales del mundo son las que reinan en él, manifestando la unidad del plan de su Hacedor y conservador, y por esto se las ha llamado leyes providenciales.

Las leyes particulares son aquellas que propiamente existen como norma del obrar de las potencias de los seres mundanales ó creados y pueden considerarse como aplicaciones y, desde luego, derivaciones de las leyes primeras.

III. **Existencia de las leyes del mundo.**—Hemos demostrado en el capítulo anterior la existencia del orden en el mundo aun cuando á éste le corresponda ser contingente, como lo es la cosa ordenada; pues bien, este orden es la consecuencia lógica de que tanto el mundo como sus seres están sujetos á las leyes cósmicas y á las leyes particulares de las respectivas potencias de sus seres, así como también el concurso mutuo de todos sus seres para el plan final, no se explicaría de otro modo que existiendo positiva y realmente tanto las leyes generales cósmicas como las las particulares de cada una de las clases de seres.

IV. **Existencia de las leyes particulares del mundo.**—Que existen las leyes particulares testifícanoslo la observación y experiencia tanto externa como interna. En efecto: sea la causa natural que sea, si la observamos notaremos que siempre y cuando se den las mismas circunstancias y las mismas condiciones ó idénticas ó por lo menos análogas, ella obrará del mismo modo y producirá los mismos efectos. El agua entra en ebullición en todo tiempo cuando adquiere un determinado grado de temperatura, siempre que se dé la misma presión atmosférica. Todo líquido tiende á buscar el equilibrio, como todo grave abandona-

do á sí mismo en el espacio cae hacia su centro de atracción. La semilla germina siempre que se le dan las condiciones análogas de calor y humedad. Los órganos en su estado normal realizan constante y uniformemente la función. El instinto ocurre invariablemente á las necesidades del individuo y de la especie, ¿qué más?, hasta cada potencia, sea fatal en su ejercicio, sea libre, se ejercita y produce sus hechos constantes y uniformes en las mismas circunstancias y condiciones, sólo varía en el elemento variable de esta ley cuando las leyes son espirituales y libres.

Pero á qué detenernos más en probar lo que es evidente, pues qué ¿á caso no se fundan en esto todas las ciencias físicas? ¿Podrían existir estas ciencias sin que las leyes particulares y generales del mundo fuesen un hecho? Es claro que no, puesto que ni aun la observancia de los hechos ó fenómenos de la naturaleza serían posibles, sino se fundasen en leyes constantes que ligasen los fenómenos, y por tanto, mucho menos posibles serían las conclusiones científicas que de las tales observaciones sacamos; y de ahí la posibilidad también de que el hombre sea previsor, y el pasado, el presente y el porvenir le estén en algún modo sujetos.

V. **Existencia de las leyes generales del mundo.**—Ya hemos indicado que las leyes particulares eran derivadas de las generales ó cósmicas á que se las suele llamar providenciales, parece, pues, que si las particulares existen también deban existir ellas, y por consiguiente, que no haya necesidad de su demostración; más no sucede así, puesto que si ciertos autores ponen en duda las particulares, muchos más, y sobre todo los positivistas, niegan las generales, ó si no las niegan rotundamente las explican de tal modo, que en conclusión no vienen á hacer otra cosa.

Entre las leyes generales cósmicas podemos enumerar, como más principales, la *utilidad*, la *continuidad*, la *ley del medio ordinario* y la *constancia*.

La ley de la utilidad, que se formula diciendo, la naturaleza nada hace en vano *(natura nihil facit fustra)*, esto es, nada produce inútilmente y sin que tenga su por qué, es negada con frecuencia, aun cuando más por el vulgo que por el hombre de ciencia, en razón á que no comprendiendo nosotros para qué sirven la mayor parte de las cosas, de ligero afirmamos su inutilidad, ni

más ni menos que hacen todos aquellos que, no sabiendo lo que es la ciencia Metafísica, niegan su utilidad y mucho más su necesidad para todo hombre de ciencia. La ley de la utilidad existe indudablemente, buena prueba de ello son los descubrimientos que á diario van haciendo las ciencias naturales, las cuales hacen reconocer á los físicos que nada hay inútil en la naturaleza, puesto que aun lo que repugna y es nocivo á ciertos seres, es agradable ó por lo menos útil á otros seres. Luego que *a priori* podemos afirmar que todas las cosas son útiles en lo que son, pues de no, resultaría negada la sabiduría del Creador, dado que había hecho cosas inútiles á su plan de la creación.

La *ley de continuidad*, que consiste en que todos los seres del mundo forman una escala perfecta relativamente hablando, según que se los considere en sentido ascendente ó descendente, tampoco podemos negar con fundamento alguno que exista en el mundo, puesto que vemos con evidencia que entre el mineral y el animal existe la planta, inferior á éste en organización y perfección de funciones vitales, así como superior á aquél en sus modos de ser. Entre el grado vital de la planta y el del principio racional existe el del animal que reuniendo en sí las perfecciones del vegetal y las suyas, no llega á tener las del hombre que por su parte no sólo tiene las perfecciones del principio vital racional, si que más perfectas las del vegetal y animal. Pero la gradación gerárquica de los seres es por grados que se distinguen y diferencian esencialmente formando un escalón con cada especie, no como quieren los positivistas Lamark, Geoffroy, Saint-Hilaire, Darwín y otros, una escala progresiva, espontánea y heterogénea en la que no hay más que una generación y transformación de especies que la experiencia de lo pasado no testifica ni la presente da motivos para que la induzcamos.

El dicho de Linneo: *Natura saltus non facit*, la naturaleza en su obrar no da saltos, en el sentido en que lo entienden los naturalistas modernos, de que no es posible pasar de unas especies á otras sin transición racional posible, no lo podemos admitir porque demuestran lo contrario todas las ciencias; puesto que vemos que si el universo, como dice el Dr. Letamendi, es la expresión del cálculo diferencial, á la Metafísica general le repugna toda confusión ideológica entre los seres, y la Historia es el peor enemigo que tiene el positivismo, recordándonos los adelan-

tos que hace la Química distinguiendo cada vez mayor número de substancias, la Historia Natural clasificando cada vez mayor número de especies de seres vivos y negando la generación espontánea.

La ley del *medio ordinario*, ó sea aquella en virtud de la cual Dios deja á la naturaleza que obre las cosas que puede obrar con arreglo á su fuerza, no hay para qué demostrarla, puesto que es evidente para la razón que de este modo se manifiesta mejor la sabiduría de Dios y más perfecta su obra, esto sin contar con que es el único medio de que se realicen las causas segundas.

Por último, tenemos que siendo, según podemos apreciar por sus manifestaciones, uniformes y continuadas las leyes particulares y generales dichas, dedúcese que es ley general del universo la *constancia* en el obrar de la naturaleza, constancia que nunca se interrumpe á no ser en muy rarísimos casos y ciertamente por causas sobrenaturales.

VI. **Manera de obrar las leyes del mundo.**—Estas leyes se manifiestan de tal modo ordenadoras del mundo, que nos merecen el dictado de sabias, no sólo por el autor que las da, si que también por el orden y trabazón con que se manifiestan en el operar de las causas del mundo y en el orden con que todos los seres concurren al fin de la creación.

CAPITULO V

El milagro

I. **Dado el orden y leyes del mundo ¿cómo se explica el milagro?**—Una cuestión surge ante la mente del filósofo al considerar cómo real y positivamente se da el orden del mundo, y en él tanto leyes generales como particulares que lo mantienen; y al mismo tiempo notar que ha sido general la creencia en los milagros, y que hoy los sigue sosteniendo la Iglesia católica que por tanto tiempo fué la depositaria única del saber; y esta cuestión no es otra que la de si dado el orden del mundo son posibles los milagros. Pero antes de resolverla se presentan al

pensamiento dos nuevas cuestiones que es preciso resolver para solucionar aquélla, y estas, son: primera, ¿es posible el milagro con posibilidad metafísica?; segunda, y si es posible ¿se han verificado los milagros de que nos habla la historia de la Iglesia?

Mas ¿qué entendemos por milagro? La palabra milagro se deriva de la latina *miror*, que significa *admirarse*, expresando para el común pensar la *producción de un efecto que, por su oposición á las leyes de la naturaleza, produce en los hombres admiración y asombro*. Ahora bien; esta oposición á las leyes naturales pûede parecernos efectiva y no serlo realmente, bien porque al conocer un efecto que nos admira venga esta admiración de una ignorancia *subjetiva*, bien porque proceda de una ignorancia *objetiva*. Es la primera la falta de ciencia, y por consecuencia defecto en el conocimiento de la causa verdadera que ha producido el efecto al cual por esta circunstancia admiramos maravillándonos. Es la segunda, debida á que el efecto excede la comprensión científica de las fuerzas de la razón humana, en virtud de ser superior al orden natural, produciendo la tal falta de comprensión en el sujeto, no sólo admiración, si que también asombro, llamándose al tal fenómeno propiamente milagro; así, pues, antes de dar la definición real del milagro conviene que distingamos lo simplemente maravilloso de lo milagroso. Para que un fenómeno sea maravilloso basta con que sea desconocida su causa, pues á la ignorancia todo lo incomprensible le admira; mas para que un fenómeno sea *milagroso*, se necesita: 1.º, que su causa sea por completo oculta al hombre, no por ignorancia de su entendimiento, sino por ser impotente para comprender la esencia y atributos de dicha causa; 2.º, que el efecto ó fenómeno milagroso proceda de Dios como de su única causa suficiente y eficiente, única substancia que, en razón á su poder infinito, puede producir efectos independientes de las leyes naturales y superiores á las causas creadas; 3.º, que el efecto milagroso sea verificado fuera del orden que se guarda comúnmente en las cosas, porque no basta con que Dios pueda producirlo con su virtud infinita, si que además se necesita que esta producción sea excepcional y extraordinaria, de tal modo, que no entre en el plan general empleado por la providencia para la conservación y gobierno general del mundo; por lo cual, ni todo lo que es maravilloso es milagro, ni todo lo hecho por Dios

es tampoco milagro, como acontece con la creación constante de las almas humanas, y 4.°, es condición común á los efectos maravillosos y milagrosos el ser *sensibles* ó expresados de un modo que puedan ser conocidos por todos y sirvan de señal manifiesta de la revelación acomodada á la inteligencia de todos. De suerte, pues, que para que haya milagro precisa que el fenómeno conceptuado como tal salga del orden natural, esto es, que no sea obrado conforme á la inclinación de los agentes naturales, ni por las solas fuerzas de éstos, porque á lo que se produce así se llama fenómeno natural.

Luego si queremos definir el milagro dando una definición real de él, ya tenemos señalados los caracteres principales que concretamos á los siguientes: ser un efecto *sensible, causado por Dios, producido fuera del plan ordinario del mundo y exigiendo una causa superior á las fuerzas finitas;* así, pues, entendemos por milagro «la obra producida por la virtud divina, directa ó valiéndose de una causa segunda, fuera del orden seguido en la naturaleza, en cuanto que la tal obra ha de superar las fuerzas de lo creado» (1).

No son escasos los errores que sobre la verdadera noción del milagro se han propalado en todo tiempo, no siendo extraño, por tanto, que haya nacido en los tiempos modernos esa incredulidad tan infundada como sistemática á la admisión, no ya de tal ó cual hecho milagroso, si que también á la *posibilidad* de que se pueda realizar el milagro; en efecto, Spinoza y Locke no rechazan el nombre del milagro, pero destruyen su naturaleza al decir que no es un fenómeno que supere las fuerzas y leyes del orden natural, sino simplemente un efecto natural y sensible en el que la ignorancia de las causas que lo producen es la causa de que nos admiremos y lo tengamos por milagroso; de este modo opinan en la actualidad todos los espiritistas, defensores del magnetismo é hipnotismo, así como también materialistas é incrédulos, los cuales, no llegando tampoco á formarse un concepto acabado del milagro, lo consideran, ya que no una patraña, como una cosa no acostumbrada, pero que no supera el poder ó energía de la naturaleza creada ó, como dicen algunos, el poder dia-

(1) Véase al C. Ceferino González, Filosofía elemental, 3.ª edición, tom. II, pág. 230, al que en esta materia seguimos casi al pie de la letra.

bólico; pero esto es á todas luces falso, porque si no supera las fuerzas ni el orden natural será un efecto natural, pero nunca un verdadero milagro.

Decir, como dice Malebranche, que cuando Dios produce un milagro *obra, ó por leyes generales que nos son desconocidas, ó lo que hace entonces lo hace determinado por ciertas circunstancias que ha tenido en vista de toda eternidad*, no es decir más que no se ha formado un verdadero concepto del milagro, pues lo que se pretende negar se confirma al cabo y al fin, diciendo que Dios obra en vista de ciertas circunstancias que él ha tenido á la vista en toda su eternidad. Claro es que cuando Dios obra el milagro tiene presente el fin de su obrar, el cual es de toda eternidad en la mente divina.

II. **¿Los milagros tienen posibilidad interna y externa que dé la razón de su existencia?**—Los milagros son posibles con posibilidad *interna* y *externa*. Son posibles con posibilidad *interna* los milagros, por las razones siguientes: 1.ª La posibilidad interna de las cosas consiste en su mera no repugnancia á la existencia por parte de los elementos esenciales que las constituyen; ahora bien: el milagro no consiste esencialmente en otra cosa que en la aparición de un efecto, cuya causa suponga fuerzas y perfecciones superiores á las de las causas segundas, ó que sea realizado fuera del obrar propio de la naturaleza.

¿Repugna esto? No; porque Dios, de cuyo entendimiento próximamente y esencia remotamente depende toda posibilidad interna, es infinito, y como tal no se agota con la producción de un efecto finito, sino que puede producir otros más y más perfectos indefinidamente; y como el mundo actual es finito en el número de sus seres, en sus actividades y fuerzas y en su orden constante es contingente, claro está que no repugna la posibilidad interna del milagro ó que Dios pueda producir un efecto que necesite fuerzas y perfecciones superiores á las naturalezas creadas, tanto más, cuanto que nadie podrá negar con razón que Dios, al crear este mundo, pudo dejar de crearlo ó crear otro más perfecto con otras especies de seres y con otro orden ó leyes, con otras relaciones entre sus partes y aun suspender el curso de las mismas leyes; y qué ¿no sería para nosotros todo esto un milagro? ¿y no es esto la posibilidad interna? 2.ª La posibilidad externa de los milagros es igualmente evidente, porque ésta no es

otra cosa que la existencia de un poder que puede darles existencia, y claro es que siendo el poder de Dios infinito puede dar ser á todo aquello cuya existencia no repugna ó cuyos predicados esenciales no son contradictorios; pero como los milagros hemos visto que no repugnan á la existencia por no encerrar su existencia predicados contradictorios, claro es que Dios puede realizarlos en la existencia actual.

No dejan de presentarse dificultades acerca de la posibilidad de los milagros, revestidas, al parecer, de gran fuerza probatoria, pero en el fondo no resisten un análisis medianamente detenido. Entre las principales dificultades podemos citar:

1.° La planteada por Spinoza, que dice así: «Las leyes de la naturaleza son meros decretos de Dios, las cuales proceden de la misma esencia divina. Luego si alguno dijere que Dios producía algo contra las leyes de la naturaleza, éste se vería obligado á confesar que Dios obra contra su misma naturaleza, lo que es absurdo». Esta objeción, de la que han hecho uso materialistas, ateos y positivistas contemporáneos, se funda en un falso concepto de la naturaleza divina. En efecto, las dichas leyes son el término de la acción divina, no el acto subjetivo divino, estas leyes de la naturaleza son producidas libremente, no necesariamente con respecto á Dios, aun cuando en algún modo lo sean con respecto á las cosas; de modo, que así como determinó crear el mundo actual y las leyes actuales, pudo elegir otro mundo y otras leyes; por último, el Ser Divino al decretar las leyes actuales no las decretó como leyes de su esencia misma ó que imitaran su poder, sino como leyes del mundo y de los seres que había determinado crear.

2.° La objeción de Spinoza, que dice: «La virtud con que obra la naturaleza al producir sus efectos es una virtud divina, y por lo tanto, infinita», de donde deduce que su eficacia alcanza y es suficiente para producir toda clase de fenómenos. Á esta objeción se contesta que la virtud de obrar de la naturaleza sólo se puede llamar divina porque procede de Dios como de su causa primera y eficiente, no porque efectivamente sea infinita é idéntica con la que hay en Dios; así es, que su eficacia no alcanza mas que hasta donde fué voluntad de Dios que alcanzara al crearla.

3.° La tercera objeción que hace Spinoza cuando dice: «Las

leyes y fuerzas de la naturaleza se hallan en relación con las esencias de las cosas, es así que las esencias son inmutables y absolutamente necesarias; luego también deben serlo las leyes naturales». Las leyes de la naturaleza se hallan efectivamente en relación con las esencias de las cosas, pero *negativamente*, en cuanto no contienen nada incompatible con estas esencias; mas de ningún modo se hallan en relación positiva ó necesaria, es decir, hasta el punto de identificarse, pues bien pudo Dios establecer otras leyes.

4.º La primera dificultad que Voltaire puso á la posibilidad de los milagros, viniendo á decir: El milagro es derogación y mutación de las leyes matemáticas divinas, inmutables y eternas; como esto repugna, luego repugna el milagro, puesto que tampoco puede tener Dios ningún fin para destruir el orden que ha establecido; luego es absurdo suponer que Dios haya obtenido ni pueda obtener ningún fin por la suspensión del orden que ha dado al mundo, ni por la de sus eternas leyes.

En primer lugar no es cierto que en el milagro haya un cambio ó mutación de leyes naturales, porque lo que hay es la producción de un fenómeno fuera de la esfera de acción de esas leyes, ó cuando más una suspensión temporal de alguna de las leyes naturales. En segundo lugar, que las leyes del mundo no son matemáticas, sino físicas; no divinas, sino mundanas; no inmutables y eternas, sino contingentes y temporales, conforme lo dicta la razón y justifica la experiencia.

5.º La segunda objeción de Voltaire, que dice: El orden moral procede de Dios, lo mismo que el físico; es así, que el primero no puede cambiarse, luego tampoco el físico, y de consiguiente no es posible el milagro. Es verdad, que tanto el orden moral como el físico proceden de Dios; pero también es verdad que no de la misma manera. El orden moral se deriva de las esencias de las cosas, y por lo tanto se enlaza con la razón del hombre y la santidad de Dios, teniendo por misión sujetar las criaturas inteligentes á la sabiduría y voluntad divinas, de modo que no puede rechazarse sin que se destruya la misma razón, la justicia y la santidad de Dios. Con respecto al orden físico sucede todo lo contrario, pues siendo contingente procede de la voluntad libre divina y manifiesta su virtud en establecer la relación entre las causas naturales y los efectos de las mismas, y sujeta las

criaturas al Creador. De aquí es que ninguna repugnancia se nota, si algo se realiza por mandato ó permisión del artífice supremo.

Queda probado, pues, que los milagros son posibles con posibilidad interna y externa; ahora bien, por lo que respecta á su existencia histórica, ciertamente no compete á la Cosmología metafísica averiguarlo y sí únicamente fijar los criterios para distinguir el milagro verdadero del falso.

III. **Criterios para distinguir el milagro verdadero del falso.**—Los criterios precisos para poder distinguir el milagro propiamente dicho del hecho maravilloso, son los siguientes: 1.°, *el testimonio histórico,* cuyas reglas, son: que haya capacidad y veracidad por parte del testimonio para que un suceso real se distinga del falso; el 2.°, *conocimiento de las causas naturales ó por lo menos de su modo natural de obrar,* el cual es necesario y conveniente para averiguar si el fenómeno que se llama milagroso obedece á una causa, conjunto de causas naturales, cuyo número no se puede determinar bien, ó si más bien es un efecto que no puede comprenderse, realizado por las fuerzas naturales, puesto que si el efecto es de tal naturaleza que su producción no ha podido ser efecto de las fuerzas naturales, debe considerarse como un milagro verdadero, y el 3.°, *es el discernimiento de la razón,* por medio del cual se formulan razonamientos suficientes á averiguar si es una falacia del juicio, mirando si nos hallamos en error invencible ó vencible, pues hay que tener en cuenta que, como obra de Dios, jamás puede realizarse el milagro con el fin de engañarnos.

CAPITULO VI

Perfección del mundo

I. **Cuestiones que debemos resolver en este capítulo.**—Provado que el mundo es uno, vario, finito y ordenado con un orden constante, pero contingente, el pensamiento se pregunta: habiendo orden en el mundo, ¿éste es perfecto? Y si lo es ¿en qué sentido lo es? ¿Cuál es la perfección que corresponde al mundo?

¿Este mundo es el mejor de los mundos que puede crear Dios? Cuestiones que habremos de resolver si queremos obtener el conocimiento de la naturaleza del mundo y evitarnos caer en los errores del panteísmo y optimismo.

Mas antes de entrar en su examen conviene que distingamos la perfección absoluta de la relativa, si queremos proceder con acierto y seguridad en nuestro juicio. Á una cosa se la puede llamar perfecta en *absoluto*, cuando en cualquiera sentido que se la considere no tiene límite alguno, esto es, se nos presenta como plenitud de realidad; pero cuando las cosas son finitas y sólo bajo tal ó cual aspecto se ve que tienen todas las realidades, entonces la perfección que les corresponde es la *relativa*.

II. **Perfección que corresponde al mundo.**—Ahora bien: la perfección que corresponde al mundo ¿es relativa ó absoluta? La distinción que acabamos de hacer entre la perfección absoluta y relativa nos prepara el camino para demostrar que el mundo es perfecto, pero con perfección relativa, es decir, con arreglo á un fin, á un aspecto, nunca de un modo absoluto.

La perfección de una obra está siempre en relación con el fin que el artífice se haya propuesto al realizarla, y en la mayor ó menor destreza ó habilidad con que haya empleado los medios conducentes á su realización. Y bien, ¿el mundo no es una obra de Dios? En el lugar oportuno veremos que sí; ¿y se le puede negar á la inteligencia suprema finalidad y habilidad en la ejecución? Desde luego que no; ahora la cuestión está en ver si es perfecto relativa ó absolutamente, pero como hemos dicho y demostrado que es finito y contingente, claro es que resulta limitado; luego no reune toda realidad; luego no puede ser perfecto absolutamente. El mundo, bajo cualquier aspecto que se le considere, no puede ser más que perfecto *relativamente*. Lo es en razón del fin que se propuso su divino autor, el cual no puede ser otro que la manifestación de la bondad de su divino autor, ó como dicen los teólogos, que la glorificación externa del Ser divino, que es bondad y perfección por excelencia; el mundo es perfecto relativamente en *cuanto al modo* con que el mundo cumple este fin, porque el mundo, como obra de una mente infinita y de un poder infinito, no puede carecer de cosa alguna necesaria para dar cumplimiento á su fin propio, ni dejar de cumplirlo fiel y plenamente en la medida de su limitación.

Demuestran la perfección relativa del mundo la variedad de los tiempos, la inmensidad de los espacios, el curso de los astros con acciones y reacciones entre sí, la cohesión y afinidad de los átomos ponderables, la dependencia, conexión y gradación de todas las cosas que lo forman, pues los seres del mundo se ordenan entre sí de tal modo, que ayudándose mutuamente concurren al fin último. El orden admirable que por sentidos y razón nos revela ese mundo creado, sensible y material, es testimonio de la perfección relativa mundanal, y sobre todo de la bondad infinita de su creador, del que es su alfa y omega, su principio y fin.

Pero no obstante esta manifestación externa de los atributos divinos, obsérvase que no es más que relativa, finita, contingente é imperfecta, si se la considera en sí, hé aquí una prueba de que no es más que relativa la perfección del mundo.

III. **Resolución que da á esta cuestión el panteísmo moderno.**—Como para el panteísmo todo cuanto tiene realidad es algo divino porque si es algo es parte de la substancia única, claro está, que el panteísmo en general no puede admitir otra cosa que no sea afirmar que el mundo es la misma substancia divina. Así, que el panteísta moderno lo más que ha hecho es perfeccionar la teoría antigua grosera por la evolución de ese ser infinito absoluto, completamente indeterminado; el mundo para estos filósofos, por consiguiente, es perfectísimo como la substancia divina.

Ahora bien; *el mundo no es ni la substancia de Dios, ni cosa alguna emanada ó evolucionada de esta substancia*. La verdad de esta proposición se prueba: 1.º Porque tanto la experiencia externa como la interna nos dicen que hay con existencia en sí gran variedad de substancias dotadas de sus caracteres propios y distintas real, esencial y numéricamente, y es así, que si todas estas substancias se identificaran con la substancia divina, tendrían que identificarse también unas con otras, segun lo reclama el principio de identidad (dos cosas iguales á una tercera son iguales entre sí en lo que tienen de iguales), y por consiguiente, sería falso el testimonio de los sentidos externos é internos contra lo que demostramos en los Prolegómenos. Luego precisa confesar que el mundo se distingue realmente de la substancia divina. 2.º Porque las substancias constitutivas del mundo están sujetas

á continuas mudanzas como es de experiencia externa é interna, es así, que una substancia infinita no se concibe mudando. Luego tales substancias son realmente distintas de la divina. 3.º Porque admitida la evolución ó emanación de la substancia divina, cae por su base la libertad humana y con ella la moral y el derecho de castigar las acciones humanas que no se ajustan á la ley; aún más, la distinción entre el bien y el mal, entre la verdad y el error, pues nada habrá sino la substancia divina que se desarrolla fatalmente en todos sentidos con una necesidad *inflexiva* en virtud de su espontaneidad propia; pero como se descubre á primera vista, todo esto es absurdo, contradictorio y hace á Dios el mayor de los monstruos y á la sociedad humana imposible, puesto que sin libertad y sin leyes, sin derecho á castigar las infracciones de los ciudadanos, y sin distinción entre el bien y el mal no hay orden posible, y sin orden no hay estabilidad. 4.º Porque si las cosas mundanas fuesen manifestaciones evolutivas ó emanativas de la divina substancia, entonces la substancia única se hallaría sujeta á una serie continua de mudanzas, esto es, estaría sin cesar adquiriendo y perdiendo, no algo nuevo substancial, sino diferentes modos de ser accidentales, y el mundo por tanto se diferenciaría de la tal substancia, como el accidente se distingue de la substancia en que radica; mas la substancia divina rechaza de sí cualquier género de mudanza, sea substancial, accidental ó modal, pues si tal fuese estaría sujeta á tiempo y sería finita y limitada, y por consiguiente habría comenzado á ser y se habría dado á sí misma la existencia, y qué se yo cuantos absurdos más. Luego el mundo no puede ser considerado como un atributo de la divina substancia.

IV. **Expóngase la doctrina más racional acerca de este punto.**—El mundo sólo ha sido producido por creación, como probaremos en la sección siguiente, y por tanto no puede tener mas que una perfección adecuada al cumplimiento del fin que con su creación se propusiera su creador.

V. **¿Este mundo es el mejor de los mundos ó pudo haber otro mejor?**—No obstante ser el mundo actual perfecto, no es, sin embargo, el mejor de los mundos que Dios pudo crear: en primer lugar, porque la perfección que le corresponde es relativa, y por tanto Dios pudo y puede indudablemente crear otro ú otros más perfectos, y en segundo, porque un poder infi-

nito es absurdo suponer que se agote, cuando crea un ser ó seres perfectos en su especie. La razón de los dos argumentos anteriores es obvia; las cosas posibles en Dios son infinitas, y por consiguiente Dios puede crear otro mundo y otras criaturas más perfectas que el mundo actual y que las criaturas actuales, dado que al crear el mundo y sus seres lo creó por un acto libérrimo. No tuvieron en cuenta el anterior razonamiento algunos filósofos, ó no lo creerían concluyente, y de ahí que, aun yendo contra la lógica, opinaran que el actual mundo es el mejor de los mundos, dando de este modo origen á la llamada doctrina *optimista acerca del mundo*.

VI. **Doctrina de los filósofos optimistas.**—Platón y Plotino, entre los filósofos antiguos, sostuvieron que el mundo actual era perfecto y el mejor de los mundos; la misma opinión sostienen en la Edad Media Abelardo y Wiclef. En la Edad Moderna para Descartes y Malebranche el mundo actual lo creó Dios de la manera más acabada y perfecta, y á propósito, según el último, para manifestar su gloria de un modo extrínseco. Leibnitz, por su parte, cree fué creado necesariamente ó como lo mejor que pudo elegir Dios con necesidad moral, esto es, que dado que Dios quiso crearlo, no pudo menos de verificarlo tal cual es, por cuanto mejor no cabía entre todos los que podía crear. Emilio Saisset y los partidarios del progreso indefinido, Enrique Martín, Julio Simón, Condorcet, Sain Simon, Fourier, Leroux, Reynaud, Boullier y Renán, sostienen que este mundo es progresivamente lo mejor en el transcurso del tiempo.

VII. **Refutación de la doctrina optimista.**—Entre todos los optimistas, Leibnitz fué el filósofo que presentó al optimismo bajo una forma más científica; por esta razón empezaremos por hacer su crítica con la brevedad á que nos vemos constreñidos dada la índole de esta obra. La doctrina del optimismo no es admisible ni aun bajo el punto de vista que la sostiene Leibnitz, pues se apoya en falsos principios y encierra trascendentales consecuencias erróneas.

En efecto, si fuese exacto, como afirma Leibnitz, que Dios había creado necesariamente por ley de su misma sabiduría ó necesidad moral el mejor de los mundos posibles, sería entonces preciso que existiera en Dios un ejemplar representativo del mejor de los mundos que su Omnipotencia pudo crear; pero un

ejemplar de tal naturaleza no puede existir en Dios, porque tendría que ser adecuado perfectamente á la esencia divina, y la esencia divina no puede ser plena y perfectamente adecuada á ejemplar alguno que se refiera á las cosas externas; luego no cabe tener el mundo actual por el mejor entre los posibles. Por otra parte, el optimismo leibnitziano tiene que ir á parar al panteísmo, porque no se puede sostener sin el supuesto previo de que el mundo actual está modelado conforme á un arquetipo divino plenamente adecuado á la esencia divina, en cuanto al modo con que esta esencia puede ser participada fuera de Dios; es así, que idea plenamente adecuada á la esencia divina no puede ser otra sino la que expresa la total perfección de Dios mismo; luego aceptada la hipótesis optimista, hay que aceptar que el mundo contiene en sí la perfección total de Dios, y por consiguiente que es de substancia idéntica á la de Dios, que es lo que afirma todo panteísta.

Además, el argumento de Leibnitz de que si Dios entre los innumerables mundos posibles no hubiese creado el mejor posible, habría escogido lo *malo*, porque el bien menor respecto del mayor es un mal, no tiene razón alguna de peso, puesto que el mundo no es en sí mismo un fin, sino un medio para que las criaturas inteligentes reconozcan y proclamen la bondad de Dios ú otro fin que se propusiera su Autor al darle la existencia.

El optimismo de Malebranche, si no destruye la libertad divina, como el de Leibnitz, no puede, sin embargo, admitirse, puesto que son falsos los argumentos en que se apoya. Falso es, en efecto, que Dios haya tenido que crear lo mayor y más perfecto, porque esto indicaría fatalidad é imperfección en su obrar. Eslo también, que de no, la creación sea indigna de Dios é imposible sin la Encarnación, pues una y otra son acto libérrimo de su voluntad y encaminadas á la finalidad con que le creara; siendo, finalmente, falso que sea el mundo perfecto con perfección absoluta, como hemos visto y demostrado en el párrafo segundo de este capítulo.

En cuanto al optimismo de los partidarios del progreso indefinido, obsérvase que es contrario á la *experiencia* y á la *razón*. Decimos que es contrario á la experiencia, porque ella nos testifica que no es continuo ni indefinido, si que más bien algunas veces tienden las cosas al retroceso, como la moralidad privada

y pública, los principios en que algunas generaciones quieren asentar la sociedad y el agotamiento de las fuerzas físicas. Puede, sí, decirse, que en nuestros días se nota *progreso material*, pero ¿puede decirse igualmente que lo haya moral? Decimos que el progreso indefinido repugna á la razón, porque se apoya en la *transformación de las especies*, toda vez que dicho progreso no es meramente *accidental* sino *esencial*, como dicen sus partidarios; y como en su lugar hemos visto que la razón rechaza esos progresos esenciales, resulta que es inadmisible tal teoría, así como la de que el mundo actual al cabo del tiempo llegue á ser el mejor de los mundos. No; esto supondría que todos y cada uno de los seres que le constituyen y el todo constituído tenía en sí principios intrínsecos de progreso y perfectibilidad constante, y ciertamente esta sería una afirmación gratuita sin fundamento en la realidad.

El verdadero y único progreso indudable de los seres de este mundo no se da mas que en el hombre en cuanto espíritu, cuyos caracteres esenciales son la racionalidad y libre albedrío, y como tal, progresa siempre que busca hallar la verdad y certeza en su operar cognoscente, el bien en sus determinaciones volitivas y la belleza en sus concepciones artísticas.

VIII. **Sentido en que se puede admitir el optimismo del mundo actual.**—No obstante lo que dejamos consignado en los párrafos anteriores de este capítulo, puede admitirse el optimismo del mundo si tenemos en cuenta las consideraciones siguientes: 1.ª, la bondad de fin con que Dios realiza todas sus obras; 2.ª, la bondad de los medios determinados por Dios para que este mundo realice su finalidad, que bosquejó Platón y que modificaron y completaron San Agustín, Santo Tomás, Fenelón y Bossuet. De suerte, que si este mundo no es el mejor de cuantos mundos pudo crear Dios, es, sin embargo, bueno por su fin y por los medios que Dios le ha dado para realizar su fin.

SECCIÓN SEGUNDA

DE DONDE VIENE EL MUNDO Y Á DONDE VA

CAPITULO I

Origen del mundo

I. **Cuestiones que hemos de resolver en este capítulo.** —El mundo hemos demostrado que es temporal porque es limitado en su existencia, y por consiguiente ha debido tener un principio, así como deberá tener un fin; de modo, pues, que la primera cuestión que se nos presenta es la de averiguar ¿cuál es el origen del mundo? Y como quiera que al resolver esta cuestión como otras muchas hay disparidad de opiniones, antes de dar nuestra solución al problema, y para evitar confusiones, necesitamos averiguar: 1.º Cuál es el significado de las palabras, creación, emanación, producción y evolución. Y 2.º, qué solución han dado los filósofos á la cuestión del origen del mundo.

II. **Significado de la palabra creación.**—La palabra creación, dice Guin, significa la acción y efecto de crear, y por antonomasía, el acto temporal que concebimos en algún punto imaginariamente dado en esa eternidad indivisible para determinar de alguna manera la aparición del Universo. El acto con que el supremo artífice de la naturaleza fabrica de la nada todo lo existente; ó bien la producción del ingenio, del saber humano, la acción de nombrar cardenales el Papa. ¿Pero qué es crear? En un sentido general es sacar, producir, hacer surgir alguna cosa

de la nada, erigir ó constituir algo. ¿Y cuál de estos sentidos corresponde á la palabra crear en filosofía? El de sacar algo de la nada, dice toda la escolástica; el de dar ser actual á la mera posibilidad decimos nosotros; por consiguiente, la palabra creación que es el mismo verbo *crear* con el afijo *ción*, que indica acción en el sentido filosófico, significará el acto de sacar algo, el de pasar algo de la mera posibilidad al ser. Luego para poder decir que una cosa es creada, precisa: 1.º, que sea puesta en la existencia; 2.º, que de la misma no haya nada antes en la existencia que no sea su potencialidad para ser; 3.º, que de sí mismo esta cosa no fuera sujeto ni objeto, sino exclusivamente mera posibilidad, no repugnancia ó contradicción para existir.

III. **Significado de la palabra producción.**—El verbo producir expresa tanto como dar origen á alguna cosa, sacándola de sí por propia actividad ó por la acción vital, ó bien se emplea en el sentido de enjendrar; de modo, pues, que la palabra producción, que expresa la acción de este verbo, significará la acción de producir, y también la misma cosa producida, ora sea un pensamiento dado á luz por la imprenta, ora todo lo que nace de la tierra; ya también, en un sentido amplísimo, todo producto que sirve para el consumo alimenticio ó todo lo que es útil para el consumo. Así, pues, viendo lo esencial de las cosas como debe verse, en filosofía la palabra producción implica un algo preexistente y un algo nuevo, esto es, una materia que recibe algo que no tenía.

IV. **Significado de las palabras emanación y evolución.**—El verbo *emanar*, entre otros sentidos, tiene los de proceder de, derivarse de, traer su origen de una cosa, salir de; por tanto, *emanación* expresará la acción de emanar, es decir, la acción de proceder de algo; y por lo que hace al sentido filosófico, el acto por el que Dios hace brotar de sí mismo la materia y la forma.

El verbo *evolucionar* expresa, ora las distintas maniobras de un cuerpo de ejército cuando se mueve para atacar á un enemigo ó aprender la táctica, ora las distintas manifestaciones de una idea, ó bien el paso de algo de unos modos de ser á otros; así, pues, la palabra *evolución* significará la acción de evolucionar, cualquier movimiento ó transformación, la acción de moverse algo de unos modos de ser á otros, debiéndose á este acto, no la

existencia de la cosa que se mueve, sino el modo de ser nuevo con que aparece, y este es el sentido con que se toma en filosofía.

V. **Sistemas ideados para explicar el origen del mundo.**—Fijado el valor de las palabras, que al tratar de resolver el problema del origen del mundo hemos de emplear, veamos ya cuál es el origen del mundo; y al hacerlo así, ante nuestra consideración aparecen los pensamientos que sobre esta cuestión han aportado las generaciones pasadas, así como el saber de nuestros contemporáneos, encontrando que todos los sistemas ideados para explicar el origen del mundo, forzosamente han de venir á parar á una de estas dos extremas soluciones: 1.ª, que el origen del mundo es independiente de una causa infinita, y 2.ª, que depende en su origen de una causa infinita, ya en parte, ya en la integridad de su ser, bien en sentido teísta, bien en sentido panteísta; de aquí las teorías llamadas *atomismo*, *dualismo* ó de la materia eterna, *panteísmo ó de la emanación* y *evolución* y la llamada *teísmo ó de la creación*.

VI. **Origen del mundo según los atomistas.**—Demócrito, Epicuro y Leucipo hacían consistir el origen del mundo en la reunión y concurso gratuito de átomos ó partículas indivisibles de diferente figura y magnitud, dotados de movimiento y siendo eternos. Por esta razón no tiene nada de particular que dedujeran consecuencias como la de que el mundo era eterno, tanto en su naturaleza como en su forma, ni tampoco que los transformistas Lamark y Wallace, el materialista Büchner, y en general los positivistas que han seguido á los atomistas griegos, digan que el mundo y la materia son eternos.

La teoría cosmológica de Demócrito sienta como principio positivo el *átomo* y como principio negativo el *vacío*, condición *sine qua non*, para que tenga lugar el movimiento que es eterno. Este movimiento contiene en sí la razón suficiente de la existencia, atributos, cualidades y diferencias que se notan en los seres, no siendo en realidad mas que el átomo, dando sus reuniones origen al nacimiento y sus separaciones á la muerte.

Para Epicuro, el mundo, que es finito y temporal, es el resultado de átomos primitivos que, moviéndose y chocando *eternamente* en el vacío, dieron y dan origen á todos los seres, siendo los átomos y el movimiento espontáneo y libre la causa del

mundo, así como el movimiento *eterno* la razón suficiente de los seres que le forman, los cuales resultan al *acaso* de ese movimiento atomístico. Leucipo, frente á la dirección espiritualista iniciada por Anaxágoras, pretende explicar, como los anteriores, el origen del mundo por medio de átomos primitivos, *invisibles* é *indivisibles* que con movimiento esencial se agitan eternamente en el vacío, resultando los seres mundanales de los *remolinos* inherentes á los átomos esféricos.

VII. **Refutación del sistema atómico sobre el origen del mundo.**—Hé aquí expuestas en breve discurso las teorías especiales del fundador, y dos de los principales representantes del sistema atómico acerca del origen del mundo. ¿Qué diferencia hay de estas teorías á la de los remolinos de Descartes? Bayle y Huet ya indicaron que el sistema físico de Descartes traía su origen de la doctrina de Leucipo. La verdad es que no obstante sus alardes, los modernos materialistas y positivistas no nos han dicho nada nuevo que ya no dijeran los iniciadores, ni mucho menos nos explican la causa suficiente de ese movimiento, porque aun cuando fuese real la existencia del vacío, esos llenos y vacíos no son razón suficiente para que se realice ese vaivén perpetuo en que se generan las substancias diversas y sus atributos y cualidades.

El sistema atomista funda, pues, toda su argumentación en el acaso, en la fatalidad, sin llegar á poder resolver el problema, puesto que aquí de lo que se trata es de saber cuál es el origen del mundo, de ese conjunto armónico y asaz regulado que se llama universo; ¿acaso el atomismo, ora estático, ora dinámico, nos dice cuál es? No; en él no encontramos otra explicación cosmológica que la de que todos los seres que constituyen el mundo se forman por átomos con estas ó las otras propiedades; pero que ¿los átomos, al ser partes constitutivas de las substancias diferentes, no son ya seres?, y si son seres ¿cómo se originan?, ¿cómo han aparecido? Hé aquí, pues, la cuestión de nuevo en pie.

Además, la propiedad del movimiento que tienen esos átomos, según sus panegiristas, ó es accidental á los mismos ó es esencial; si es accidental, la causa de que empiecen á moverse vendrá de fuera de ellos, y en este caso, estos no podrían moverse libremente, sino que tendrían que moverse en virtud de la de-

terminación de algo extrínseco á ellos, pero los autores de esta teoría dicen que los átomos tienen independencia absoluta; luego este movimiento no es accidental, tiene que ser esencial. Mas el movimiento de los átomos tampoco es esencial á su naturaleza, como afirma Leucipo, porque no existe en la experiencia ni en la razón dato alguno que nos diga que entre las innumerables direcciones que puede tomar y entre los también innumerables grados de velocidad con que puede moverse, se determine á sí propio á seguir tal ó cual dirección con tal ó cual velocidad. Y por último, ¿cómo explicar en buena lógica el orden del mundo que tanto maravilla á la inteligencia humana, si la causa de ese movimiento fuese el *acaso*, fuese *fortuita?* ¿Cómo la finalidad de ese mundo en que todo sucede conforme á una norma? ¿Á qué, señores, todas esas páginas para encomiar á Newton, Arquímides y tantos otros que han averiguado leyes estables de la naturaleza? Una de dos, ó la doctrina atomística es inadmisible por absurda y grosera, ó dígase de una vez, «¡¡¡la Ciencia es un mito que calienta la cabeza y enfría los pies inútilmente!!!».

VIII. **Origen del mundo, según el sistema dualista, ó de la materia eterna.**—El *dualismo* ó *sistema de la materia eterna*, sienta que la materia es eterna y que esta materia eterna es indeterminada, destituída de toda forma y apta para recibir indiferentemente cualquiera forma; que Dios, poseedor de los tipos ideales de todas las cosas, produce, á semejanza de ellos, en la materia las formas con que hoy la vemos determinada, constituyendo de tal suerte la variedad de seres de que se forma el universo.

En este sistema, que inició Anaxágoras y que expuso con precisión y claridad científica Platón, Dios es á modo de sabio artífice que labra y manipula la materia eterna independiente de El, él la maneja y la organiza comunicándole todas esas formas con que la vemos existir. En resumen, la acción de Dios queda reducida á la coordinación y conformación de la materia desordenada é informe. En efecto; si examinamos á sus principales representantes, veremos que Anaxágoras de Clazomenes, por lo que de él nos dice Aristóteles, afirmaba que los elementos primitivos de las cosas estuvieron confusamente mezclados en su estado originario, constituyendo á modo de una masa caótica, hasta que fueron ordenados por la inteligencia suprema. Esta

idea dualista del mundo, apenas iniciada, como vemos, en Anaxágoras, adquiere completo desarrollo en Platón, bastando para convencernos de ello con traducir un trozo del diálogo de Timeo (1).

Timeo, pitagórico y grande astrónomo, es el encargado en este diálogo de exponer el sistema del mundo. «Todos los hombres, Sócrates, por poco que tengan de sabios—empieza diciendo,—en el momento de comenzar una empresa grande ó pequeña invocan siempre á la divinidad. Con mucha más razón, nosotros, que vamos á discurrir sobre el universo, á decir cómo existe ó si ha existido siempre, así, pues, debemos invocar á los dioses y diosas y rogarles nos inspiren un lenguaje conveniente».

«Antes de la formación del cielo, la materia estaba sometida á dos fuerzas diferentes. No pudiendo estar en equilibrio en ninguna de sus partes y solicitada de todos lados sin orden, era movida por todas estas fuerzas. Sus partes, agitadas bien ó mal las unas de un lado, las otras de otro, se separaban. Y lo mismo que en el bieldo (criba) que se sacude para limpiar el trigo, los objetos más pesados van de un lado, los otros, los más ligeros, van de otro, de la misma manera las cuatro especies de cuerpos (fuego, aire, agua y tierra) tienden á separarse. Todos estos cuerpos estaban en un estado que no sufría razón ni medida. Dios los encontró en este estado natural y su primer cuidado fué distinguirlos por las formas y los números. Los arquetipos de las formas debían ser las figuras más perfectas de la Geometría. La pirámide regular, compuesta de cuatro triángulos equiláteros, fué atribuída á los elementos del fuego. El octaedro, teniendo ocho caras paralelas y el icosaedro que tiene veinte, constituyeron los elementos del aire y del agua. Los elementos terrosos más estables tomaron la forma del cubo. Quedaba un quinto poliedro regular, el dodecaedro, que tiene doce caras (ó facetas), como el zodíaco tiene doce signos, y que estas caras comprenden 360 triángulos rectangulares escalenos, como hay 360 días en el año. Este último cuerpo regular es el de que Dios se ha servido para trazar el plan del universo».

«Dios, bueno, no ha podido producir más que un mundo per-

(1) Faye origine du Monde, pág. 31.

fecto sobre un modelo ó arquetipo lo mismo perfecto. Y como un ser privado de vida y de inteligencia sería incompleto, ha dotado al mundo de una alma inteligente. Este mundo, comprendiendo todos los seres vivientes posibles, no ha podido ser más que único».

«Así, nada ha quedado fuera; el mundo comprende la totalidad del fuego, aire, agua y tierra. Su figura es esférica, pulida exteriormente. Este mundo viviente no tenía necesidad de ningún órgano. De los siete movimientos posibles (movimiento lineal estimado siguiendo tres ejes, positivamente ó negativamente y una rotación), Dios le ha atribuído el que está más en relación con la inteligencia y el pensamiento, esto es, una rotación sobre sí mismo». Basta con lo dicho para ver como el que dió forma á la teoría dualista del mundo fué Platón. Basta, también, con lo dicho para comprender todos los principios que aquí juegan y cómo estos son dos: la materia caótica de un lado y la inteligencia ordenadora de otro». Suspendamos, pues, aquí la narración del Timeo, dada la brevedad con que nos vemos obligados á tratar las cuestiones, y veamos si el dualismo resiste á una crítica seria.

IX. **Refutación del sistema dualista sobre el origen del mundo.**—Todo ser que existe de por sí—dice Gerdil,—por su propia naturaleza y con independencia absoluta, ha de poseer todas las propiedades necesariamente inseparables de su naturaleza, y no puede tener otras que las que se deriven de su misma naturaleza. Ahora bien; si, como afirma la doctrina dualista, la materia existe de por sí (en virtud de su misma naturaleza), é independiente de cualquier otra causa, necesariamente, por una parte, ha de poseer la propiedad, inseparable de su naturaleza, consistente en su indiferencia al reposo ó al movimiento; y por otra parte, ha de existir sin determinación actual alguna al movimiento ni al reposo, pues dado que exista, en virtud meramente de su naturaleza, no puede tener otras propiedades ó condiciones que las derivadas de su propia naturaleza y determinadas por el principio mismo que determina su existencia. Y como por su esencia la materia no es determinada ni al reposo, ni al movimiento, luego si existe de por sí é independiente de toda otra causa, ha de existir con la mera indiferencia al reposo ó al movimiento y sin determinación actual alguna á ninguno de estos

dos estados. Pero semejante estado de mera indiferencia y de absoluta indeterminación actual es imposible, pues por su misma esencia la materia ó está en reposo ó está en movimiento, y no puede existir sino determinada en uno de estos estados; luego es imposible que la materia exista con sólo las propiedades, cualidades ó condiciones que meramente dependan de su sola naturaleza; así, no puede existir por la sola virtud de su naturaleza é independiente de todo otro ser.

Otro argumento tenemos para demostrar lo absurdo de la existencia de la materia eterna, y se funda en la extensión. Para que la materia pueda tenerse como eterna, precisa tenerla como infinita en razón á que ningún ser se limita á sí mismo, sino por lo que él no es; pero la materia no es infinita actualmente, porque para serlo tendría que constar de un número actual de partes infinitas, las cuales, como puestas que están unas fuera de otras y por consiguiente no contenidas unas en otras, son siempre susceptibles de adición, lo que es contrario á la idea de infinito; luego la materia tiene una determinada medida en su extensión y en el número de sus elementos, y por consiguiente no es infinita y como consecuencia no es eterna; porque en lo que es eterno por su naturaleza no cabe la limitación y adición de fuera, y porque precisa que esa limitación venga desde el principio de una causa exterior que le haya dado existencia ceñida á una determinada magnitud.

Por otra parte, la existencia de la materia eterna supone que Dios no ha causado á los seres; pero la afirmación de que Él los ha causado manipulando sobre la materia eterna es improcedente, pues lejos de eso, lo que supone es que la materia es completamente independiente de Él, ya que lo es en lo más, como es la existencia, debe serlo en lo menos, como son las formas, con mucha más razón.

X. **Origen del mundo según el panteísmo.**—El panteísmo filosófico de todos los tiempos puede reducirse á tres formas: *la panteísta emanatista, la evolucionista real y la evolucionista idealista.* En el primero es carácter general el sostener que el mundo todo con sus diferentes naturalezas y fenómenos sale de Dios, como parte de su substancia divina, para volver á entrar en Él mediante la remanación. En el panteísmo evolucionista realista, el mundo tiene su origen por un desarrollo interno é in-

manente de la substancia divina, en virtud del cual ésta se determina y pone como materia y como espíritu, manifestaciones reales de la substancia divina y fenoménicas del pensamiento divino y de la extensión infinita, atributos inmanentes de la esencia divina; así, pues, en este panteísmo, el mundo y la causa creadora, el espíritu y la materia, no se distinguen como una substancia de otra, sino como un *modo* de la substancia de otro modo. La tercera forma panteísta ó la idealista, consigna que el mundo no es otra cosa que un conjunto de apariencias ó manifestaciones subjetivas de la substancia única, del *ser* único; de tal modo, que se puede decir de este panteísmo que es el colorido del camaleón, que varía según las posturas que toma y según recibe los rayos de la luz.

XI. **Refutación del origen del mundo, explicado por los panteístas.**—¿Explica el panteísmo en alguna de sus formas el verdadero origen del mundo? No; ¿por qué? En primer término, porque niega la distinción entre Dios y el mundo; y si esto fuera así, la experiencia encontraría en el mundo los mismos caracteres, los mismos atributos que en Dios reconoce la razón, y lejos de esto lo que sucede es que la experiencia encuentra al mundo limitado y contingente en todos sus aspectos, y la razón considera á Dios como infinito y absolutamente necesario en todo su ser y atributos; en segundo, porque si el mundo es una expansión de Dios ó una parte suya, siempre se le hace corpóreo y divisible; en tercero, porque de ser esto cierto, tendríamos una substancia divina, que tan pronto era espiritual como material, tan pronto infinita como finita; y en cuarto y último, porque el panteísmo lejos de explicar el origen del mundo lo que hace es negar su existencia.

XII. **Origen del mundo, según los escolásticos.**—Hemos visto brevemente que ni las doctrinas atómicas pueden explicar el origen del mundo, por no admitir una causa inteligente que obre con arreglo *a finis*, ni las dualistas por no poder coordinar una materia eterna con los caracteres de indeterminación que se le atribuyen, ni, por último, las panteístas, por confundir á éste con la substancia divina y no admitir otra cosa que ó emanaciones de ésta, ó evoluciones ó apariencias de la misma. ¿Nos dirá cuál es el origen del mundo la teoría teísta de la *creación?*

Los filósofos escolásticos, con Santo Tomás á la cabeza, han

dicho, siguiendo á Moisés, que el mundo recibió su existencia por creación, esto es, que Dios hizo al mundo por un acto libérrimo de su voluntad, sacándole de la nada; *productio rei ex nihilo sui*, empleándose este *ex nihilo*, no en el sentido de que de la nada se pueda sacar algo, como creen algunos, porque *ex nihilo*, como dice el mismo Santo Tomás, *nihil fit*, sino en el de que de lo que es el mundo no había nada, no preexistía sujeto alguno que recibiera lo creado.

En efecto, Santo Tomás dice, hablando de la creación: «El primer ente, y la primera vida, y la primera inteligencia, son una misma cosa, que es Dios»... «Hay, pues, dos modos de causar: uno, con que se hace ó produce algún efecto, presuponiendo alguna cosa además de la causa, y de este modo se dice que se *hace* ó *produce alguna cosa* por *información* (es decir, cuando alguna forma ó realidad se saca y se pone en algún sujeto preexistente), porque aquello que sobreviene posteriormente tiene razón de forma (actualidad, determinación, modificación) respecto del sujeto que presupone existente. El otro modo de causar es sin presuponer cosa alguna, como sujeto, y de este modo se dice que una cosa se hace por creación. Ahora, pues, porque el entender presupone el vivir, y el vivir presupone el ser, y el ser no presupone ninguna cosa anterior, de ahí es que el primer Ente da el ser á todas las cosas por modo de creación». Obsérvase en este sencillo cuanto contundente argumento del santo doctor, que sólo un primer Ser ha podido dar el ser al mundo; y si á esto agregamos, como él agrega, que antes del ser no se presupone nada, claro está que no se concibe otra causa, otro origen del mundo, que el acto creador de ese primer *ente* ó ser de que nos habla, y que no es otro que el Ser á que llamamos Dios; se nos argüirá quizá que de la nada nada se hace, y que ó el mundo ha salido del mismo Dios, ó de algo exótico y eterno que Él ha ordenado, pero nótese que el primer extremo no puede ser, porque entonces caeríamos en la afirmación panteísta, y ya hemos visto sus inconvenientes, así como también que negaríamos su actividad *ad extra*, esto es, que pueda obrar un efecto diferente de Él, lo cual sería negar su poder infinito; tampoco puede ser el segundo extremo, puesto que tendríamos algo que siendo por sí era limitado por otro ser (Dios que lo manipulaba y determinaba en este ó el otro sentido), y que por consiguiente no podía ser

eterno, y no siendo eterno habría tenido que empezar, y, empezando, que recibir la existencia.

XIII. **Verdadero origen del mundo.**—En resumen: el mundo ni ha tenido su origen en el acaso de Leucipo, ni en el dualismo de Anaxágoras, ni en el panteísmo bajo ninguna de sus formas, y sí por el acto creador de un primer ser infinito y absoluto, que es la primera vida y la primera inteligencia; no saliendo de la nada, como se dice generalmente, si no pasando á la realidad lo que ya era en el orden puro posible, dando existencia Dios, no á sujetos preexistentes, sino á las ideas arquetipas que en su mente divina son desde toda eternidad, es decir, en el acto puro de su ser. Así, pues, no diremos que el mundo fué producido, que fué emanado ó salido de la existencia divina, ni tampoco que fué una evolución ó transformación de la substancia única, no, sino que ha venido á la existencia en virtud del acto del Creador que obró libremente *ad extra* este efecto, pasando á la realidad lo que no siendo contradictorio era en la mera posibilidad, lo que tenía actitud para ser, por estar sus ideas en la mente del Ser necesario por naturaleza.

CAPITULO II

Temporalidad del mundo

I. **Cuestiones que vamos á estudiar aquí.**—Consignado el origen del mundo y modo de este origen, preséntase al filósofo la serie de cuestiones que bajo la denominación general edad del mundo se agrupan, y que tantos y tantos argumentos contradictorios han despertado en la mente de los autores que en la actualidad siguen los adelantos geológicos y astronómicos. Pero la antigüedad del mundo entraña desde luego dos cuestiones diferentes, cuales son: 1.ª ¿El mundo tuvo *principio* en el tiempo ó en la eternidad?, y 2.ª, ¿cuál es su tiempo ó edad respectiva? Cuestiones que conviene examinar por separado si queremos claridad y método para llegar más fácilmente á una solución racional.

II. **Opiniones de los peripatéticos acerca de si el mun-**

do principió en el tiempo ó es eterno.—Examinando la primera cuestión, que podemos encerrar en esta pregunta, ¿el mundo principió en el tiempo ó desde la eternidad? Unos filósofos contestan desde luego que es temporal y otros que es eterno, entre estos últimos (á quienes por razón de método interesa estudiar primero), encontramos al filósofo de Estágira, Aristóteles, y con él á los peripatéticos, algunos platónicos, á Averroes, y á todos cuantos preludiando el panteísmo pensaron que el mundo era una cosa emanada de Dios, los cuales afirmaban que el mundo había existido siempre, por la razón que alegaba Aristóteles de que el primer motor mueve con movimiento sempiterno.

San Agustín, Santo Tomás, Suárez, Cayetano, Liberatore, el P. C. González y muchos otros escolásticos, si bien son partidarios de la temporalidad del mundo y admiten por tanto que tuvo un principio en el tiempo, opinan, sin embargo, que la creación eterna del mundo no repugna, ni por parte de Dios, ni de parte del mundo, ni de parte de la creación misma. No por parte de Dios, porque éste desde la eternidad tuvo virtud creatriz; no por parte del mundo, porque él estaba en actitud de existir desde el instante en que fuese creado, y no por parte de la creación misma, porque se realiza en un instante exigiendo únicamente la virtud creatriz y la exclusión de toda materia como sujeto preexistente que reciba la dicha acción. Pero otros filósofos, entre ellos algunos escolásticos, como Alberto Magno, San Buenaventura, Toledo, Petavio, Gerdil y casi todos los contemporáneos, siguen la opinión contraria y dicen que repugna á la razón la producción de una cosa que no haya tenido principio en su duración, dando como demostración, que así como no repugna que un ser necesario no tenga principio porque tiene una existencia *a se* y no recibida, y por tanto no se le puede contar duración, de la misma manera choca que lo que es contingente, que ha recibido la existencia, no haya tenido algún principio, porque si se hizo, se hizo en algún instante del tiempo (el instante primero del tiempo para nosotros), cuyo instante coincidiría con su formación *ad extra;* luego repugna la creación eterna del mundo ó que nunca haya empezado. Además, agregan, en la hipótesis de la creación eterna se ha de suponer un infinito mayor que otro infinito, á lo menos en orden á la duración, lo que envuelve repugnancia. Efectivamente, según esta hipótesis, deberían transcurrir

infinitos momentos, infinitos días, infinitos meses, infinitos años, pues siendo el mundo eterno no se puede llegar al principio, y el número de años es inferior al de meses, el de meses al de días, el de días al de horas y el de horas al de momentos ó instantes; tendríamos que el mundo tendría un tiempo eterno con aumentos, disminuciones ó sea un infinito capaz de recibir aumentos y disminuciones. Realmente esta disputa no tiene importancia, como se puede ver, pues aquí no habido más que una confusión lamentable de la posibilidad absoluta de la creación eterna con la necesidad ó no de la creación eterna del mundo, tanto más, cuanto que hablando en el orden actual, el tiempo no es hasta que hay cosas que muden, por consiguiente creárase cuando se creara el mundo, allí empieza el primer instante, porque allí empieza el primer ser compuesto de acto y de potencia.

III. **¿Es necesario que la creación sea eterna para que exista el mundo?**—Ya hemos visto cómo los peripatéticos en lo antiguo y los panteístas en todos los tiempos, dicen que el mundo es creado necesariamente desde la eternidad, doctrina que en los tiempos modernos han sostenido Robinet, Ahrens y los racionalistas de los tiempos actuales. Pero esta necesidad de la creación desde la eternidad es errónea, á no ser que se quisiera decir, y esto no se dice, que antes de la creación no había más que la eternidad, y no habiendo tiempo desde la eternidad partió la creación. Decimos que es errónea esta doctrina, teniendo en cuenta las razones siguientes: 1.ª, que si el mundo desde la eternidad hubiese debido ser creado, esta necesidad dependería de Dios ó del mundo; lo primero no puede sostenerse porque Dios no obra por necesidad de su naturaleza, sino libremente; lo segundo también es insostenible puesto que siendo contingente el mundo no puede arrogarse un origen eterno; 2.ª, si el mundo fuera necesariamente eterno, de cualquiera parte que saliese esta necesidad todas sus partes necesariamente deberían ser eternas, porque la misma razón existe en el todo que en cada una de sus partes; mas es así que la experiencia nos testifica que todos los días aparecen nuevos seres que forman parte de ese mundo; luego no puede concederse al todo la necesidad de una producción eterna, y 3.ª, que si concebimos que Dios creó el mundo por necesidad desde la eternidad, lo que sería un absurdo, tendríamos que el mundo sería necesario en su existencia, porque lo que

procede de un principio necesario debe existir siempre, así como de unas premisas que envuelvan cierta necesidad sale una conclusión ó consecuencia dotada de igual necesidad. Ahora bien; ¿quién será el que se atreva á decir que el mundo es necesario con las perpetuas vicisitudes á que está sujeto?, luego no se puede admitir que el mundo haya sido creado por Dios desde la eternidad de una manera fatal y necesaria.

IV. **¿El mundo realmente es temporal?**—La Historia y la tradición nos dicen que el mundo es temporal; la primera diciéndonos, por boca de Moisés y de los geólogos que de algún tiempo á esta parte se vienen dedicando á estudiar las transformaciones del globo terráqueo, todo lo que ocurrió en el mundo desde su creación, el primero, y desde que era nebulosa hasta nuestros días, los segundos. La tradición, por su parte, es unánime en el género humano á confirmar que el mundo tuvo un principio y diferentes evoluciones hasta quedar como hoy está. Cierto es que los pueblos disienten en la mayor ó menor antigüedad del mundo, tendiendo cada uno á darse mayor antigüedad en su existencia, sin tener inconveniente de inventar fábulas para cohonestar mejor su principio antiquísimo; pero esto no es inconveniente alguno para nuestro objeto, pues siempre y unánimemente se ha afirmado, que el mundo ha sido producido en el tiempo y de ningún modo desde la eternidad.

Tal vez alguien diga que aun cuando no era necesario que Dios crease el mundo desde la eternidad, que sin embargo lo creó á causa de su libre voluntad; así, pues, el mundo fué creado realmente desde la eternidad y no en el tiempo. Realmente, tratándose como se trata de una cuestión de hecho anterior al hombre, no la podemos dilucidar sin datos positivos é históricos. ¿Y qué dato positivo se aduce en favor de la creación desde la eternidad del mundo? Ninguno; luego es una hipótesis gratuita que tiene en contra de sí la Historia y la tradición, como hemos visto, y los caracteres mismos del mundo, tanto los que son resultado del linaje humano como los que obedecen á otras causas naturales, confirman igualmente que no es admisible la creación del mundo desde la eternidad.

Efectivamente, vemos el carácter ó sello de novedad, y de ningún modo de eternidad, en todo lo que ha sido producto de la mano é inteligencia del hombre, y si no ahí están en el mundo

los principios, incrementos, vicisitudes y destrucciones sucesivas de imperios y reinos que lo testifican; allí los descubrimientos de muchas tierras desconocidas en la antigüedad, los inventos y adelantos llevados á cabo con el transcurso del tiempo en las artes, letras, ciencias é industrias; en una palabra, por todas partes multitud de huellas humanas atestiguan que el mundo es temporal y dotado de mayor ó menor antigüedad, pero nunca eterno. Las ciencias geológicas y prehistóricas demuestran que los caracteres naturales del mundo, lejos de confirmar la eternidad del mundo enseñan que es temporal y no muy antiguo; en efecto, dichas ciencias muestran las señales numerosas que quedan de un gran cataclismo que debió sufrir el globo terráqueo (quizá el diluvio); y que en la producción de las cosas del mundo hubo una verdadera progresión de las imperfectas á las perfectas, y así se ve que en los terrenos primitivos faltan enteramente los fósiles orgánicos que en las capas sucesivas, hasta la superficie actual, van apareciendo sucesivamente los restos de plantas, animales, y finalmente, en la *cuaternaria*, el hombre; pudiendo deducirse con los datos tenidos como seguros por estas ciencias, que en su principio el mundo estaría compuesto de cuerpos simples y elementales en estado de ignición, y en su consecuencia, que en toda la extensión de la tierra, antes de llegar al estado actual, no era posible la vida vegetal y animal; por consiguiente, según estas doctrinas, ninguna de estas substancias es eterna, sino que todas se produjeron en el tiempo.

Respecto á la materia considerada *en sí misma* ó desprovista de todo lo en ella producido, también es temporal, pues sea cualquiera el número de evoluciones ó transformaciones que haya sufrido, siempre habrá sido un número finito, y por tanto, en el primer número de esa serie de instantes está su comienzo ó principio; luego metafísicamente considerado el mundo ha tenido un principio temporal.

Los partidarios de la creación eterna del mundo, no obstante las razones dichas, oponen las siguientes dificultades: 1.ª, todo efecto sigue á su causa; es así, que la acción creadora de Dios es eterna; luego eterno debe ser también su término ó efecto, que es el mundo creado, sobre todo, porque puesta la razón suficiente de una cosa, necesariamente resulta esta misma cosa; es

así, que la razón suficiente de la existencia del mundo es la acción creadora, y ésta es eterna, como lo es Dios; luego el mundo, necesariamente, tiene que ser eterno.

Esta dificultad contra la temporalidad del mundo la negamos, en razón á que la acción creadora, existente en Dios, es el acto libre de la voluntad divina por el cual Dios decreta desde toda eternidad que exista el mundo; pero el mundo empieza á existir desde aquel momento de los infinitos posibles, que fuera de Dios existen y que á Él convino elegir, por cuya razón el mundo comienza á existir desde ese momento y no desde toda eternidad. Además, en esa dificultad se confunde la causa necesaria con la causa libre, puesto que si fuese el mundo una emanación ó evolución necesaria de la substancia divina, entonces sí se diría con razón que había comenzado desde toda eternidad; mas no puede decirse esto habiendo sido creado, porque el acto es una determinación libérrima de Dios y distinta del efecto causado.

2.ª Si Dios no hubiera producido el mundo desde toda eternidad, desde el momento en que hubiese puesto la acción de crearlo se habría mudado, porque habría puesto un acto nuevo; luego el mundo y cuanto ha sido creado por Dios lo ha sido desde toda eternidad.

Á esta dificultad, respondemos: 1.º, que el agente por sólo obrar no se muda, lo que sí hace ciertamente es introducir una mudanza ó modificación en el efecto producido; 2.º, que si los agentes creados no pueden obrar sin sufrir mudanzas, esto acontece porque antes de obrar necesitan ser excitados y movidos por su motor correspondiente; mas el simple obrar no los muda á ellos y sí al término de su acción, y 3.º, que la creación del mundo, como de todas las cosas divinas, no se puede decir que se verificó antes ó después, sino que es decretada en la eternidad, que es presente puro, y en la que, por tanto, no hay antes ni después, pasado ni futuro, sino puro ser. Kant pone, por su parte, la siguiente dificultad á la temporalidad del mundo: ó Dios es anterior al mundo con prioridad de naturaleza ó con prioridad de duración. En el primer caso, el mundo es eterno. En el segundo sería temporal, pero este segundo supuesto no puede admitirse, por cuanto el antes y el después en la sucesión es lo que constituye el tiempo, y de esto se seguiría que antes

del mundo había tiempo, lo que repugna; luego sólo el primer supuesto es admisible.

Es verdad, que si Dios fuese anterior al mundo sólo con prioridad de naturaleza, el mundo sería eterno, porque esto no diría á nuestra razón otra cosa que la superioridad de la naturaleza divina sobre la mundana; pero no es cierto que repugne el segundo extremo del dilema, porque es un argumento capcioso y paralogístico. Efectivamente, en el presente caso la palabra *antes* no designa, como pretenden los partidarios de la creación eterna, la *prioridad de tiempo*, sino que *es primero que el tiempo la eternidad;* por eso dice Santo Tomás: «Dios es primero que el mundo en la creación, y el ser primero no designa la prioridad de tiempo, sino de eternidad; es decir, designa la eternidad del tiempo que concebimos sin que exista realmente, lo mismo que cuando decimos *sobre el cielo nada existe;* pues aquí, la palabra *sobre* sólo expresa un lugar imaginario, toda vez que nos es posible imaginar otras dimensiones corpóreas añadidas á las dimensiones celestes»; luego no es cierto que repugne á la razón humana que el mundo sea temporal.

V. **¿El mundo, una vez que existe, será eterno?**—El mundo, nos ha dicho la experiencia y ha ratificado la razón, que es limitado en todos los sentidos en que lo consideremos, y como tal, no es necesario en su existencia, y ya hemos visto que ha tenido necesidad de comenzar á ser. Ahora bien; una cosa que empieza por recibir la existencia, evidentemente que en consideración á su empezar á ser no se puede llamar eterna ó que ha existido siempre; luego según esto, en cuanto á su empezar á ser el mundo no es eterno. Pero la cuestión es si una vez que existe no desaparecerá nunca. Desde luego que sin necesidad de grandes análisis, por lo que los seres del mundo visible manifiestan, que podíamos resolver la cuestión diciendo que todo empieza y acaba en el mundo, y que estando el mundo constituído por esas cosas, es temporal, y en modo alguno eterno.

En efecto; todas las cosas de este mundo, aun las que ofrecen más consistencia, tienen mudanzas más ó menos sensibles, y todos los organismos vitales desaparecen apenas se han desarrollado y cumplido sus funciones; mas esto no obstante, hay algo que no aparece y desaparece tan sensiblemente, como es la especie, y de ahí que se diga que si el individuo de las especies vita-

les desaparece en breve, sin embargo la especie es constante y permanente. Ahora bien; si el análisis lo hacemos más detenido, observaremos la naturaleza del ser de ese mundo, y veremos que las especies de seres vitales acaban por desaparecer lo mismo que los individuos, aun cuando en períodos de tiempo mucho más largos; pero que por muy largos que sean tienen un término, y si no, díganlo los geólogos, que han encontrado en las capas de la corteza terrestre los vestigios de esas especies de plantas y animales gigantescos que desaparecieron por completo del planeta.

En cuanto á la vida de la tierra que comparada con la efímera de los individuos que en ella nacen y mueren se puede considerar como inmutable, sin embargo, considerada en sí misma, resulta que evidentemente se va extinguiendo, y la razón es clara; si por todos los lados que consideremos á la tierra resulta finita en sus componentes, ¿cómo el conjunto no ha de ser finito? Y si en ella los modos de ser se suceden continuamente demostrando su contingencia y que como tuvo un principio tendrá un fin, ¿cómo metafísicamente considerado el universo visible ó corpóreo, que es de la misma naturaleza finita, no ha de tener un término?

Pero que tal aserto no es una mera suposición, se demuestra también como consecuencia necesaria de la finitud misma del mundo, puesto que habiendo tenido necesariamente un principio no le corresponde el *ser*, sino por *participación*, esto es, de un modo accidental, y si á esto agregamos el argumento físico de que, en conformidad con la ley dinámica, *la cantidad de energía vibratoria* (1) *del universo aumenta sin cesar á costa de la energía visible* (2), tendremos que las energías que hoy ostenta la materia han de concluir en razón á que no es realizable de un modo perfecto la *reversión* (3) de la energía vibratoria á energía dinámica, hasta el punto de que bien se puede asegurar que si el choque y el frotamiento producen calor, ese mismo calor desarrollado, convertido en movimiento, jamás producirá ni chó-

(1) Llámase en Mecánica *energía* á *la fuerza viva* de un sistema de móviles ó de puntos; y fuerza viva á «la mitad del producto de la masa del móvil por el cuadrado de la velocidad». (Véase la teoría atómica y dinámica de Juan d'Etienne, Controversia Católica, año 1888, pág. 207).

(2) *Energía visible* quiere decir lo mismo que energía que se está ejerciendo.

(3) *Reversión*, por conversión ó transformación de una fuerza en otra.

ques ni frotamientos iguales á los que produjeron tal cantidad de calor, porque como demuestran las experiencias *termo-dinámicas* modernas, la energía *vibratoria* (1) tiende á distribuirse uniformemente entre todos los cuerpos de que se compone el universo (2); así es, que ha de llegar un instante del tiempo, más ó menos lejano, en que toda la energía *potencial* (3) de la materia se haya convertido en energía *actual* (4) visible, y ésta en energía vibratoria, y que por consiguiente haya llegado la energía de la materia á su límite, y por tanto á un estado de disociación é impotencia en todos sus puntos para la producción del trabajo; desapareciendo toda energía potencial, necesariamente habrá desaparecido toda tensión, ¿qué quedará después á la materia? La muerte, puesto que ningún trabajo podrá nacer de ella. Resulta, pues, que la materia del mundo sensible no sólo es contingente en sí, si que además, por su composición natural lleva en su seno los principios de su muerte, por tanto, no sólo no es eterno el mundo en cuanto ha tenido un principio, si que también porque tendrá un fin, pues el no tener condiciones en su naturaleza para subsistir, y sí, antes por el contrario, las tiene para morir, es suficiente razón para afirmar que llegará un instante en que cumplido el fin de su existencia acabará necesariamente, sin que por esto se diga que Dios lo aniquila, ó que lo conservará; lo primero no, porque el mundo dejará de ser por su propia naturaleza; lo segundo, tampoco, porque no lo creó para conservarlo siempre, pues si así hubiera sido no le hubiese dado una naturaleza corruptible y limitada.

CAPITULO III

Edad del mundo

I. **Cuestiones que hemos de resolver.**—El desarrollo é importancia que actualmente han adquirido las ciencias Geológi-

(1) La energía *vibratoria* no es más que la misma *actual* cuando no se puede convertir en movimiento.

(2) Véase la Controversia del año 1888, pág. 276, y el artículo «De cómo el universo que tuvo un principio tendrá un fin».

(3) *Energía potencial* es el máximum de trabajo de las fuerzas contenidas en el sistema y realizable en un momento dado.

(4) *Energía actual* es la suma de las fuerzas vivas de un sistema ó que se ejercen.

ca, Paleontológica y Astronómica ha puesto á la orden del día, por decirlo así, la cuestión de la edad del mundo, cuestión que el filósofo debe estudiar con serenidad de juicio, pesando y midiendo con imparcialidad completa cuanto haya de verdad en los adelantos de las dichas ciencias, á fin de consignar únicamente lo cierto sobre la antigüedad del mundo, y evitando en toda ocasión los atrevimientos de ciertas tesis y objeciones que de tales adelantos se han pretendido deducir, para negar el origen por creación que dejamos consignado en el primer capítulo de esta sección. En conformidad con tales propósitos, surgen aquí dos cuestiones: 1.ª, la de la antigüedad del mundo considerada históricamente ó como morada del hombre, y 2.ª, la de la edad del mundo prehistóricamente considerado, puesto que la duración del género humano se puede determinar hasta por datos históricos y la segunda sólo por los discursos de la razón sobre ciertos datos que presentan las capas geológicas, siendo por tanto sólo conjetural.

II. **Antigüedad del mundo como morada del hombre.**— La antigüedad del mundo como morada del hombre es para nosotros *determinada*, porque sabiendo que Adán es el padre del género humano, es fácil determinar el tiempo transcurrido desde entonces acá, valiéndonos de los testimonios ya históricos, ya tradicionales; tanto más cuanto que realmente hasta hoy, ni la Geología ni la Astronomía han demostrado científicamente nada en contrario de la relación mosaica sobre la aparición del primer hombre, ni tampoco sobre la cronología bíblica con respecto á la generación humana, si que más bien la Geología, examinando las capas de la corteza terrestre, nos asegura haber transcurrido un período de tiempo relativamente corto desde que sus restos aparecen en la capa cuaternaria hasta nuestros días; cosa que experimentalmente viene á justificar el acierto con que hemos dicho que el mundo es temporal, contra el parecer de los peripatéticos.

Y que el hombre no aparece hasta la época cuaternaria, se demuestra viendo como los sílex que se habían considerado tallados por el hombre en la época terciaria, pueden muy bien ser tallados por la misma naturaleza á consecuencia, ó de un gran calor y enfriamiento rápido ó de un calor lento y un enfriamiento también lento, ya también por la presión de unas capas sobre

otras; y si además tenemos en cuenta que los objetos descubiertos por M. Desnoyers en las capas pliocenas del *Elephas meridionalis* de Saint-Priest, los presentados por el sacerdote M. Bourgeois á la Academia de Ciencias de París, los silex de Otta, en el valle del Tajo, y sobre todo los silex de Thenay que en el 1867 presentó Bourgeois al estudio de los sabios, se ha demostrado hasta la evidencia, por muchos de los sabios que asistieron al congreso arqueológico celebrado en Lisboa en 1880, que son objetos ó tallados con mucha posterioridad ó introducidos en el sitio donde se han encontrado por ciertas hendiduras, ó bien formados por la naturaleza misma, y por cualquiera de los modos antes dichos, se comprenderá como queda en pie que el hombre aparece en la época cuaternaria. Es decir, que en puridad, la aparición del hombre responde, según los adelantos geológicos, á la época cuaternaria ó sea al tiempo en que dice Moisés; por tanto, la antigüedad del globo terráqueo como morada del hombre puede ser determinada con certeza, y desde luego es relativamente poca su antigüedad (1).

III. **El mundo prehistórico.**—La palabra prehistórico significa, según su origen etimológico, anterior á la historia; pero puede decirse que según el uso que de ella se hace hoy tiene un significado en la Historia y otro en la Geología: en la Historia se emplea para designar todo el tiempo anterior al en que empiezan los datos seguros y comprobados, y por tanto se divide en dos períodos llamados *prehistórico* y *proto-histórico*, el primero se refiere al tiempo del cual no queda ningún dato, y el segundo al que precede inmediatamente á la Historia y del cual se tienen algunos datos determinados, pero confundidos con la fábula ó de tal modo inconexos que se hallan separados por grandes intervalos. La Geología llama prehistoria al tiempo del mundo anterior á la aparición del hombre, y en este sentido empleamos aquí la palabra sentido geológico. La duración del mundo prehistórico en él no está determinada todavía, y creemos que cuanto se haga en este sentido no puede ser más que conjetural y no en modo alguno verdad absoluta; pero dicho sea de paso tenemos bastante con esto para nuestro objeto. Decimos que este

(1) Véase el artículo de A. Arcelín de la Controversia católica, año 1889. Madrid, pág. 302.

conocimiento no puede pasar de conjetural, porque siempre tiene que depender de la interpretación que se dé á los períodos ó días de la creación narrados por Moisés, y de los datos geológicos y astronómicos que el estudio de las capas geológicas y el de las nebulosas pueda sugerir.

IV. **Interpretaciones de los seis días genesíacos**. — Varias opiniones se presentan acerca de la interpretación de los seis días del Génesis; así vemos que unos (y son los menos y teólogos en su mayoría) opinan, siguiendo la interpretación general de los antiguos, que el mundo prehistórico coincide con el histórico en orden á su duración; los cuales se fundan en que para ellos los seis días de la creación son seis espacios de tiempo, determinados por la sucesión única de luz y tinieblas correspondiente á veinticuatro horas, por lo menos en cuanto á los últimos tres días, aun cuando dicen que es posible que antes del primer día haya transcurrido un período ó espacio de tiempo de gran duración, correspondiente á la primera palabra del Génesis *in principio*. Estos suelen solventar todas las dificultades que se presentan á su teoría por la ciencia prehistórica, valiéndose ó de la influencia del cataclismo del Diluvio ó bien echando mano del poder infinito de Dios, el cual no necesita para formar el mundo de tantos millones de años como se dice, si no que le bastan los seis días mencionados y aun un instante.

Otros opinan, y éstos son en su mayor parte geólogos y astrónomos, que el mundo prehistórico cuenta muchísima más existencia que el histórico, sin que se pueda determinar el tiempo transcurrido durante su larga preexistencia al hombre. Se apoyan, primero en que los seis días de la creación son para ellos seis períodos de tiempo, cuya duración puede abrazar un período más ó menos largo, no habiendo recibido el nombre de días, sino á causa de la semejanza con los seis días de trabajo de la semana, á los cuales sucede el séptimo de descanso destinado para honrar á Dios y reponer las fuerzas; añadiendo que los tales seis días indican muy especialmente los momentos y fases principales de la actividad creadora, ó sea el orden lógico de la creación por parte de los seres creados, sin descender, como es consiguiente, á la sucesión verdadera y cronológica del tiempo. La ciencia prehistórica se halla muy conforme con esta doctrina, pues la disposición ordenada con que se hallan superpuestas las

diferentes capas térreas que constituyen la corteza del globo, la estructura y fosilificación de las capas térreas sedimentarias que exigen en curso natural y ordinario de la naturaleza largos períodos de años para formarse con la gradación y correlación más ó menos constante de los varios terrenos y de los fósiles que contienen, la mayor abertura que con el transcurso de los tiempos traza el sol en la línea del Ecuador, todo esto, con otros indicios que nos da la Geología y Astronomía y que no se explican satisfactoriamente por el solo hecho del Diluvio, indica y hace más racional la opinión de que el período prehumano del mundo abraza una duración de tiempo relativamente grande y superior en mucho á los seis días ordinarios ó de veinticuatro horas.

Tanto es más razonable esta opinión, cuanto que la *razón* no ve inconveniente en que sea posible la teoría de la nebulosa de La Place, pues es muy posible y hasta muy probable, que Dios, después de haber obrado como creador de la materia, sacándola de la mera posibilidad, haya querido aplicar y ejercer desde el principio las leyes de su providencia, según las cuales gobierna, conserva y dirige el mundo por medio de las causas segundas ó fuerzas naturales.

V. **Antigüedad del mundo conforme á la Geología, Astronomía y narración bíblica.**—Hé aquí ahora nuestra teoría sobre la antigüedad del mundo en conformidad á los datos geológicos y astronómicos modernos y á la relación genesíaca de la creación del mundo.

En el principio creó Dios el universo, pero no tal como lo vemos hoy día, sino que transportándonos con el pensamiento á ese momento en que, por efecto de la voluntad divina, tomó realidad actual la mera posibilidad de los átomos, gérmenes de la materia continua y por consiguiente del espacio. Dios creó en primer término la colección de átomos ó de puntos materiales que, reducidos á su más mínima expresión en las tres dimensiones de la extensión, dan lugar, unidos unos con otros, á los cuerpos y al espacio, y por sus modos de ser ó mudanzas, al tiempo. Pero este cúmulo, esta colección de átomos incalculable, por ser su número mayor que todo cálculo de nuestro espíritu y de toda imagen que pudiera presentar nuestra fantasía, en el instante de ser creado, está en estado *adinámico*, esto es, está en estado potencial ó de poder ejercer las fuerzas de que es

capaz; de modo que viene á estar en un equilibrio inestable de tensión extraordinaria por la prodigiosa suma de fuerzas potenciales allí contenidas, que se halla dispuesta al máximum de trabajo de cada una de ellas; mas en tal estado el espíritu de Dios *sopla sobre este caos de átomos* é *impulsa* las fuerzas atómicas potenciales, y accionando unos átomos sobre otros corren á buscar un equilibrio más estable, entrando la materia toda en movimiento. Ahora bien; en tal estado de movimiento, si es cierta la teoría de los átomos ponderables (1) é imponderables (2), cada átomo ponderable atrae en proporción á su masa todos los que, ponderables ó no, se hallan dentro de su esfera de acción, formándose así alrededor de cada uno de aquéllos como una atmósfera imponderable que trata de aumentarse, hasta el momento en que la acción repulsiva de los átomos imponderables se halla contrabalanceada por la fuerza atractiva de los ponderables. Rodeado de este modo cada átomo ponderable de su cortejo de imponderables, forma un pequeño sistema que atrae los otros y es solicitado de ellos en todos sentidos, aunque desigualmente, se aleja de los de allí y se aproxima á los de aquí, ó se une á los de acullá y deja los de acá, siguiendo trayectorías determinables, sí, pero sin embargo muy complicadas para poder ser explicadas por ecuaciones á la capacidad del espíritu humano. Así es como se constituyen, para nosotros, en cantidades sin número y sin medida, centros atómicos, los cuales no son todavía más que sistemas particulares en los cuales se verifican ya las leyes de la *inercia* y de la *conservación de la energía*. Dichas agrupaciones obraron ó debieron obrar asimismo unas sobre otras, de la misma manera que sus centros componentes obrarían entre sí y formarían de este modo agrupaciones de otro orden más elevado, las cuales se llaman *moléculas*, y fueron las que dieron nacimiento á la forma gaseosa de los cuerpos.

En el seno de esa inmensidad, entre esos millones de millones de moléculas que debían componer un día la totalidad de los

---

(1) Llámase átomo en la ciencia moderna á la masa más pequeña á que puede quedar reducida la materia en su última división posible, al cual muchos comparan con el punto matemático; pero para nosotros en realidad tiene una masa siquiera sea tan pequeña que sea la mínima expresión de latitud, profundidad y longitud. Ahora bien; estos átomos son centros de fuerzas, llamándose ponderables los que son centros de fuerzas atractivas (2) é imponderables los que son centros de fuerzas repulsivas, siendo de opinión la ciencia moderna que los átomos imponderables constituyen el fluido llamado *éter*.

seres existentes en todo el universo, lo más posible es que cierta cantidad de los centros de atracción preponderara respecto de otros, constituyendo de esta suerte nuevos centros de un orden más complejo y elevado, obrando de una manera muy diferente sobre las moléculas menores y sobre los átomos de las regiones inmediatas á cada uno de aquéllos, que sobre las moléculas mayores y átomos de regiones mediatas. Igualmente es probable que la caída de estas masas móviles menores sobre los centros atractivos, que venía de todas las direcciones, tuviese lugar con una simetría poco perfecta; de aquí que se formaran grupos de fuerzas que obraban en sentido inverso el uno del otro á las extremidades de una longitud determinada, pues por poco que la menor desigualdad se revele entre los movimientos ó las masas de estos sistemas atractivos, resultará lo que en mecánica se llaman *parejas* de fuerzas, las cuales engendran en cada uno de nuestros sistemas de atracción un movimiento de rotación que, de uno á otro, se propagará entre todos los elementos del sistema.

Hé aquí como pudo ser creada la materia universal en conformidad á la interpretación más racional de la Biblia y á los adelantos astronómicos modernos; sígase la cosmogonía de La Place, sígase la de M. Faye, y sea cual fuere el orden ulterior con el cual de estos centros atractivos fuesen formados los soles y sus planetas, satélites, cometas y asteroides, lo más racional siempre resultará ser que Dios, desde luego, concediese á cada cosa que obrara después de creada conforme á sus energías y divina previsión, y que, por tanto, el universo comenzara por estas trepidaciones encuentros atómicos y moleculares en la materia, disociada y distendida en un grado de enrarecimiento que no podemos ni aun imaginar. Ahora bien; si el movimiento se transforma en calor, todos estos movimientos, en número incalculable, no pudieron producirse de otro modo mas que desarrollándose la energía actual, y á costa en la misma proporción de la energía potencial, y como la energía actual en un sistema cualquiera de móviles no es otra cosa que la suma de las fuerzas vivas que los animan, por consiguiente el acrecentamiento constante de la energía actual desarrolla en análoga medida su fuerza viva, y, por lo tanto, sus movimientos vibratorios. Los movimientos vibratorios de los átomos y de las moléculas no son

más que calor, y cuando dicho calor tiene un grado de intensisidad suficiente, dichos movimientos no son otra cosa que luz, y hé aquí la aparición de la luz como consecuencia del soplo divino en aquel caos de materia en estado potencial, y hé aquí también las fases más notables de que nos da cuenta el Génesis en el primer día ó período de la creación, pues como decía D. Juan Vilanova y Piera, catedrático que fué de Paleontología en la Universidad Central, la palabra *Yom* no sólo significa día, si que también *período,* un espacio de tiempo indeterminado.

¿Cuánto tiempo transcurrió desde que fué creada la materia hasta que apareció la luz, y por consiguiente hasta que las energías actuales de la materia, por su transformación en movimientos vibratorios, produjeron la luz? Hé aquí lo que el hombre ni ha podido averiguar ni averigurá con exactitud, con las solas fuerzas de sus facultades cognoscitivas, por tratarse de un hecho fuera de su tiempo que ni siquiera le ha sido revelado.

Lentamente la energía potencial de la materia se va transformando en energía actual, y mediante esta transformación se forman los grupos ó sistemas particulares que tienen una suma de energía total, de los cuales se produce una masa general ó nebulosa ígnea en la que empiezan á predominar unos grupos sobre otros y á desprenderse luego por la fuerza de la condensación masas más ó menos grandes, pero siempre pequeñísimas con respecto á la de la nebulosa de que se separan, las cuales dejan entre sí grandes espacios ocupados por sólo átomos imponderables ó éter, y cuyas masas forman los grupos de estrellas y soles de que debieron desprenderse los planetas y asteroides, no siendo opuesto á la razón pensar que en una de estas separaciones ó desmembraciones apareciera el globo terráqueo y en él el elemento líquido á causa del rapidísimo enfriamiento que sufriera en su separación de la masa total del sol: asimismo, que por la difusión del movimiento vibratorio fuese apagándose su materia en la parte más exterior de las agrupaciones pequeñas y de menor movimiento de su corteza, y como quiera que su volumen total está contenido catorce mil veces en el del sol, mal defendida por su pequeñez de las causas del enfriamiento, el paso en ella del estado gaseoso al líquido debió ser indudablemente rapidísimo; después de lo cual, este enfriamiento rápido, que ha ido en aumento progresivamente, lo probable es que re-

uniera en la superficie las escorias, primeramente separadas entre sí y más tarde reunidas en una sola corteza más ó menos consistente por el pronto, pero ciertamente cada vez más dura á medida que el enfriamiento era mayor, constituyéndose así la formación del firmamento de que nos habla el Génesis en el segundo día en que fueron separadas las aguas de arriba de las de abajo; firmamento que no debe ser otra cosa que esa atmósfera de átomos ponderables que, agrupados en centros moleculares, se hallan rodeados de atmósferas imponderables que les impiden su concentración completa y los sostienen en el estado gaseoso, así como también esas miriadas de miriadas de millones incalculables de átomos imponderables que sin ningún centro atractivo se agitan hasta equilibrar sus energías formando el éter que llena los espacios intersiderales.

Pero á medida que fué aumentándose el enfriamiento en nuestro globo fué haciéndose su corteza más compacta y resistente, y las radiaciones caloríficas más lentas por la misma costra plutónica ó escoriácea que por el primitivo enfriamiento se había formado, siendo indudable que con las presiones de la costra y con los movimientos propios químicos de este fuego central habían de producirse trepidaciones, levantamientos de terrenos, aplanamiento de otros sitios de la costra terrestre, así como el de los polos, por el movimiento *alrededor de su eje;* y de ahí que las aguas corrieran á un lugar y apareciera la parte seca, conforme se dice por Moisés en el tercer período, siendo este el instante psicológico, como diríamos ahora, en que Dios dijo: *Produzca la tierra hierba verde y que haga simiente, y árbol de fruta que dé fruto, según su género, cuya simiente esté en el mismo sobre la tierra,* puesto que si estudiamos lo que nos dice la corteza terrestre, considerándola como un libro, en ella veremos, según los adelantos más modernos de la Geología, que en la primera de las cuatro grandes Eras que en su historia se pueden distinguir, y que según Bukland constituyen las medallas de la creación, aparece la vida representada por los seres más antiguos: los palayos. En efecto, en esta Era, además de los caracteres estratigráficos, podemos tener en cuenta los restos de seres vivientes, y hacer una nueva subdivisión en tres períodos llamados eozoico, paleolítico, y paleozoico, que señalan apariciones de especies de seres no conocidos antes, y desaparición de

otras que dan al traste con la teoría evolucionista de las especies.

La flora y la fauna de tales tiempos ofrece en verdad tales caracteres, que no puede confundirse con ninguna otra. Los carbones minerales, el grafito, la antracita y la hulla, nos indican la existencia de una vegetación mucho más frondosa y gigantesca que la de hoy día. Las plantas paleolíticas se distinguen por su distribución geográfica paleolítica; lo que demuestra la uniformidad de los climas en esta primaria capa sedimentaria yendo de dentro á fuera de la corteza terrestre.

Con la aparición de la vida en la tierra, necesariamente viene la necesidad de que antes se hubiese extinguido la luz de este planeta; pero seguía siendo iluminado por el sol, centro del que se había desprendido, en la cara que le presentaba en su movimiento de traslación y rotación, y por lo tanto, á intervalos, así como por la luna, porción ígnea que indudablemente en aquellos cataclismos de trepidaciones se desprendería de la tierra, y hé aquí la creación á que se refiere Moisés en el cuarto día, de la manera sucesiva que podía comprenderla el pueblo hebreo á quien se dirigía.

El reino animal presenta en el período paleozoico rasgos propios y característicos, viéndose de pronto la aparición de grupos superiores, tales como el de los moluscos cefalópodos, con variedad asombrosa de representantes que hoy día ha desaparecido, quedando reducidos á un corto número de sepias, pulpos, calamares, nautilos, argonautas, etc. Preséntanse estos animales, no como esbozos ó ensayos de lo que con el tiempo habían de ser, sino en la plenitud de su desarrollo y de sus caracteres: tal se ve en el Stercorachis, circunstancia extraña que hizo exclamar á Gaudry: «Este es un ser que vino demasiado presto para un transformista».

El terreno secundario, que comprende los terrenos triásico, jurásico y cretácico, corresponde y está conforme con la creación del quinto día. Presenta un sello propio y peculiar distinto del paleozoico, pues desaparece el cosmopolitismo en las plantas y en los animales, iniciándose una mayor circunscripción del área de dispersión de los mismos, hasta el punto de no figurar las mismas especies, sino en territorios relativamente limitados; por eso Lecoq llama á la edad secundaria la Era de los climas mix-

tos. El reino animal ofrece la aparición de los marsupiales, de las aves y los moluscos cefalópodos, que se extinguieron cuando terminó el terreno cretácico, no quedando uno solo para el período terciario, inmediatamente posterior. Distinguiéndose entre todos los rasgos zoológicos del ciclo orgánico segundo, el más notable y saliente que es el del desarrollo de los reptiles, y su especial textura que les permitía ser andadores, saltadores como los iguanodontes, voladores como los pterodáctilos, y nadadores como los plesiosauros.

El gran período terciario que tan estudiado ha sido y que á tan grandes contiendas ha dado lugar, sólo da señales de la creación de los mamíferos del sexto día á que se refiere Moisés en el versículo XXV del cap. I del Génesis, puesto que ya se ha demostrado por los geólogos más eminentes, que los útiles presentados por el abate Bourgeois como indicio del paso del hombre por esas capas terrestres, ó han sido puestos en esos terrenos posteriormente, ó no han sido tallados por la mano del hombre, sino por la acción del calor y de un enfriamiento rápido sobre los silex, ó por presiones de unos terrenos sobre otros compuestos de silex.

La creación del hombre, en fin, se presenta en el terreno cuaternario cuando los mayores mamíferos han desaparecido en el légamo ó en el hielo, pues sólo aparecen utensilios labrados por el hombre y fósiles de restos humanos, como dice muy bien M. Zittel, en los terrenos cuaternarios; de modo, pues, que ese gran libro de la corteza terrestre, bien leído, hasta hoy no ha hecho más que confirmar el orden de la creación que nos dejó escrito Moisés; mas, como se puede colegir, las fechas reducidas á cifras sobre la antigüedad del mundo y de cada una de las especies vitales, es indudable que es punto menos que imposible fijarlas, puesto que no hay un medio de contar ese tiempo pasado, como, por ejemplo, podemos tenerlo para medir el tiempo de los árboles por el grosor ó capas de la corteza de su tronco. La Biblia nada dice sobre este punto, ni en la corteza terrestre podemos encontrar otros datos que los indicios que presentan las capas sedimentarias, los cuales revelan de un modo indefinido que ha debido pasar mucho tiempo para su formación; luego en conclusión, como dice Vigouroux, estamos en libertad para admitir la opinión científica que nos parezca más aceptable respecto

á la edad del mundo, que nunca pasará de opinable según nuestro criterio

VI. **¿El mundo pudo comenzar antes?**—El hombre ha podido llegar á comprender que el mundo prehistórico ó anterior á la Historia excede en duración más ó menos grande al mundo histórico, ó sea á la aparición del hombre; pero no ha podido ni creemos pueda saber con certeza metafísica el tiempo que transcurrió entre la aparición del primer hombre y la creación de la materia primitiva, aun cuando no por esto deje de hacer conjeturas más ó menos aproximadas, como dejamos dicho; pero es el caso que en este estado de la cuestión suele ocurrirse al pensamiento la pregunta, ¿el mundo pudo ser creado antes de que lo fuera?

Claro es que racionalmente pensando si el tiempo no existe sino con las cosas que mudan, no cabe decir que fué creado *antes* ni *después*, puesto que el antes y el después son parte del tiempo, porque el tiempo comenzó con las cosas creadas y finitas, y por tanto, con el mundo existe como propiedad formal suya. Dios es presente puro, y de Él no cabe decir el *antes* y el *después*, sino sólo en relación con nuestra mente, que siendo en el tiempo y haciendo su tiempo no concibe al ser, sino en este medio general en que subsisten las cosas finitas y mudables; y por eso cuando habla de Él ve su prioridad respecto al mundo y la expresa diciendo que es *antes* que el mundo; por tanto, hablando en el sentido metafísico no hay que dejarse alucinar por la imaginación, que nos representa un espacio real de tiempo transcurrido, durante el cual el mundo no existía, siendo así que allí no había más que la eternidad del ser necesario por su naturaleza, Dios. El tiempo es un *modo* del mundo creado é inseparable de éste como propiedad formal suya; por tanto, sólo en un sentido impropio podría decirse que el mundo pudo ser creado *antes* ó *después* que lo fuera; la mejor palabra para esto es aquella de la Biblia, *In principio* creavit Deus cœlum et terram.

SECCIÓN TERCERA

Medios generales en que subsisten los seres creados

Todos los seres, lo mismo espirituales que materiales, si se exceptúa al Ser puro, á Dios, son y subsisten en el tiempo, porque todo cuanto existe, excepto el Ser Supremo, es y subsiste mudando, y al mudar hace su tiempo en él; por tanto, son todas las cosas del mundo cosmológico, cuya subsistencia es tan inseparable del tiempo como él mismo lo es de las mudanzas sucesivas que sufre; de ahí que el tiempo sea la primera cuestión que estudiemos en esta sección.

Ahora bien; si las cosas espirituales finitas como tales se desenvuelven con sus accidentes en el tiempo, bastándoles este medio general sucesivo, las cosas corporales han menester para subsistir de otros medios generales además del tiempo, cuales son la *extensión* y el *espacio*, puesto que no se conciben sin distinción de partes colocadas unas fuera de otras y continuas, y por consiguiente engendrando las dimensiones y *estando* en un lugar en el cual hemos de considerar la relatividad de estas situaciones, ó sea el *movimiento;* por consiguiente, serán también objeto de nuestra atención en esta sección, la extensión, el espacio y el movimiento (1).

---

(1) Para desenvolver las ideas de tiempo, extensión, espacio y movimiento, hemos tenido presentes las ideas de nuestro modesto cuanto sabio maestro don José Campillo, que consigna en su «Curso de Metafísica», 2.ª edición, pág. 422 y siguientes.

CAPITULO I

El tiempo

Importancia de la idea de tiempo.—La idea de tiempo, como la de ser, entra en todos nuestros juicios acerca de las cosas finitas de tal modo *presupuesta*, que el mismo principio de contradicción no tendría eficacia alguna en el orden real de los seres creados si no llevase el aditamento de la idea de tiempo. Ahora bien; como se demostró en su lugar oportuno, el principio de contradicción es el fundamento primero de toda certeza humana, y por consiguiente, para el hombre el estudio de la idea de tiempo no puede menos de ser importante y necesario, si, como es natural, ha de tener interés en poseer un conocimiento evidente en que apoyar la ciencia, obra de su inteligencia libre.

ARTÍCULO I

OPINIONES DE LOS FILÓSOFOS SOBRE EL TIEMPO

I. **Dificultades que ofrece la determinación de la idea de tiempo.**—No obstante entrar la idea de tiempo en nuestros juicios, por lo menos presupuesta, sin embargo acontece que cuando se trata de determinarla y encerrarla en una fórmula explicativa para darnos y dar cuenta clara de ella, se presentan tantas y tales dificultades, que filósofos de innegable talento han dudado y opinado de diferente modo respecto á la naturaleza de la misma; y es que en esta idea, como en la general de ser, hay tal generalidad y simplicidad, que escapa aun á la inteligencia más suspicaz cuando quiere encerrarla dentro de un género y señalarle una última diferencia que la distinga de las demás, en razón á que, considerada en abstracto, es tan incorpórea que escapa con facilidad á nuestro modo de conocer las cosas dándolas corporeidad. De otro lado, como nacemos y vivimos en el tiempo y en él ejecutamos todas nuestras operaciones,

aprendemos á medir el tiempo con tanta facilidad, que apenas nos damos cuenta de ello, sirviéndonos para ello de cualquiera revolución regular; por ejemplo, la de una aguja alrededor de la esfera de un reloj para contar las horas, pareciendo, por todo esto, la idea de tiempo clara y sencilla á la vez.

Pero pregúntese qué es el tiempo, inténtese determinar lo que es el tiempo en si mismo, no medirlo, como hacemos constantemente cuando en la vida práctica hablamos de él, y entonces nos saldrán al paso tanto mayores dificultades cuanto sea mayor nuestro interés en profundizar su naturaleza. Algo de esto nos acontece con otras muchas cuestiones de la ciencia. Todos hacemos aplicaciones de los colores, pero no todos podemos explicar de un modo satisfactorio qué sean los colores en sí. ¿Quién no sabe ya que la electricidad engendra luz y fuerzas? Pero ¿se sabe ya de un modo cierto cuál sea la naturaleza del fluido eléctrico?

Dividimos la Historia con arreglo al tiempo, y el sucederse continuo de nuestra existencia lo contamos como tal ó cual tiempo; pero cuando nos preguntamos ¿qué es el tiempo en sí mismo considerado?, aparecen ante nuestro conocer tan grandes dificultades como si nos hallásemos ante un problema insoluble; así es que, con nuestro insigne Balmes, no podemos menos de extrañar que un hombre de tan claro talento como el P. Buffier, se haya poco menos que compadecido de los filósofos eminentes que, después de haber investigado con empeño lo que es el tiempo, han concluído por confesar su impotencia. No hay que maravillarse que tal haya sucedido á los genios, no: de lo contrario demostraríamos que, como el P. Buffier, no hemos comprendido la cuestión que verdaderamente se encierra en la pregunta ¿qué es el tiempo?, pues es claro que siendo el tiempo el mudar sucesivo de las cosas, cuando parece que le vamos á coger en una mudanza se nos escapa, porque siendo sucesivas estas mudanzas y divisibles indefinidamente en instantes infinitesimales, en cada uno de ellos hay tiempo, pero no es el tiempo mismo; así es que en ninguno le podemos fijar para estudiar su naturaleza; por eso lejos de extrañarnos aplaudimos la sabiduría de San Agustín cuando nos dice en sus Confesiones: «¿Qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si pretendo explicárselo á quien me lo pregunte, no lo sé».

II. **Doctrina de Balmes acerca del tiempo.**—Balmes, después de negar que el tiempo sea una medida, ni de la sucesión, ni de la duración, se pregunta (1): «¿Qué es, pues, el tiempo?», y se contesta: «Es la sucesión de las cosas considerada en abstracto». ¿Pero qué es la sucesión?, decimos nosotros, y él mismo nos contestará (2): «El ser y el no ser. Una cosa existe, deja de existir; hé aquí la sucesión. Siempre que se cuenta tiempo, hay sucesión; siempre que se cuenta sucesión, se considera un ser y un no ser. La percepción de esta relación, de este ser y no ser, es la idea de tiempo»; y agrega en el párrafo siguiente: «Es imposible que exista tiempo sin *ser y no ser*, porque *en esto consiste la sucesión*». En esta doctrina desde luego notamos falta de lógica en nuestro Balmes, puesto que entre que una cosa sea y no sea, lejos de haber sucesión lo que hay es extinción, anulación de algo que era; habrá si se quiere un instante que media entre el instante en que era la cosa y el instante en que ya no es; pero es claro que, si como el mismo Balmes dice al principio del cap. IV, «no hay tiempo sin algo que exista», no podremos decir que media este instante entre el ser y el no ser de la cosa, puesto que si el instante no es tiempo, está en el tiempo, y éste no existe en el momento en que no hay algo que exista. Aquí lo que ha ocurrido á Balmes, es que al querer apreciar el tiempo con relación á una cosa dada, lo ha apreciado con relación á esa cosa y á las otras que no son ella, y que porque ella deje de existir no por eso las otras dejan de existir; de ahí también que su razonamiento sea falso, ó por lo menos inexacto.

No, no hay tiempo donde no hay algo que exista, y el no ser de las cosas es su anulación, la negación de su existencia; á nuestro modo de ver, faltóle á Balmes decir algo en esa proposición, como por ejemplo, que la sucesión era el pasar de una cosa que existe, de un modo de ser á otro modo distinto de ser, porque, ¿cómo si no establecer relación entre el ser y el no ser de una cosa? Entre el ser y la nada no hay relación posible.

III. **¿Es cierto que no podemos eximir á Dios de la idea de tiempo, sino por un esfuerzo de reflexión?**—Otro error no menos ilógico é inconveniente, con su buena doctrina,

(1) Lib. 7.° cap. IV, número 25 de su Filosofía fundamental.
(2) Ibíb. cap. cit. número 26.

comete el ilustre Balmes cuando (1) dice: «Las ideas de ser y no ser, entrando en todas nuestras percepciones como elementos primordiales, engendran la idea de tiempo, y por esta razón la encontramos en lo más íntimo de nuestra alma como una condición á que no podemos sustraernos, y *de la cual no alcanzamos á eximir al mismo Ser infinito, sino por un esfuerzo de reflexión*». Nada tenemos que observar ante la razón del por qué la idea de tiempo es una idea que acompaña á todas nuestras ideas siempre que las ideas de ser y no ser se consideren respecto á los modos del ser á quien se refiera el tiempo; pero no sucede lo mismo cuando se trata de la frase subrayada, la cual es un error manifiesto, si no es una equivocación de nuestro insigne filósofo; y la razón es clara, ¿cómo llegamos nosotros á la concepción del Ser infinito? ¿No es, según hemos visto en la Metafísica general, elevándonos de la de Ser Supremo á la de un ser plenitud de ser, que implica la posesión actual de todo ser? Y si esto es así, ¿no es evidente que este Ser lleva consigo, sin esfuerzo alguno reflexivo, la inmutabilidad absoluta y necesaria del Ser infinito? Pero esta inmutabilidad absoluta excluye esencialmente la idea de tiempo, que esencial y necesariamente supone las de cambio y mudanza en el ser temporal, puesto que, como el mismo Balmes afirma, si no hay mudanza no hay sucesión, y por consiguiente no hay tiempo. El tiempo empieza con las cosas que mudan; si éstas no existieran tampoco existiría el tiempo; luego aquí no ha debido suceder al filósofo en cuestóin otra cosa, para contradecirse á sí mismo, sino la natural consecuencia de la errónea definición de la sucesión que le ha llevado á una no menos errónea afirmación. En efecto, si «el ser y no ser es la sucesión», difícil es separar al Ser infinito de la idea de tiempo, ¿por qué? Porque al lado de la idea de ser, como paralela y opuesta, aparece en nuestro pensamiento la idea de no ser; pero ya hemos dicho algo de lo inexacto de esta doctrina, y muy luego probaremos más y más su error.

IV. **Doctrina de Kant y Hegel acerca del tiempo.**—El célebre filósofo de Könisberg, Manuel Kant, quiere explicar el tiempo valiéndose del mismo procedimiento que emplea para explicar el espacio, y dice que el tiempo no es nada en sí, que no

(1) Lib. 7.°, cap. XV, número 110. Obra citada.

es tampoco inherente á las cosas, sino una condición subjetiva de la intención, algo así como una forma interior por medio de la cual los fenómenos se nos ofrecen como sucesivos, de la misma manera que en la forma del espacio se nos ofrecen como continuados, y añade en su Estética trascendental: «Yo puedo decir que mis representaciones son sucesivas, mas esto sólo significa que tenemos conciencia de ellas en una sucesión, es decir, en la forma del sentido interno.

El tiempo no será por esto nada en sí mismo, ni siquiera una determinación inherente á las cosas». Es decir, que si reflexionamos un momento sobre la síntesis que hemos hecho de la doctrina de Kant, no podremos menos de reconocer que, ó ha dicho que la sucesión está en nosotros y no en las cosas preexistentes como forma subjetiva de nuestro sentido interno, que aplicada á los fenómenos que percibimos nos hace ver sus representaciones como sucesivas sin que realmente lo sean fuera de nosotros, ó ha querido decir simplemente que lo que percibimos lo percibimos en sucesión. Francamente, si ha dicho lo último, es como si no hubiera dicho nada; porque afirmar esto es afirmar un hecho que todos sabemos, pues en sucesión percibimos hasta nuestros mismos pensamientos, sin que haya quien lo dude, tratándose aquí de averiguar qué es esa sucesión para después con la explicación de otras ideas venir en conocimiento de lo que sea el tiempo.

Pero no; Kant ha querido decir lo primero, es decir, que la sucesión está sólo en nosotros, y por consiguiente que el tiempo no es más que una visión *a priori*, una forma natural y necesaria de la pura sensibilidad, á cuya forma no responde realidad alguna objetiva fuera de nuestra mente; mas esta doctrina es diametralmente opuesta al testimonio de la conciencia y de la experiencia. En efecto, Kant pretende que nada sabemos del mundo externo, sino que tenemos tales ó cuales apariencias; mas al mismo tiempo no niega que pueda haber una realidad fuera de la apariencia fenoménica; ahora bien: si esta realidad ó nóumeno es posible, en ella puede haber mudanzas, y como no se conciben mudanzas sin sucesión y donde hay algo que muda sucesivamente hay tiempo, resulta que Kant mismo se contradice.

Es contraria la doctrina de Kant al testimonio de nuestra conciencia, porque es hecho innegable de experiencia que perci-

bimos las mudanzas de las cosas ó los fenómenos de las cosas en orden de sucesión, no porque le apliquemos forma alguna preexistente en nuestro sentido interno, sino porque es evidente que esa sucesión de fenómenos, ó mejor, modos, es algo real en las cosas que durando los sufren; así, por ejemplo, el químico que presencia las diversas formas por las que va pasando *sucesivamente* la sal sometida á su análisis, no dice que los sufra la sal por una forma *a priori* de su sentido interno, sino que atribuye esa sucesión de fenómenos real y positivamente al cuerpo que ensaya; si al químico que ve como va pasando la sal quizá por las formas que él había previsto se le dijera que aquello no sucedía fuera de él, sino que era una forma de percibir subjetiva suya, se reiría en nuestras barbas ó creería que nos burlábamos. Pero esa sucesión con que se verifican los cambios y las mudanzas que experimentalmente observamos en las cosas, es lo que constituye el tiempo; de ahí que positivamente tanto nuestra conciencia como la experiencia testimonien que el tiempo es algo real en las cosas, es decir, que fuera de nosotros tiene objetividad, no en sí, pero sí ciertamente en las cosas que permaneciendo mudan.

La razón principal que Kant tenía para hacer al tiempo una cosa puramente subjetiva, era la siguiente: «Si el tiempo fuese una determinación inherente á las cosas mismas ó sin orden, no podría preceder los objetos como condición de los mismos, ni por consiguiente ser reconocido ni percibido *a priori* por juicios sintéticos. Este último hecho se explica fácilmente si él no es más que la condición subjetiva bajo la cual las intuiciones son posibles en nosotros, porque entonces esta forma de intuición interior puede ser representada antes que los objetos, y por consiguiente *a priori*». Por lo que se ve, Kant lucha por explicar la necesidad que entraña la idea de tiempo, la cual no se puede explicar, según él, si la idea de tiempo se origina en la experiencia, y después si no dimana de la experiencia ¿cómo puede hallarse realmente en las cosas? ó á lo menos ¿cómo podemos nosotros saber que se halla en las cosas?

Pero estas dificultades se obvian, teniendo en cuenta que las cosas en sí mismas, prescindiendo de nuestra intención, son susceptibles de mudanzas, y cuando hay mudanzas ó pasar las cosas de unos modos de ser á otros modos de ser, hay sucesión, porque las cosas no pueden recibir una forma ó manera de ser sin

que desaparezca la que antes tenían; luego cuando hay sucesión hay un cierto orden entre los modos ó fenómenos que se suceden, orden que, aun cuando no subsista en sí, es innegable que está en las cosas mismas que mudan. Es posible que á esto objetara el filósofo en cuestión, que las mudanzas no estarán en las cosas mismas, sino en los modos ó en los fenómenos; mas aun cuando esto fuera así, siempre resultaría que eran, y por consiguiente, el orden de las mismas independiente á nuestra intuición; luego afirma sin razón que el tiempo en las cosas es nada, y que sólo es la forma de nuestro sentido interno. No hay escape: si admite la posibilidad de las mudanzas reales debe admitir la posibilidad de un tiempo real, y esta posibilidad no la puede negar, porque entonces le argüiríamos preguntándole cómo había llegado á conocer esta imposibilidad, cuando limita todos nuestros conocimientos al orden puramente fenomenal, puesto que no nos es dable conocer como imposible en un orden, algo, cuando nada se conoce de ese orden.

Hé aquí, pues, cómo experimentalmente se objetiva la idea de tiempo, teniendo en cuenta esa posibilidad de mudanzas reales en las cosas ó en los modos de éstas, en cuyas mudanzas existe un orden sucesivo que es el que constituye el tiempo. En cuanto á la cuestión de la necesidad que entraña la idea de tiempo y por la cual es material para la ciencia, se tiene porque como nuestro entendimiento puede considerar un orden de cosas en el orden puramente posible, de la misma manera, como el tiempo se extiende, no sólo á la realidad, si que también á la posibilidad, de ahí que elevándola á la región puramente posible está libre de la inestabilidad á que están sujetos los objetos de nuestra experiencia, y ser por consiguiente elemento necesario científico, pues expresa un orden no afectado por nada contingente. Pudiendo así entrar ya en los juicios sintéticos, no *a priori*, como dice, sino *a posteriori*, pues es idea que sigue en universalidad á las de ser y no ser.

Hegel coincide con su maestro Kant, aunque por distinto procedimiento, en negar toda objetividad á la idea de tiempo; en efecto, dice, «el tiempo y el espacio son las formas más abstractas de la naturaleza», viniendo á ser «el tiempo como la forma negativa de la exterioridad», «es igualmente algo ideal y absolutamente abstracto», y añade siguiendo á Kant, «es forma

pura de la sensibilidad ó de la intuición», y también «continuo».

Decir que el tiempo y el espacio son formas abstractas, es lo mismo que decir que sólo tienen realidad intelectual, lo que no es más que una concepción vaga y arbitraria cuando no se refiere á una percepción inmediata. El tiempo no es en su primera percepción (irrefleja) forma abstracta de la naturaleza, sino forma concreta, inherente á la naturaleza de las cosas creadas en cuanto mudan. Ahora, después de esta percepción primaria y experimental, bien podemos formar ideas abstractas cuantas queramos del tiempo, pero de esto á decir que el tiempo es ideal y abstracto hay un abismo; mas no tiene nada de extraño que hiciese tal afirmación Hegel, pues creemos que tan superior ingenio no debió tener ideas muy fijas sobre el tiempo y el espacio, cuando él mismo contradice su pensamiento anteriormente expuesto al decir, «sólo en el movimiento se realizan el tiempo y el espacio, y pues la materia es el resultado fijo del movimiento, *la materia es la verdad del tiempo y del espacio*, que le son idealmente anteriores». Ahora bien; hacer la materia con el movimiento, y realizándose el tiempo y el espacio en ese movimiento que produce á la materia, y sin embargo ser el tiempo ideal y abstracto, no hay modo de conciliarlo, y habrá que convenir en que sobre este punto no estaba en lo cierto el pensador alemán.

V. **Opinión de los experimentalistas sobre el tiempo.**—Muchos materialistas, sensualistas y positivistas, y sobre todo Locke, Hobbes, D'Alembert, Condillac, Stuart Mill, Herber Spencer y Bain, sostienen, en oposición á los idealistas, que la idea de tiempo la formamos por la experiencia que nos da el dato de la sucesión de los fenómenos mediante la sensación. Es verdad, que si mediante la experiencia externa ó interna no percibiésemos el continuo aparecer de fenómenos, no podríamos llegar á formar mediante la razón la idea de sucesión de estos fenómenos y mudanzas en los seres; pero de eso á que baste la sensación para formar la noción de tiempo hay diferencia. La noción de tiempo como universal, pero con fundamento en la realidad, no puede formarse sino por la razón apoyándose en el dato experimental.

VI. **Opinión de Cicerón y Gassendi sobre el tiempo.**—Cicerón entre los antiguos y Gassendi entre los modernos, en-

tendían que el tiempo era un ser incorpóreo independiente de los cuerpos. El tiempo, como veremos al analizarlo, en sí no es algo separado de las cosas que mudando duran, sino que implica duración y sucesión, no siendo ninguna de estas cosas precisamente, pero que por lo mismo presupone cosas que duren, y como precisamente duración sin cosa que dure es una mera abstracción, de ahí que no se dé tiempo sino en las cosas que duran y mudan.

VII. **El tiempo no es un atributo de Dios.**—Newton, Clarke y los modernos eclecticistas franceses consideran al tiempo como un atributo de Dios, llegando á confundirle con la eternidad, de la misma manera que confunden la inmensidad con el espacio. El tiempo no puede ser un atributo de Dios, pues es ser inmutable, y la perpetua y simultánea posesión de la vida perfecta no da lugar á cambios ó mutaciones, y donde no hay cambios ó mudanzas no hay tiempo, puesto que éste implica por su naturaleza sucesión en las mudanzas.

VIII. **Definiciones objetivas del tiempo.**—Aristóteles y gran número de escolásticos definieron el tiempo, «número y medida del movimiento, según que las partes de éste son separadas y relacionadas por nuestro entendimiento» (numerus et mesura motus secundum prius et posterius), fijándose indudablemente en que, considerando al tiempo como objetivo, representa las modificaciones ó mutaciones reales de las cosas, cuya duración se mide con el tiempo, por cuanto unas mutaciones son anteriores y otras posteriores.

Esta definición tiene, á nuestro modo de ver, el inconveniente de no atender más que al aspecto objetivo y, sobre todo, no ser expresiva de la naturaleza, de esa medida del movimiento.

Otros filósofos, fijándose también en el aspecto objetivo del tiempo, entendieron que era *la misma permanencia en el ser ó la existencia en cuanto permanece y puede medirse;* Leibnitz mismo, atendiendo á sus efectos y prescindiendo de sus fundamentos lo definió *el orden de sucesión*, coincidiendo con él los que dicen que el tiempo es *una duración sucesiva.*

La explicación que por su parte da el P. Buffier del tiempo, no puede ser menos fundamental y ajena á la exposición de su naturaleza. En efecto, en su loable «tratado de las primeras verdades», nos dice que el tiempo es *la duración medida por una revolución regular;* pero explicar de este modo el tiempo es

dejar intacta la cuestión acerca de cuál sea la naturaleza del tiempo, puesto que ni la duración sola es el tiempo, ni ella sola nos puede conducir á explicar el tiempo, sino más bien á la duración sin fin, á la *inmortalidad*, ni tampoco la medida de esa duración nos dice nada acerca de lo que es el tiempo, que es lo medido por ella, tanto más, cuanto que no conocemos en sí misma la naturaleza de esa medida; y la prueba es que si nos fijamos en las revoluciones ordinarias de que nos servimos para medir el tiempo histórico convencional y arbitrario, no son tales revoluciones fijas é inmutables, sino relativas y muy relativas, hasta el punto que si se adopta la revolución diurna de la tierra sobre su eje ó la traslaticia anual alrededor del sol, que aparecen como las más regulares, los días, las noches y los años no son iguales ni pueden serlo para el habitante del Ecuador y para el de los Polos, pues si llamamos día al tiempo que dura el sol sobre el horizonte, el día para el primero será de doce horas y para el segundo de seis meses. Realmente el P. Buffier, con su definición del tiempo, no hizo otra cosa que manifestar que no había comprendido todo el problema que se encierra en la determinación de la naturaleza del tiempo, esto es, que lo que se trata de averiguar es su aspecto filosófico ó esencial, creyendo quizá que no se trataba sino de investigar su concepto histórico; por esta razón indudablemente no se daba cuenta de las dificultades que habían encontrado otros filósofos de reconocido talento.

ARTÍCULO II

EXPLICACIÓN FILOSÓFICA DEL TIEMPO

I. **Concepto de la duración y cómo contribuye á formar la idea de tiempo.**—Ya que conocemos las opiniones de filósofos tan conspicuos como Aristóteles, Kant, Hegel, Leibnitz y Balmes acerca del tiempo, sin poderlas admitir, ora porque lo han hecho una forma puramente subjetiva y abstracta, ora por no haber atendido más que á su aspecto objetivo, justo es que examinemos en qué consiste la naturaleza del tiempo, sirviéndonos el temor que nos embarga de no hacerlo con acierto, para procurar no incurrir en los mismos defectos que les hemos censurado.

Lo primero que aparece á nuestra consideración al examinar la idea de tiempo, es que implica de un modo necesario la idea de duración, puesto que se trate de la idea de tiempo en abstracto ó aplicada á alguna cosa real, supone siempre algo que dura; pero si al mismo tiempo nos fijamos en que pensando sólo en la idea de duración no se despierta la idea de tiempo, á no ser que la relacionemos con alguna otra con respecto á la cual haga relación de anterioridad, posterioridad ó igualdad de duración, tendremos un dato para decir que la idea de duración no basta para llegar á la de tiempo, puesto que la duración no es otra cosa que «la permanencia en el ser ó en la existencia» y nada más; así es que la duración, como tal, fija é inmóvil, invariable, sin cambio ni mudanza, no nos conduce á la idea de tiempo, si que más bien nos lleva á la idea de eternidad. Y de tal modo es esto cierto, que si todos los seres que constituyen el mundo sensible cesaran en un momento dado en sus movimiéntos y mudanzas, tanto substanciales como accidentales, seguirían durando, permanecerían, pero se habría acabado el tiempo, pues serían siempre lo mismo, mejor, eternamente lo que fuesen en el momento de quedarse inmóviles, fijos é inalterables, y en un ser así no cabe contar años, días ni horas, ni siquiera imaginar tiempo, porque siendo éste inalterable ya no cabe la sucesión de las mutaciones ó modos de ser; por esta razón no concebimos el tiempo en Dios, ni que Él permanezca en el tiempo, pues es duración, ó mejor, existir puro. En una palabra; es el que es, sin sucesión ni mudanzas.

La duración no es algo real distinto de la existencia de las cosas mismas, sino únicamente una relación que la razón añade á la existencia de las cosas al considerarlas idénticas consigo mismas. Pero si la duración sola no nos conduce á la idea de tiempo, la duración, considerada en concreto y aplicada á las criaturas, puede conducirnos á otras ideas que con ella nos conduzcan á la de tiempo; así, al considerar que las cosas duran, lo hacemos con relación á los cambios y mudanzas bajo los cuales duran; y como estos cambios y mudanzas llevan consigo la sucesión, y como mediante ésta la duración de las cosas que tales cambios y mudanzas sufren se hace temporal, en contraposición al ser que dura sin sufrir esos cambios y mudanzas, como Dios, de ahí que la idea de tiempo se funde en la de duración, si bien

implicando al mismo tiempo y de un modo necesario las de mudanza y modos distintos y sucesivos en el ser que dura, dado que la duración, como hemos dicho, sin ser que dure no es real.

II. **El mudar.**—Las mutaciones, según acabamos de ver, son inseparables de la duración temporal; por consiguiente, es indispensable, para determinar la idea de tiempo, determinar antes la de *mutabilidad*, pero ésta dijimos en la Metafísica general, pág. 212, que era «aquella condición que tienen los seres por virtud de la cual pueden pasar de un modo de ser ó estar actual, á otro modo de ser ó estar nuevo», y que el mudar era «el tránsito de una cosa de un tal modo de ser que pierde á otro que adquiere», por lo que, y mediante lo que, el tal ser ó cosa se hace otro bajo algún modo, diferenciándose así de lo que era sin que deje por eso de ser la misma cosa, pero en un nuevo modo de ser, pues si no permaneciese ó durase algo en lo cual se realizasen estos cambios ó mudanzas, no habría tales cambios ó mudanzas sino desaparición ó *no ser* de lo que era, y lo que no es, ni dura ni muda. De modo, que no se puede decir que mudar es dejar una cosa de ser lo que es, sino que, por el contrario, mudar es continuar una cosa siendo lo que es, pero siéndolo de distinto modo ó en distinto grado; así, el oro puro, adopte la figura que adopte, será oro, pero redondo, cuadrado, triangular, pulido ó mate, etcétera, es decir, de distinto modo.

III. **¿La duración y las mudanzas son el tiempo?**—Habiendo examinado la duración y las mudanzas, ¿tenemos ya los suficientes elementos para saber lo que es el tiempo? La duración y las mudanzas, aplicadas á las cosas finitas, nos conducen al tiempo y son indispensables para concebir su idea; pero ellas solas no constituyen el tiempo, porque la duración es el puro ser, el puro existir, y el mudar, por su parte, no es más que el pasar de un modo á otro el algo que muda, y por consiguiente, una propiedad formal de todas las cosas finitas; así es, que para relacionar el durar de las cosas y sus modos de durar, se necesita que haya un medio que sirva de lazo de unión entre las mudanzas y las cosas que mudan, á fin de que las mudanzas pertenezcan al durar; pues bien, este lazo de unión, que como veremos es la sucesión, precisa conocerlo antes de decir lo que es el tiempo, porque también es elemento suyo

IV. **La sucesión; su definición.**—El lazo de unión entre

las mudanzas y el durar, que hace que las mudanzas se puedan decir del durar ó que le pertenezcan, hemos dicho que es la sucesión; ¿qué es, pues, la sucesión? Balmes dice que es la *percepción de la relación entre el ser y no ser;* pero desde luego, bien se ve que no es exacta esta idea de la sucesión, porque entre el *ser* y *no ser* no hay relación posible, no hay vínculo de ninguna especie, y muy mal, por consiguiente, puede *percibirse* esa *relación* de que nos habla Balmes; ahora, si á la frase de Balmes agregamos «de los modos ó estados de una cosa que permanece mudando», entonces sí comprendemos que se pueda percibir la relación entre el modo ó estado nuevo y el que fué *antes* y dejó de ser al aparecer ó apareciendo el nuevo que es porterior ó *después* respecto al *antes*. En efecto, así vemos acontece en la realidad visible, y tenemos motivos racionales para asegurar suceda en toda cosa creada; por esto, toda cosa realiza su ser mediante mutaciones incesantes, perdiendo unos modos y adquiriendo otros, esto es, siendo unos antes y otros después, es decir, *sucediéndose* incesantemente: no se realiza, pues, el ser de las cosas de una vez; así, con estas mutaciones sucesivas cada cosa creada hace su vida, y por tanto, cuando sufre ó realiza la última mutación acaba su vida, y por consiguiente su *duración*, *mudanza* y *sucesión*, y claro es que no habiendo sucesión de mudanzas en el durar de algo, no es posible concebir el tiempo; por tanto, acabada la sucesión se concluye el tiempo de las cosas, luego la *sucesión* de las mudanzas en algo que dura es elemento esencial ó constitutivo del tiempo. Por tanto, ¿qué es la *sucesión?* De lo dicho anteriormente se deduce que no es otra cosa que «la relación entre los diferentes modos de ser de una misma cosa, ó más claro, la relación entre los modos ó estados distintos de ser de una misma cosa».

V. **Definición del tiempo.**—Explicadas las ideas de duración, mudanza y sucesión, tenemos los elementos constitutivos del tiempo y podemos definirlo viendo como teníamos razón para no admitir las definiciones que en el artículo anterior rechazamos. En efecto, el hombre, como los demás animales, plantas y cuantos seres consideramos con vida, hace su vida mediante mutaciones sucesivas é incesantes en sus estados ó modos de ser, de su permanecer, por medio de las cuales se distinguen las épocas de su historia, y se determinan las fases de su tiempo, aca-

bando éste cuando concluye la última mutación sucesiva, sucediendo lo propio en todos los demás órdenes que no son la vida propiamente dicha; en consecuencia, el tiempo es, como afirma nuestro querido maestro el Sr. Campillo, «el medio general sucesivo en que las cosas mudan, ó la forma del mudar».

Como en toda mudanza hay movimiento, ahora podemos comprender por qué Aristóteles definiría el tiempo diciendo que era «la medida del movimiento en relación de antes y después»; pero en realidad de verdad, el tiempo no es una medida absoluta del movimiento ni mucho menos, y si acaso, podrá considerarse como relativa.

No obstante ser el tiempo la forma del mudar, la sucesión misma en el mudar, tal como la hemos explicado é implicando relación entre un *estado antes* y un *estado después*, no es en sí algo real que precede al tiempo, como parece que afirma el sabio Balmes en su Filosofía fundamental, puesto que el tiempo nace con la sucesión de las mudanzas; es más, la sucesión es el tiempo mismo, porque mientras hay puro durar no hay ni antes ni después; pero en el punto mismo en que el ser muda en sus modos de ser, sucediéndose unos á otros esos estados, aparece el *antes* y el *después*, el primero para el primer modo y el segundo para el nuevo modo, y por consiguiente, el tiempo ó forma con que se suceden las mudanzas.

VI. **Propiedades deducidas de la naturaleza del tiempo.** —Hemos llegado á explicar el tiempo empezando por fijarnos en las cosas que durando mudan, esto es, valiéndonos, no de la abstracción de la idea de tiempo, sino de los elementos que la realidad nos daba y que nos conducían á la idea de tiempo, llegando así á exponer en fórmula concisa y clara su naturaleza; tócanos, pues, exponer las propiedades que de la tal naturaleza se deduzcan. En primer lugar, tenemos que el tiempo, considerado abstractamente, ó sea con separación de toda realidad, es una idea refleja que carece de toda realidad, cuya idea, por virtud de la propiedad abstractiva de nuestra facultad intelectual, es y puede ser considerada como algo sustantivo que responde á la sucesión continua con que se da en las cosas; por eso el uso corriente suele emplear las frases: «El tiempo todo lo cura»; «el tiempo todo lo descubre»; «el tiempo dirá»; «para verdades, el tiempo»; «el tiempo será mi mejor testigo», y otras por el estilo, todas las

cuales corresponden á ese concepto abstracto que el entendimiento se forma del tiempo dándole realidad en sí, sin que en la realidad ó fuera de nuestra mente correspondan á un ser que haga tales cosas, ni tengan otro sentido que el metafórico, pues es cierto que quien cura los dolores y penas no es el tiempo, sino los sucesos posteriores que, despertando en nuestra alma otras afecciones ó cuidados, nos obliteran y aun consuelan de los sucesos pasados; así como tampoco el tiempo ni dice ni dirá nada, sino que los acontecimientos que van sucediéndose son los que aclaran en nuestro entendimiento lo que por estar envuelto en el porvenir no puede descubrir. Error grande, por tanto, será que confiemos al tiempo lo que tenemos que hacer, pues el tiempo no hace nada, ni hará; nosotros somos los que tenemos que trabajar más asiduamente, prestar una mayor atención ó un mayor cuidado, puesto que de otro modo no haremos otra cosa que hacer al tiempo encubridor de nuestra apatía ó incapacidad para la resolución de lo que se trata de llevar á cabo.

En segundo lugar, el tiempo, considerado en las cosas, *es algo real*, como una propiedad, como una inherencia que acompaña constantemente al ser finito; no es un ser distinto. El tiempo es una propiedad de los seres finitos, pero ¿de qué clase? El tiempo no nos dice qué son las cosas en su esencia, pero sí nos dice qué son mudando sucesivamente; luego el tiempo es una propiedad formal; y así, cuando decimos que una cosa es temporal, es como si dijéramos que es mudando en sucesión incesante. Por esta causa se dice con razón que todas las cosas, excepto Dios, están y obran en el tiempo, pues á todas las cosas, lo mismo á las corporales que á las espirituales finitas, conviene este mudar sucesivo, porque son y obran mudando sucesiva y constantemente, ó sea haciendo su tiempo.

Consecuencia de no ser el tiempo una propiedad que diga lo que las cosas son, sino *cómo* las cosas son, resulta que la *tercera* propiedad del tiempo es ser *producido* por las mudanzas sucesivas de las cosas, y de ahí el que se diga que cada cosa produce su tiempo con sus mudanzas; así es que cada cosa hace su respectivo tiempo, y que si se diera el caso, por ejemplo, de un niño en el cual cesara toda mutación, todo cambio físico ó moral, paralizándose en él todo desarrollo, es evidente que para el tal niño no pasaría tiempo, mientras que los que hubiesen nacido cuando

él, pasarían por sucesivos cambios y mutaciones de niños á adultos, de adultos á la edad viril, á la madurez y á la decrepitud, haciendo con estas mudanzas su tiempo. En una palabra, éstos habrían llegado á ancianos, en tanto que el niño en cuestión sería tan joven y tan niño como lo fuera en el instante en que en él cesaron las mudanzas; y esta afirmación la viene á confirmar la frase vulgar y corriente: «El hombre que vive *de prisa, de prisa* muere». De aquí, que según esta propiedad, la duración de la vida en los seres sea relativa á la rapidez con que realizan sus mudanzas, pues es incontrovertible que entre dos que se dirigen á un mismo punto y por el mismo camino, ha de llegar primero el que lo haga con más velocidad.

La cuarta propiedad, que se deduce de la naturaleza que hemos dicho tiene el tiempo, es la de que no hay tiempo sin cosa que le llene: propiedad que por otra parte es consecuencia de la anterior, puesto que si cada cosa hace su tiempo con sus mudanzas, es indudable que no hay tiempo *vacío*, porque no hay más tiempo que el que hacen las cosas con sus mudanzas sucesivas. El tiempo, en cuanto que es producido por las cosas mudando en forma sucesiva, las acompaña mientras duran, cesando cuando cesa su durar mutable, de suerte, que jamás queda vacío ó deja de estar lleno con los seres mutables sucesivos que son los que le producen; así, pues, es un error hablar de tiempo *anterior* á la creación del mundo y de tiempo *posterior* á la desaparición del mismo, pues esto no es otra cosa que emplear palabras vacías de sentido hijas del esfuerzo de la imaginación que da substancia á la sucesión y al tiempo, puesto que se comprende fácilmente que no habiendo tiempo sin sucesión y sucesión sin mudanzas pertenecientes ó atribuibles á algo que dure, es hablar sin sentido de tiempo anterior y posterior al mundo, porque anterior al mundo y posterior á las criaturas no hay ni puede haber otra cosa que la eternidad.

La quinta propiedad del tiempo es la de ser esencialmente *sucesivo* y *continuo*: es sucesivo, porque le constituye el mudar de las cosas, y éste es esencialmente sucesivo hasta el punto de que las cosas no pueden tener un nuevo modo de ser sin que sea distinto á otro anterior, ó de que haya dejado de ser el anterior; el tiempo es continuo, porque este mudar no se interrumpe jamás mientras las cosas duran, no habiendo momento en que el ser

esté sin un modo de ser. En esta propiedad es en la que nos fijamos, cuando prescindiendo del mudar de cada cosa y fijándonos en el mudar sucesivo y constante, como modo de ser de todas las cosas creadas, sustantivamos el tiempo considerándolo abstractamente como un todo, como un presente absoluto en el que todo es y pasa, teniendo así sentido y verdad la frase «todo está y es en el tiempo», por más que, como ya sabemos, en el sentido recto la verdad es «que cada cosa hace y está en y con su tiempo». Ahora, que siendo cierto que con el mudar de cada cosa es real y verdad el mudar de las demás cosas actuales, y el de las posibles que sucedan á las actuales, de ahí que, naturalmente, dentro de ese todo presente de tiempo en que todo pasa se conciban y existan efectivamente tiempos coexistentes y sucesivos, como son los de todas aquellas cosas cuyas mudanzas se verifican á la vez, que es en lo que precisamente consiste la coexistencia, y el de aquellas otras cuyas mudanzas sean posteriores á las de las primeras, que es lo que hemos dicho se llama sucesión; así, tenemos que en la vida común se suele llamar contemporáneos ó coetáneos á dos hombres cuando empiezan su tiempo en una época dada del tiempo en general, y sucesores ó antecesores cuando el uno le sigue ó le antecede al otro en algún estado determinado ó en alguna función especial.

Si el tiempo constituye ó es la relación que se percibe entre el antes y el después que se produce con el mudar de las cosas en sucesión continua é incesante, claro es que la sexta propiedad que se deduce del tiempo es que éste es *divisible* indefinidamente en sí, entendiéndose bien que siempre en esa relación de antes á después que la constituye en tal tiempo. Y se comprende esta división, pues mirando esa relación que constituye al tiempo, no podemos menos de tener en cuenta que está constituído por mudanzas sucesivas y continuas que constantemente se están sucediendo, pero en las que siempre se ve algo que fué y algo que no es, un antes y un después; de ahí, también, que el tiempo en sí mismo, ó sea filosóficamente considerado, sólo se pueda dividir en *pasado* y en *futuro*, en antes y después. Es indudable que entre ese antes y ese después, la inteligencia puede apreciar, y aprecia en efecto, un límite móvil que se suele llamar *ahora;* pero el ahora filosóficamente no es tiempo real, es un presente que no tiene realidad alguna, es, en una palabra, un

límite móvil verdadero que apenas pensado ya es pasado; en realidad un instante del mudar en el que, no dándose ni el antes ni el después en relación, no hay tiempo. Puesto que para ello tendría que suceder que se parara, que se fijara en lo que decimos ahora, presente; pero esto ya se ve que es imposible por incompatible con la sucesión incesante, que es lo característico que constituye al tiempo.

Hemos visto que el tiempo en sí ó filosófico no puede dividirse más que en pasado y futuro; mas no sucede así con el tiempo llamado *histórico*, que siendo un cuanto de tiempo real computado por una revolución regular, como por ejemplo, por una revolución de la tierra alrededor del sol, puede dividirse en *pasado*, *presente* y *futuro*, correspondiendo el primero y tercer miembro á la división que dejamos hecha del tiempo considerado en sí.

Considerado el tiempo históricamente sirve para medir la duración de las cosas y admite perfectamente la división de presente, pasado y futuro, siendo presente todo el tiempo que pasa dentro de la revolución tomada como medida; pasado, el tiempo que la antecede, y futuro, el que la sucede ó sigue, por lo cual solemos decir: El momento presente, al presente, en el presente día, el año presente, el presente siglo, la generación presente, etcétera, etc., sin embargo, desde luego se ve aquí cuanto hay de convencional en esta división, pues ya se comprende que ese tiempo que llamamos presente se puede dividir á su vez en presente, pasado y futuro, y que igualmente sucedería hasta la infinidad; de aquí que algunos hayan dicho que el tiempo «es lo que no es, y no es lo que es», pues ese presente no se da real y efectivamente más que en Dios, que es presente puro y excluye todo tiempo.

De la propiedad anterior, se deduce una *séptima* propiedad, y es que el tiempo en sí, que es la medida del durar de todas las cosas, por nada puede ser medido con exactitud. Y esto es tan exacto, que aun cuando se diga como axiomático que el tiempo se mide por el movimiento, no hay modo de medir el tiempo filosófico ó en sí; y la razón es obvia: todo movimiento está ó tiene lugar en el tiempo, más no á la inversa, por tanto, mal puede medir el movimiento al tiempo, pues no se mide el continente por el contenido, sino al contrario, el contenido por el continente. Demás de esto, tenemos que para medir el tiempo se necesitaría una medi-

da fija é invariable y con independencia de todo tiempo, más ya se ve á primera vista que ésta no existe. En efecto, si acudimos al reloj tenemos que la vuelta que dan las agujas á la esfera es tan relativa que á parte de la distinta rapidez con que marchan respectivamente las que indican horas, minutos, segundos y aun terceros, su movimiento más ó menos veloz depende de que la péndola esté más ó menos alta; luego es una medida variable. Si acudimos á las medidas naturales de que solemos servirnos, también sucederá lo mismo, puesto que si á primera vista parece una medida exacta, por ejemplo, la revolución de la tierra alrededor de su eje, constituyendo un día una revolución, resulta que si esa revolución se verificase en la mitad del tiempo también sería un día, luego hé aquí como también es relativa esta medida. Además ¿cómo comprobamos la uniformidad y regularidad de esas revoluciones naturales que tomamos como medidas del tiempo? ¿No es valiéndonos de otras medidas tan relativas como ellas? No obstante estas dificultades, el tiempo histórico es real y útil para medir la duración de las cosas sensibles, puesto que tomamos medidas que para nosotros aparecen como regulares y uniformes y suficientes para apreciar el tiempo de relación de las cosas ó sea su coexistencia y duración sucesiva, aunque no podamos medir el tiempo en sí de cada cosa.

CAPITULO II

La extensión

I. **Importancia de este estudio para el filósofo.**—La extensión, según la expresión de Balmes, es para nosotros el *substratum*, la condición general y necesaria para que podamos darnos cuenta de todas nuestras sensaciones, sin que por ello se confunda con ninguna de ellas y sin que dependa de ninguna en particular, siendo de tal modo inseparable de la idea de cuerpo, que es, por decirlo así, el sujeto general de toda propiedad sensible y la condición necesaria de toda sensación y representación corpórea; por tanto, importa muy mucho al filósofo analizar esta idea, pues así como el tiempo es el medio general

sucesivo en que todos los seres creados mudan, de la misma manera la extensión es el medio en que los cuerpos son y se muestran.

II. **Confusión entre las ideas de espacio y extensión.**— Frecuentemente confunden hasta los hombres de ciencia la extensión y el espacio, fenómeno que no debe escapar á nuestra consideración, ya que vamos á estudiar filosóficamente la extensión y el espacio. No es raro, en verdad, ver empleadas como sinónimas las palabras *extensión* y *espacio*, y así, muchas veces indistintamente una por otra, por más que si bien se mira no existe entre ellas la tal sinonimia, sino que cada cual significa algo que no conviene á la otra; mas esto no obstante, es dato este que nos debe advertir que entre espacio y extensión debe haber algo de común que al pensamiento irreflejo le haya confundido, puesto que puede haber entre extensión y espacio algo en virtud de lo cual no sean esencialmente distintas, como acontece entre las palabras mutación y tiempo, y sin embargo no son una misma cosa en absoluto, si que más bien elemento la una de la otra.

En confirmación de esto, vemos que á la extensión se la concibe generalmente como estando en el espacio, y el espacio á su vez es producido por la extensión, como tendremos ocasión de ver al analizar detenidamente esta idea. No de otra manera hablábamos de la mutación y el tiempo, pues decíamos que las mutaciones de los seres tenían lugar y se producían en el tiempo, y que éste se constituía y realizaba por la forma sucesiva en que tenían lugar las mudanzas de los seres.

Ese algo común de que hablamos encontrámoslo también en que así como la idea de extensión es inseparable de la idea de cuerpo, la de espacio es igualmente inseparable de la de extensión. Concepción general que todos tenemos del espacio es la de que es el contingente de los cuerpos, es decir, como aquello en que los cuerpos están; luego también es evidente que todo cuerpo está en algún espacio; pero la extensión, por su parte, es inseparable de los cuerpos; de ahí que también ella sea inseparable del espacio como lo son los cuerpos. Así, pues, las ideas de cuerpo, extensión y espacio se enlazan entre sí de tal modo, que concebida la existencia de la una, es preciso suponer las otras dos, sin que ninguna de ellas de por sí pueda existir ni concebirse como algo real existente. Podemos, pues, desde lue-

go decir que entre extensión y espacio no hay ninguna diferencia esencial, puesto que si un cuerpo sin extensión no es cuerpo y una extensión sin materia en quien resida es vana ilusión, un espacio sin extensión y por lo mismo sin cuerpos, es un puro nada. No; ni el espacio ni la extensión son entidades reales distintas y separables de la materia, sino propiedades de ésta, ideas que en la materia concebimos y que de la mismas separamos y abstraemos, hablando después de ellas como de entidades reales, y llegando así hasta fundar con estas tres ideas ciencias tan exactas como la Geometría y la Trigonometría.

III. **Dificultades que entraña la explicación de la idea de extensión.**—Tratándose de los cuerpos y de la materia en general, la extensión es como el medio general absoluto en que todos los cuerpos son y se muestran, y sin embargo, ella, esencialmente, no se nos manifiesta en parte alguna sensiblemente ni podemos decir tan fácilmente en lo que consista en sí misma. Muchas son, efectivamente, las dificultades casi insuperables que nos rodean cuando queremos explicar qué es la extensión y cuál su naturaleza esencial. La extensión, acompañando inseparablemente á los cuerpos, se revela á todos en sus propiedades, y así, fácilmente todos la aplicamos; pero cuando queremos analizarla en sí misma se nos escapa y huye, como vimos nos sucedía cuando queríamos apoderarnos del tiempo y analizarlo en su naturaleza.

Ahora bien; estas dificultades las obviaremos, en parte, si empezamos por analizar lo que es la extensión, considerándola en relación con las sensaciones y pasamos después á considerarla en sí misma; y se vencerán así estas dificultades, porque la extensión no la percibimos sino como propiedad directa é inseparable de los cuerpos.

IV. **La extensión en relación con nuestras sensaciones.**—La extensión, en realidad, es la base de todas nuestras sensaciones, y de tal modo, que viene á ser respecto á ellas como una especie de recipiente; mas no por esto es una sensación que los cuerpos todos nos produzcan. Es cierto que destruída la extensión se destruyen todas las sensaciones, mejor dicho, sin la extensión no concebimos la posibilidad de que los cuerpos nos produjeran sensaciones, y sin embargo, no por esto podemos decir que la extensión sea sensación. En efecto, si toma-

mos una naranja, en ella podemos prescindir del olor, y no por eso habremos destruído las demás sensaciones que ella puede producir; podemos prescindir también del color y aún continuará produciendo sensaciones; podemos todavía prescindir de su sabor, ruido y dureza, y sin embargo aún nos quedará una naranja que la concebiremos, porque aún no hemos prescindido de la extensión; pero sigamos adelante nuestra abstracción y prescindamos de la extensión. ¿Qué quedará del cuerpo? Nada; ya no serían posibles ni las sensaciones de la vista, ni las del oído, ni las de ningún sentido; ¿qué más?, ¿acaso se concibe un cuerpo sin extensión? Pero es el caso que esto, que nos demuestra con cuánta razón se afirma que la extensión es el substratum de las sensaciones, viene al mismo tiempo á decirnos que no es ni una sensación ni el conjunto de todas ellas; y la razón es clara: si es verdad que las sensaciones en todos sus órdenes tienen relaciones de dependencia con la extensión, en cambio también lo es que la extensión se concibe sin ellas; luego no hay reciprocidad. Si fuera una sensación, correspondería á algún sentido especial, y también, como acontece á las demás sensaciones, sería producida por alguna propiedad determinada de la materia ó de los cuerpos, y sabido es que nada de esto sucede, pues la extensión es percibida por todos y cada uno de los sentidos, lo mismo el olfato que el gusto, lo mismo el oído que el tacto y que la vista; todos, con cualquiera de las sensaciones de su orden que perciban, perciben también la extensión, aun cuando más especialmente la vista y el tacto.

Las propiedades determinadas de los cuerpos tampoco la producen ninguna en particular, puesto que en todas ellas se manifiesta: así, la vemos aparecer en el cuerpo duro y en el blando, en el áspero y en el suave, en el líquido transparente como en el oleaginoso, en el vapor de agua y en el más enrarecido gas. ¿Qué más?, hasta en el éter sutil. Y sin embargo, ninguna de estas propiedades es privativamente productora de la extensión. Para que percibamos la extensión basta con que percibamos una propiedad sensible de los cuerpos, basta que éstos produzcan una sensación en nosotros, y ella, sin embargo, no es producida ó privativa necesaria de ninguna de ellas; de ahí que la perciba el ciego como el manco, el sordo como el que tiene mal paladar, como el que tiene todos sus sentidos sanos. Además, la extensión

no es una sensación, es más bien una idea que el entendimiento forma con ocasión de la percepción del dato experimental que dan las propiedades de los cuerpos, y por esto ha podido dar origen á una ciencia tan exacta como la Geometría, cosa que no hubiera sucedido si fuera una sensación, que es cosa singular y contingente, y la verdad científica es universal y eterna y no puede apoyarse en lo variable y contingente, como es una sensación, un hecho. No; la extensión sólo es conocida por la fuente de conocimiento razón, como idea que forma con los datos suministrados por los sentidos.

V. **La idea de extensión ¿es puramente subjetiva?**— La extensión, considerándola en nosotros, esto es, bajo su aspecto subjetivo, no es ni una sensación ni el conjunto de ellas, es algo así como primario, que si bien la observación interna no nos autoriza para decir que sea anterior á toda sensación, sí nos dice bastante para afirmar que siendo independiente de toda sensación no podemos percibirla sin ella, que siendo necesaria para toda impresión es independiente de cada una en particular. Quizá cuando se reciben las primeras impresiones sea desconocida la extensión como idea separada, pero lo cierto es que después se separa, se deshace de la forma corpórea, se espiritualiza, por decirlo así, lo que nos viene á indicar que este fenómeno puede ser ocasionado por la sensación, mas no causado por ella; estando esta hipótesis muy conforme con el conocer humano y con el modo ó manera que tiene nuestro entendimiento de llegar á conocer y formarse todas las ideas, pues ya vimos en los comienzos de la Metafísica general que para llegar á la idea refleja de *ser* había sido necesario pasar antes por la idea espontánea que acompaña á toda percepción y á todo pensamiento, siendo su ocasión, por tanto, la primera percepción sensible. Continuando el examen de la idea de extensión para hallar los elementos contenidos en ella, lo primero que se nos ocurre averiguar es si esta idea subjetiva de la extensión responde algo fuera del sujeto, y nos encontramos con que habiendo demostrado la realidad del mundo sensible y no concibiéndose un cuerpo ni una materia sin ser extensa, queda también demostrado que la extensión es algo real fuera del sujeto, tanto más cuanto que hemos visto que llegábamos á la idea de extensión con ocasión de las sensaciones, con ocasión de la percepción de las pro-

piedades de los cuerpos; luego es indudable que la extensión es algo independiente de nuestro entendimiento; ahora bien, ¿qué es la extensión? Mas antes de contestar á esta pregunta, tenemos que continuar el análisis é investigar los elementos que entran en la idea de extensión para poder conocer su naturaleza y poder definirla.

VI. **Elementos contenidos en la idea de extensión.**—La idea de extensión implica ó contiene ideas de *multiplicidad, unidad, continuidad* y *distinción*. Veamos si es cierta esta afirmación: ¿Qué expresa ante nuestro espíritu la idea de extensión? La extensión despierta en nosotros la idea de *muchas* cosas en *una:* y de tal modo es así, que no podemos concebirla sin la idea de *pluralidad* ó variedad en unidad. Decimos que tal ó cual cosa es extensa, cuando la concebimos como un todo vario, múltiple, pero uno por la continuidad de sus partes realmente distintas, esto es, una pluralidad unida y sin interrupción, que es lo que constituye su *unidad*. Y bien, ¿esto no lleva consigo las ideas de composición y partes componentes? De modo, pues, que todo cuerpo, toda materia, todo lo que sea extenso, es una unidad de composición constituída necesariamente por muchas partes. Pero para que resulte esa unidad de composición, es preciso que las partes, siendo diferentes entre sí, en cuanto que la una no es la otra y cada una está puesta fuera de la otra, que por la continuidad todas formen el uno compuesto ó sea el cuerpo que las contiene á todas en unidad *continua;* así, pues, la idea de extensión contiene las de *pluralidad, continuidad, unidad* y *distinción* de partes. De aquí se deduce que lo extenso ha de tener unas partes fuera de otras, que éstas han de ser *distintas* individualmente, ó sea que la una no sea la otra, sin separación, mediante la *continuidad* que es la que da *unidad* al todo extenso.

VII. **Definición de la extensión.**—Conforme á la doctrina expuesta en el párrafo anterior, resulta que los cuerpos los llamamos extensos cuando y porque se nos manifiestan con sus impresiones como múltiples en sus partes y unos en la continuidad de sus partes distintas numéricamente; luego ya tenemos la esencia de la extensión y podemos definirla como *aquella propiedad primaria de los cuerpos, en virtud de la cual tienen éstos unas partes fuera de otras distintas y separables individualmente, pero unidas mediante la continuidad que forma el todo llamado*

cuerpo, ó más brevemente, «el accidente por el cual la substancia material queda distribuída en partes continuas y coexistentes».

Decimos que la extensión es *la propiedad primaria de los cuerpos*, en razón á que es inseparable de la idea de cuerpo y á que todas las propiedades sensibles corpóreas la suponen como base, pues quitada ella desaparecen todas.

En virtud de la cual tienen éstos unas partes fuera de otras, porque es evidente que todas las propiedades que se deducen de la extensión tienen su fundamento en que el ser extenso tenga unas partes fuera de otras, esto es, *distintas* individualmente y separables, en lo cual consiste la esencia de la extensión; pues desde el momento en que quisiésemos prescindir con la imaginación de las partes fuera de partes y continuadas en un cuerpo, éste se desvanecería y nos quedaríamos con la idea de un ser simple; así es, que nosotros podemos prescindir por abstracción del movimiento, impenetrabilidad y ponderabilidad, sin que por eso deje de ser extenso el cuerpo; es, pues, la esencia de la extensión el estar distribuída la materia en unas partes fuera de otras, ó lo que es lo mismo, en partes continuas y coexistentes; no es, por tanto, la esencia de la extensión la divisibilidad, como indica Descartes y confirma Euler (1), que enseñó ser la extensión divisible hasta el infinito, y que todo átomo ó corpúsculo, por diminuto que fuese, era divisible, ni menos consiste en la impenetrabilidad, como creía Langlebert.

La divisibilidad y la impenetrabilidad, lejos de ser la esencia de la extension, son propiedades secundarias de la extensión que es á su vez una propiedad primaria de los cuerpos ó de la materia cuanta; así, la materia es divisible porque tiene distribuídas sus partes numéricamente consideradas unas fuera de otras, y es impenetrable porque y en cuanto las tiene unas fuera de otras y á continuación.

Ahora bien; si la extensión tiene su fundamento esencial en la distribución de las partes, de modo que unas no sean otras, claro es que no existe imposibilidad metafísica en que la divisibilidad é impenetrabilidad falten en un extenso, y por consiguiente que Jesús se halle presente real y positivamente en las especies consagradas, como tampoco la hay en que el cuerpo de

(1) «Lettres a une princesse d'Allemagne», pág. 122 á la 133.

Jesús pueda estar en varias especies consagradas á la vez, pues no es esencial á lo extenso el ocupar lugar, sino una propiedad suya, y siendo estas propiedades secundarias bien puede Dios, mediante su poder, suspenderlas en un cuerpo sin que por esto deje de ser extenso y real.

VIII. **La extensión no es el cuerpo mismo ni su esencia.** —La extensión no es, pues, tampoco el cuerpo mismo ni su esencia. No es el cuerpo mismo, porque aun cuando la idea de extensión es inseparable de la de cuerpo, sin embargo la idea de extensión no expresa todo lo que la de cuerpo; todo cuerpo es extenso, pero el cuerpo además de extensión es otras muchas cosas; la extensión, pues, es una propiedad de los cuerpos, como hemos demostrado, la primaria en verdad, mas no la única, el cuerpo es otras muchas cosas. No es la esencia de los cuerpos, como se ha pretendido, por la razón sencilla de no ser el cuerpo mismo, es sí algo que acompaña primordialmente á uno de los principios esenciales de todo cuerpo, como es la materia *prima*, y de ahí que sea como la propiedad necesaria é inseparable de la esencia de todo cuerpo.

XI. **Propiedades que se deducen de la esencia de la extensión.**—Dedúcese de todo cuanto dejamos consignado acerca de la extensión, como primera *propiedad* suya, que considerada en abstracto, con prescisión de toda materia ó cuerpo en que se dé, carece de realidad, no es nada real objetivo y que, sin embargo, dada nuestra facultad cognoscente podemos hablar de la extensión en sí misma y considerarla como objeto en el cual supongamos las propiedades que sólo tiene en la realidad de los cuerpos, sirviendo así de base á la ciencia exacta llamada Geometría.

He aquí cómo se confirma una vez más la importancia de la Metafísica, que versando sobre ideas universales, que de por sí ninguna realidad tienen, asienta sin embargo principios y deduce leyes que tienen realidad y exactitud efectiva, en cuanto se da la condición de existencia de las cosas, cuya condición supone.

La segunda propiedad de la extensión consiste en que aun cuando considerada en sí misma carezca de realidad, sin embargo, considerada en los cuerpos es algo real, no como parte de la esencia de los mismos que nos diga lo que éstos son, sino pro-

piedad que nos dice *cómo* son, esto es, distribuídos en partes distintas individualmente unas de otras y continuas, una propiedad que nos dice como todo cuerpo es pluralidad de partes continuas, de donde se dedude que no hay más extensión que la que cada cuerpo forma con sus partes, en cuanto que cada una de éstas no es la otra, y están todas puestas unas fuera de otras y continuas, como las mudanzas de cada cosa que sucesivas constituyen el tiempo de lo que durando muda.

La tercera propiedad que la extensión presenta es la de ser *medible* y *divisible* con toda exactitud, lo contrario que sucede con el tiempo, y esto es debido á la misma esencia de la extensión, pues se comprende que estando ésta constituída por la distribución en forma continua de las partes de la materia, no ha de haber imposibilidad metafísica en medirla y dividirla, en tanto que el tiempo, siendo sucesivo, se escapa á toda medida. Así, cualquier cuánto de materia es siempre fijo é invariablemente el mismo cuánto de materia, puesto que siempre constará de las mismas partes continuas y separables; de aquí, también, la exactitud de la ciencia Geométrica y de la Aritmética aplicada á la materia cuanta.

Consecuencia de la anterior propiedad, es la cuarta que podemos distinguir en la extensión, á saber: Que la extensión es mensurable en tres sentidos ó que admite *tres dimensiones*, puesto que las partes colocadas unas fuera de otras, lo mismo pueden considerarse hacia arriba que hacia abajo, en sentido longitudinal que en el transversal, siendo realmente éste su modo de estar; he ahí, pues, la profundidad, latitud y longitud, según se considere la altura, anchura ó largo del cuerpo.

La quinta propiedad de la extensión es la de ser *limitada*, por lo mismo que es divisible y mensurable en todos los sentidos en que se la pueda considerar en las cosas; con lo cual se niega que sea infinita, como no pocos afirman, desconociendo indudablemente su esencia. Una cosa es que considerada abstractamente y prescindiendo de que está constituída por partes colocadas unas fuera de otras se la considere infinita, y otra, que confundiéndola con el espacio se diga que una y otra son infinitas realmente, puesto que hay verdadera repugnancia metafísica en que la extensión, tal como se da en los cuerpos, carezca en absoluto de límites, pues incluyendo el concepto de extensión las ideas de

pluralidad, de partes componentes y siendo las partes finitas, no pueden componer un todo que no sea de naturaleza finita.

La extensión, en sexto lugar, engendra la propiedad de la *impenetrabilidad* en los cuerpos, ó sea que todo extenso, como tal extenso, excluye del lugar que él ocupa á los restantes cuerpos, siendo preciso que él deje su lugar para que otro lo pueda ocupar.

CAPITULO III

El espacio

I. **Importancia del estudio de la idea de espacio.**—El enlace que vimos tenían espacio y extensión cuando empezábamos á examinar ésta, nos obliga á tratar en este lugar de la idea de espacio, estudio que no sólo tiene gran importancia por las relaciones que tiene con otras ideas y problemas metafísicos, si que además por las funestas consecuencias á que puede dar lugar una viciosa resolución del examen de la misma, ya por no percibir su trascendencia, ya porque percibida no sea apreciada debidamente. Es más, aun cuando realmente no tuviese para nosotros la idea de espacio la importancia que realmente tiene, justificaría que hiciésemos su estudio el hecho del verdadero afán con que en todos tiempos y por todos los filósofos más eminentes se ha discutido acerca de la naturaleza del espacio, siendo digna de leerse la contienda que sobre este punto sostuvieron Leibnitz y Clarke, y cuyo resumen contiene la nota al cap. X, lib. III de la Filosofía fundamental de Balmes.

II. **Dificultades que ofrece el estudio del espacio.**—Pero si es importante el estudio que emprendemos en este capítulo, no menos dificultades ofrece llegar á la solución de qué sea propiamente el espacio; buena prueba de ello es la Historia de la Filosofía, la cual nos testifica que ni entre los filósofos antiguos, ni entre los modernos se ha formado respecto del espacio una definición acerca de la cual estén todos de acuerdo; tantas y tan diferentes son las opiniones emitidas por los autores que de él han tratado.

III. **Diferentes opiniones acerca de la naturaleza del**

espacio.—Para mejor comprender las teorías más ó menos erróneas, más ó menos acertadas que los filósofos han dado sobre la naturaleza del espacio, nada mejor que dividirlas en grupos, con lo cual conseguiremos dos cosas, claridad y brevedad; y como unos lo han considerado, si bien bajo distintos aspectos, como algo *sustantivo*, otros, los menos, como un atributo de Dios, y otros, la mayor parte, como una propiedad general de los cuerpos, de tal modo, que todos fluctúan entre atribuirle uno ú otro de estos caracteres culminantes; de ahí que podamos reducir todas las teorías á tres grupos: 1.º, el de los que consideran al espacio como si fuera una *substancia* ó con existencia independiente; 2.º, el de los que le consideran como un atributo de Dios, y 3.º, el de aquellos que le consideran como propiedad general de los cuerpos.

IV. **¿El espacio es algo en sí considerado?**—En el primer grupo figuran los filósofos de la escuela atomista, á cuyo frente pueden citarse Leucipo, Demócrito y Epicuro, que admitiendo la existencia real del vacío absoluto imaginaban que el espacio era este vacío absoluto en el que moviéndose los átomos se formaron los cuerpos, siendo además bastante general entre ellos la tendencia á considerar el espacio como una capacidad dispuesta á recibir algo que la llene, algo así como pura capacidad ó continente, no siendo nada fuera de esa capacidad de recibir los cuerpos sino pura extensión en que éstos se colocan y mueven. Hobbes, con otros materialistas, afirma que el espacio es una verdadera substancia distinta y separada de los cuerpos que en él se colocan. Gassendi lleva su exageración en este punto á afirmar que el espacio es un ser incorpóreo, dotado de dimensiones no producidas, distinto de los espíritus y de los accidentes espirituales, que no es ni substancia ni accidente. Littré y Taine, con todos los positivistas, siguen la opinión de los atomistas antiguos, y despreciando la inmensidad divina admiten un espacio puro, infinito y necesario, pero vano, vacío y abstracto.

¿Puede admitirse el modo de concebir este grupo la naturaleza del espacio? No, en modo alguno. Una capacidad es una propiedad que no puede residir si no en un sujeto. Y un absoluto vacío es contradictorio, puesto que un absoluto vacío equivale á la nada absoluta, y en la nada no puede haber cuerpos, ni movi-

miento, ni cosa alguna real. Luego que el espacio es considerado por todo pensamiento como mensurable y el vacío ó la nada no se puede medir. El decir que el espacio es la extensión pura en cuanto capaz de recibir los cuerpos, es un error, puesto que equivale á decir que la extensión es algo en sí ó separada de los cuerpos, cosa que hemos probado no ser cierta, porque así considerada es puro nada, y la nada no puede ser objeto de una ciencia tan exacta como lo es la Geometría.

Mucho menos admisible es un espacio considerado como ser incorpóreo, que ni es substancia ni accidente y con dimensiones no producidas. Un ser que ni es substancia ni es accidente es contradictorio, es la nada absoluta; además, ¿cómo de tal ser incorpóreo se producen las dimensiones del espacio, las cuales no pueden existir sin la corporeidad ó la distribución de las partes unas fuera de otras y continuas en todos sentidos? Decir que estas dimensiones no son producidas, es tanto como decir que son increadas, y tendríamos entonces el absurdo de un ser increado, mensurable, pues las dimensiones en un ser incorpóreo son inadmisibles y contradictorias, según hemos visto al hablar de la extensión.

V. **¿El espacio es un atributo de Dios?**—Merecen citarse entre los filósofos del segundo grupo, el escolástico Lessio que decía que la inmensidad divina es el intervalo primitivo é íntimo ó el espacio origen de todo intervalo, y espacio de todos los espacios; los célebres filósofos modernos Newton, Fenelón y Clarke, los que han sostenido como verdad inconcusa que el espacio es la inmensidad misma de Dios ó como un atributo divino, fundándose, sin duda, en la propensión que tenemos á considerar al espacio como infinito, inmutable é indivisible en partes separables.

La opinión de estos filósofos es insostenible, no obstante el ingenio de sus expositores, porque envolviendo el concepto del espacio dimensiones ó cantidad mensurable, no es ni puede ser la inmensidad de Dios, ni ninguno de sus atributos, pues todos ellos, como el de su inmensidad, excluyen esencialmente toda extensión y toda pluralidad de partes. Antes que existiera el mundo, y por consiguiente la extensión y el espacio, existía la inmensidad de Dios, la cual no es otra cosa que el atributo divino, por razón del cual Dios puede hallarse presente en todas las cosas existentes y posibles; así es, que antes de ser creado el

mundo *estaba* Dios presente al mundo en su existencia de mera posibilidad. Viendo Clarke estos inconvenientes, que son los mismos que Leibnitz le había puesto, quiso eludirlos diciendo que el espacio tiene partes, sólo que eran inseparables; mas concediendo por ahora que esto fuera verdad, sean partes iguales ó no, ¿dejarán de ser partes?, no tiene, pues, más remedio que confesar que Dios es compuesto de partes; luego también que si el espacio fuera, como dicen los autores citados llamados vacuistas, proclamado como atributo divino, tendríamos que suponer á Dios compuesto de unas partes llenas y de otras vacías, según que éstas estuvieran ó no llenas por los cuerpos.

Por otra parte, si el espacio fuese un atributo de Dios sería el mismo Dios, puesto que los atributos de Dios son unos con El que es puro ser, y también resultaría que al llenar los cuerpos una parte del espacio llenarían una parte de la esencia de Dios, y en este caso todo espacio que se supusiese vacío sería una parte de la esencia divina que estaría en el espacio como recipiente; véase, pues, á cuantos crasos absurdos conduce una mala inteligencia de la naturaleza del espacio. Estos inconvenientes tampoco se obvian con decir, como dice Fenelón, que la extensión infinita, por el hecho mismo de ser infinita, es simple é indivisible, porque en la extensión infinita no es posible la separación de partes, como no es posible la figurabilidad, en razón á que lo infinito es inmutable, y no se desvanecen los inconvenientes que tiene esta doctrina con esto, porque ni que la extensión, se la considere infinita ni que se la considere finita, como realmente lo es, deja por eso de consistir su esencia en estar distribuída en partes distintas individualmente y colocadas unas fuera de otras y á continuación. Así, pues, aun cuando sean infinitas en el tal supuesto, siempre serán partes porque una extensión sin partes no es extensión.

De cualquier modo que consideremos el modo de entender la naturaleza del espacio estos filósofos, siempre resultará que haciéndole atributo de Dios, convierten á Dios en un ser sensible ó por lo menos mensurable y material, pues no otra cosa se deduce de esta frase de Newton: «Dios ve las cosas en el espacio infinito como en su *sensorio*».

VI. **¿El espacio es una propiedad general de los cuerpos?**—En el tercer grupo figuran en primer término Descartes y

los que con él identifican el espacio con la extensión de los cuerpos y con la esencia de los mismos, pues sabido es que para este filósofo la esencia de los cuerpos es la extensión, diciendo que no es finito ni infinito, sino indefinido. En este grupo también podemos colocar á los empíricos, sensualistas y positivistas que, como Locke, Condillac, Stuart, Mill, Herhert Spencer, Bain y otros, confunden el espacio con la sensación. Para Kant el espacio es una forma subjetiva preexistente, forma *a priori* puesta en el sujeto.

Balmes, el Emmo. Cardenal González, y en general los filósofos católicos, dicen que el espacio es «la extensión misma y real de los cuerpos», por cuanto está sometido á distancias y dimensiones, y es mensurable, condiciones que es muy cierto nacen de la extensión de los cuerpos. El P. Mendive, sin embargo de ser escolástico, discrepa bastante de estos filósofos, pues dice que espacio es «la extensión misma de los cuerpos *considerada de una manera abstracta*». Opinión del todo inadmisible, puesto que desde el momento en que se toma á la extensión como pura idea y no se la considera como propiedad primaria de los cuerpos, deja de ser real para convertirse en una pura abstracción de nuestro entendimiento, que forma valiéndose de los datos singulares que le da la realidad, pero que tal como es ella, esto es, en su pura universalidad, no tiene realidad objetiva; de modo que en rigor, el espacio para Mendive no es más que una idea subjetiva, y esto no se puede admitir, pues veremos que es algo real objetivo en los cuerpos. En cuanto á la opinión de Balmes y P. Ceferino González, más que errónea es incompleta é inexacta, porque si realmente la extensión es la esencia del espacio, lo es con una propiedad, cual es la reconocida por el asentimiento común de sustentar los cuerpos.

VII. **Análisis racional de la idea de espacio.**—Si el espacio no es la pura extensión ni un ser substantivo corpóreo ó incorpóreo ni menos un atributo divino, ¿qué será el espacio? Mas antes de contestar á esta pregunta, que nos obligaría á exponer, desde luego, su naturaleza en una definición, la claridad nos exige que resolvamos esta otra: ¿qué nos dice la idea de espacio?

La idea de espacio implica la de algo continuo, permanente, capaz de recibir y contener en sí los cuerpos, fundándose en ésta su continuidad permanente, las dimensiones y mensurabilidad

con que todos concebimos al espacio. Pero esta aptitud permanente de recibir y contener los cuerpos, extensa, mensurable y divisible en el mundo real, al considerarla prescindiendo de los cuerpos, ó sea como pura idea, no es algo extenso, mensurable ni real. La idea de espacio que despierta en nosotros tal persistencia, continuidad y dimensiones cuando la aplicamos á los cuerpos, cuando no lo hacemos se nos escapa, y su realidad no la vemos ni la palpamos en parte alguna. Mas como dejamos demostrado que el espacio no es substancia, no ya corpórea, si que tampoco incorpórea, distinta y separada de los cuerpos, y mucho menos la inmensidad de Dios ú otro atributo cualquiera divino, tenemos que volver á preguntarnos: ¿qué es el espacio? Del hecho de tener el espacio en los cuerpos existencia real, y del no menos evidente de que su idea nos le hace concebir como receptor y mantenedor de los cuerpos, se sigue, como colorario lógico, que el espacio está íntimamente ligado con la extensión, hasta el punto de que sin ella carece de realidad objetiva.

VIII. **¿De dónde nace la idea de espacio?**—La idea de espacio, á poco que profundicemos más el análisis, la veremos surgir de la de extensión. En efecto; la existencia real que tienen los cuerpos, no sólo supone la multiplicidad, si que también la continuidad de unas mismas partes; pero estas partes múltiples de que consta cada cuerpo deben hallarse en diversa posición recíproca, pues de lo contrario la una sería idéntica á la otra, y entonces ya no serían múltiples; pero es claro que si deben hallarse en diversa disposición recíproca ó sea unas fuera de otras, ya hacia arriba ya hacia bajo, á lo largo ó á lo ancho, tienen que hallarse también á diversa y respectiva distancia, por no concebirse que sin distancia relativa tengan diversa posición relativa. Á esta distancia y contigüidad relativas entre las partes componentes, es á lo que se llama extensión de un cuerpo ó dimensiones del mismo, que bien vemos nace de la propiedad del cuerpo de tener sus partes distribuídas de modo que unas no sean las otras individualmente, ó sea de estar unas fuera de otras; de suerte, que si la idea de espacio no la concibiésemos más que como algo continuo y mensurable, podríamos decir, sin temor á equivocarnos, como hicieron Balmes, el P. Ceferino y otros escolásticos, que el espacio es la extensión misma y real de los cuerpos; pero no podemos decir esto con exactitud, pues

la idea de espacio, además de la idea de mensurabilidad, encierra la de capacidad de recibir ó sustentar, de ser receptáculo de cuerpos; luego á la extensión habrá que agregarle esta propiedad, y veremos que si al atributo esencial de la extensión se le agrega la idea de capacidad de *contener en* y *sobre sí* otros cuerpos, precisamente por tener como extensos unas partes fuera de otras, tendremos ya el espacio, que ha surgido de la extensión misma, en cuanto que ésta, por distribuir las partes del todo extenso unas fuera de otras, las hace susceptibles de contener en y sobre sí otras partes iguales ó menores, porque es evidente que cada parte del cuerpo extenso es capaz de contener en y sobre sí otra parte igual de otro cuerpo extenso, y claro es, que en este concepto el espacio es receptáculo, continente, *espacio real, extenso* y *mensurable,* en que se puede colocar otro cuerpo real extenso y mensurable como ella.

IX. **¿De dónde surgen las ideas de distancia y mensurabilidad?**—En cuanto á las ideas de distancia y mensurabilidad á que el espacio se halla sometido, surgen de este concepto de espacio. ¿Hay distancia entre dos cuerpos contiguos?, todos decimos que no. Cuando se trata de las partes múltiples de un cuerpo que están en diversa posición recíproca, si se trata de dos contiguos claro es que no distan; pero cada una de éstas, con respecto á las otras y á todas, se halla á una *distancia* relativa, esto es, según sea su posición respectiva con respecto á las demás partes múltiples del cuerpo; por consiguiente, podemos decir, como se dice vulgarmente y tratándose, no de la extensión de un cuerpo dado, sino del espacio, que distancia es la extensión que media entre dos ó más cuerpos. Así, aun cuando sea mensurable una extensión determinada y la dividamos, en ella no habrá distancias mientras en esa extensión no coloquemos cuerpos, porque la mensurabilidad nace del hecho de estar unas partes fuera de otras, y la distancia de que haya discontinuidad. Así, por ejemplo, si una extensión determinada la consideramos dividida en seis partes y colocamos dos cuerpos, uno en la primera y otro en la sexta, por este sólo hecho nace la distancia que no será otra que la extensión que media entre la primera y sexta parte, y como la posición de estos cuerpos es variable, es decir, que se pueden colocar sucesivamente en las partes intermedias hasta colocarse en la tercera y cuarta

respectivamente, la distancia irá disminuyendo hasta no haber ninguna por estar contiguos los cuerpos, persistiendo, no obstante, la extensión, y por consiguiente la mensurabilidad. De este ejemplo se deduce la variabilidad de las distancias, no obstante la permanencia é inmutabilidad del espacio.

X. **Definición del espacio.**—Está, pues, fundado el espacio en la extensión de los cuerpos, y por consiguiente podemos definirle diciendo que es *la extensión misma de los cuerpos en cuanto es capaz de recibir y sostener en sí otros cuerpos de las mismas dimensiones.*

Esta definición choca á primera vista con la propensión general que hay á considerar el espacio como independiente de los cuerpos, como aquello en que no hay cuerpos, pero en lo que pueden colocarse, mas no por esto renunciamos á la definición dada que expresa exactamente la naturaleza del espacio real, puesto que esta propensión no es más que un prejuicio de la costumbre, falso y antifilosófico, ó no deducido racionalmente de lo que es el espacio real; así, por él solemos llamar espacio, por ejemplo, á la distancia que hay de un astro á otro, y espacios vacíos á los intervalos que hay entre los astros, sólo por el hecho de no percibir con la vista ningún cuerpo en esas distancias, considerándolas como espacios capaces de ser llenados ó de recibir y contener los cuerpos, y sin embargo, nada más erróneo que esto: esos que llamamos vacíos y que no son otra cosa que las distancias que hay entre unos y otros astros de los que giran en armónica unidad formando el todo creado, están ocupados por un cuerpo que se llama aire, vapor de agua, etc., hasta las diecisiete leguas de nuestro globo, y que constituyen su atmósfera, y en adelante por otros fluidos ó el éter, mediante los cuales todos los cuerpos celestes se comunican, ya que no por otro medio, por la luz que ó producen ó reflejan.

Y que es exacta la definición que hemos dado, se comprueba en ese mismo espacio de que hemos hablado que media entre los cuerpos celestes; así vemos que en la distancia que media entre la tierra, por ejemplo, y otro astro cualquiera, no se pueden colocar otros cuerpos ó seres que aquellos que pueden ser sostenidos en el aire ó en el éter que le constituyen, del mismo modo que ese aire y demás fluidos están á su vez apoyados en la tierra y sostenidos por ella.

Por último, se comprueba esta definición por el hecho de que las propiedades, del espacio tales como las distancias, mensurabilidad y capacidad de recibir y sostener los cuerpos, sólo mediante la extensión pueden realizarse; si desaparece la extensión con ella habrá desaparecido la mensurabilidad, porque no habrá partes fuera de partes y continuas, las distancias, porque estas partes múltiples que ocupan posesiones recíprocas distantes relativamente no existirán é igualmente la capacidad de recibir y sostener á otros cuerpos, porque en vano buscaremos ese receptáculo donde no haya partes distintas individualmente ó separables aunque estén continuas; mas, por el contrario, en habiendo extensión real aparecen todas estas propiedades y son posibles en la realidad.

XI. **Propiedades generales del espacio.**—El espacio, tal como lo hemos analizado, nos presenta en primer lugar, la particularidad ó propiedad de que considerado en sí mismo, esto es, como pura capacidad para recibir y sostener los cuerpos, prescindiendo de los cuerpos y de sus extensiones, es un espacio ideal que carece de toda objetividad. Espacio ideal que imaginamos en virtud de nuestra facultad abstractiva, la cual, observando que toda extensión real de un cuerpo puede contener otro cuerpo de igual extensión, prescinde de estos cuerpos y extensiones reales y sólo piensa en una extensión pura como capacidad receptora de cuerpos; cuya idea, que es la pura de espacio, sirve de elemento fijo y permanente para la ciencia geométrica.

En segundo lugar, el espacio presenta la propiedad general de que la idea que de él formamos corresponda á algo real, y por consiguiente de que se objetive, siendo en los cuerpos efectiva la extensión y la capacidad que éstos tienen de recibir y contener en sí otros cuerpos de iguales ó menores dimensiones.

En tercer lugar, es carácter general del espacio el no existir allí donde no hay extensión, y por consiguiente cuerpos ó materia que lo engendre con sus extensiones, y como consecuencia el no dar origen á las distancias, porque no habiendo materia no hay cosa en que se apoye ó que sostenga cuerpos, y sin esto no hay espacio ni extensión intermedia entre un punto y otro.

Es la cuarta propiedad general del espacio el ser *continuo*, permanente é inmutable; y la razón es clara, estando el espacio

constituído por la extensión real de los cuerpos, y siendo ésta fija y permanente por ser su propiedad primaria y fundamental, el espacio ha de serlo naturalmente; así, un metro cúbico, por ejemplo, ocupado ó no por otro cuerpo es un metro cúbico, si recibe y contiene un cuerpo cualquiera, éste dejará á su vez otro espacio igual que el que ahora ocupa y con las mismas propiedades, si es de las mismas dimensiones.

Es la quinta propiedad, que el espacio es medible y divisible como la extensión y por tanto, indefinido y no infinito, puesto que siendo un todo continuo, compuesto de partes reales, aun cuando inseparables, según su continuidad esencial, como las unas no son las otras, claro es que el todo es divisible y mensurable como lo es la extensión; así, por ejemplo, no hay inconveniente en que un metro cuadrado de espacio, sin dejar de ser tal metro cuadrado de espacio, sea divisible en decímetros, centímetros, milímetros, etc.

Es la sexta propiedad, que no hay espacio que no esté lleno por las partes que le constituyen, como no hay tiempo sin mudanzas, ni extensión sin multiplicidad de partes y composición recíproca distinta. Sin que, no obstante esta propiedad, deje de ser posible el movimiento; puesto que todos los cuerpos que se mueven lo hacen en un medio común, en el cual ocupan un espacio determinado, y así, en moviéndose que se mueve un cuerpo, pasa otro cuerpo á ocupar el lugar ó espacio desalojado por el primero, según vemos acontece en el movimiento que verifican los cuerpos que tienen por medio común de receptáculo la tierra, pues en ella se ve que lo que los cuerpos sólidos no ocupan lo ocupa el aire y demás gases que existen, formando la atmósfera del globo terráqueo, y entre astro y astro, allí donde no hay atmósfera encontramos el fluido imponderable éter.

XII. **Finitud del espacio.**—Examinada la naturaleza del espacio y sus propiedades ó caracteres generales, salta á la vista como primera consecuencia importantísima que el espacio no es ni puede ser infinito, y sí, cuando más, *indefinido* en el sentido en que emplean los matemáticos esta palabra. No puede ser infinito el espacio, porque su fundamento esencial es la extensión, es decir, es la misma extensión en cuanto capaz de sostener ó recibir sobre sí otras extensiones iguales ó menores; pero la extensión es mensurable y divisible en los tres sentidos ó di-

mensiones que en la misma se pueden distinguir, y el espacio también lo hemos visto que es mensurable y divisible; ahora bien: juntar lo mensurable á lo infinito ó sea el límite con la negación absoluta de todo límite, es contradictorio. Podrá, pues, decirse que el espacio es difícil de abarcar en todas sus dimensiones, y aún mejor, que el hombre no puede sensiblemente llegar á medir la extensión á que dan lugar todos los cuerpos y, por consiguiente, tampoco el espacio. Mucho menos es el espacio divisible hasta el infinito, pues tratándose del espacio real, necesariamente la divisibilidad no pasará de la última división que de la extensión real se pueda hacer, pues más allá encontraríamos por términos de la división lo imaginario, la nada, lo que no tiene ninguna propiedad, y por consiguiente lo que no puede sostener sobre sí, y por tanto la negación del espacio.

XIII. **La relación de estar.**—La segunda consecuencia que de la doctrina expuesta en este capítulo conviene sacar, es la de que la relación de ocupar lugar ó *estar* en alguna parte es sólo propia de los cuerpos, puesto que sólo ellos son extensos, y por consiguiente capaces de sostener sobre sí á otros cuerpos de iguales ó menores dimensiones, así como también de estar sobre otros ó sostenidos por otros de iguales ó mayores dimensiones. Es más, en los cuerpos, el *estar* es inseparable de su existencia, porque dada su extensión no pueden ser en el orden actual sin estar en alguna parte y sin que estén en aptitud de poder ocupar un lugar distinto ó algún otro espacio que el que en un momento dado ocupan. De aquí se desprende, que cuando hablamos de Dios no debemos decir que está en este ó en el otro lugar ocupando espacio, del mismo modo tampoco se debe decir de los espíritus que están en tal ó cual cuerpo, sino que es más propio decir que Dios *es*, que los espírisus *son* en tal ó cual cosa. Así, Dios es en la eternidad de su ser, y el alma es en el cuerpo humano.

CAPITULO IV

El movimiento

I. **Sentidos de la palabra movimiento.**—La palabra movimiento, que indudablemente procede de la latina *motus*, y que

en la lengua del lacio se empleaba con los significados de *movimiento, agitación, vibración, impulso, pasión* ó *afecto* y aun en el de inspiración, puede también en castellano emplearse en diversas acepciones, por cuya razón precisa á nuestro objeto que fijemos en qué sentido la vamos á emplear aquí, con el fin de evitar los errores que de la confusión de sentido pudieran resultar.

Entendía el Cardenal González, que la palabra movimiento podía tomarse en cuatro sentidos, á saber: Uno, 1.°, muy lato, en el cual significa *cualquiera operación* ó *acto* de los seres, y claro, con tal significado puede decirse que hay movimiento hasta en Dios, pues su ser es precisamente acto puro ó de esencia operativa por excelencia. Uno, 2.°, también universal, pero significando ya *cualquiera mutación que sufre un ser, perdiendo* y *adquiriendo alguna cosa,* ó bien, sólo una de estas dos cosas, y en este sentido es aplicable el movimiento á todos los seres creados, los cuales, como es sabido, están sujetos á mutaciones, pero no á Dios, que no adquiere ni pierde nada por ser inmutable. Uno, 3.°, más restringido que el anterior por el que damos á entender *toda mutación física apreciable por los sentidos,* y aun cuando no pueda ser apreciada en cada instante del tiempo en que se verifique, siendo este sentido aplicable solamente á los seres físicos. Y por fin, un 4.° sentido, que es aquel en el que se toma la palabra movimiento, concreta, propia y usualmente, esto es, significando las mutaciones sensibles y sucesivas de los cuerpos cuando *cambian de situación local* ó se trasladan de un lugar á otro.

Al metafísico, realmente importan los cuatro sentidos en que suele tomarse la palabra movimiento; pero para los efectos del estudio emprendido en este capítulo sólo interesan el 1.° y 4.°: El primero, porque envuelve los elementos esenciales de todo movimiento, pues en todo movimiento hay una potencialidad realizada, y por consiguiente todo movimiento es una operación ó acto, y el cuarto, porque será en el que le estudiemos aquí, á no ser que se indique otra cosa ó deba deducirse de los antecedentes de la cuestión que se plantee.

El movimiento, tomado como acto de trasladarse de un lugar á otro, ya se le considere *activa* ó *pasivamente,* es decir, significando la fuerza motriz ó la movilidad, puede llamarse propie-

dad general de los cuerpos, pues todos los cuerpos existentes pueden ó son capaces de mover á los demás ó de recibir el movimiento, y esto porque, aun considerado activamente, todo cuerpo contiene probablemente alguna fuerza activa capaz de realizar determinados movimientos ú operaciones, dadas las condiciones á propósito para el ejercicio de la potencia. Así, pues, nosotros estudiaremos el movimiento en su naturaleza y condiciones, en cuanto es una propiedad general de los cuerpos y no en sus efectos y leyes, cuyo detalle corresponde estudiar á la Física y más especialmente á la Mecánica.

II. **Importancia del estudio del movimiento.**—El movimiento tiene para la Metafísica un especial interés, en razón á que su realidad viene á ser como la consagración de la realidad, de la extensión, del espacio y del tiempo, puesto que no puede haber movimiento sin lugar y tiempo en que se verifique, es decir, sin que sea una realidad la extensión, produciendo un espacio en que el móvil se mueva, y sin que las mudanzas sucesivas existan produciendo tiempo. Por tanto, probada la realidad del movimiento y partiendo de ella, cualquiera que sean las dificultades que se nos presenten para demostrar la naturaleza del tiempo, extensión y espacio, podremos vencerlas. Es más, aun cuando sean insuperables no podremos dudar de que el tiempo, la extensión y el espacio son algo real, dado que el movimiento no se puede realizar sin lugar y tiempo. Pero se nos preguntará ¿por qué siendo esto cierto no se ha estudiado primero que aquellas ideas el movimiento?; precisamente porque aquéllas son necesarias para explicar ésta, de la misma manera que él viene á ser el complemento de aquéllas; luego el lugar de su enseñanza más provechosa, es éste. Más aún, la realidad objetiva de la extensión y del espacio es el fundamento de la verdad de todos nuestros conocimientos sensibles, los cuales resultarían pura ilusión si no fuera real y objetiva la extensión que les sirve de base, y como nuestra facultad intelectual empieza por los estímulos sensibles, bien claro se ve que hemos hecho bien en estudiarlas por el orden indicado; luego la investigación del movimiento, en su esencia y condiciones generales, importa á la Metafísica en cuanto corrobora la realidad de la extensión, del espacio y del tiempo.

III. **Opiniones sobre el movimiento.**—No obstante estar la

realidad del movimiento fuera de toda duda, por ser un hecho experimental que se nos impone con todos los caracteres y condiciones de la evidencia, sin embargo no han faltado opiniones varias sobre él hasta el punto de llegar á negarle ó afirmarle de tal modo que no pueda admitirse. En efecto, mientras unos han negado la existencia del movimiento, otros han asegurado que todo estaba en constante y eterno movimiento, dándole el carácter de eterno.

IV. **Teoría de Heráclito.**—Heráclito, filósofo griego y uno de los más notables de la escuela jónica, sostuvo la existencia del movimiento, afirmando, según refiere Aristóteles, que «la esencia de las cosas... el ser del Universo, en cuanto conjunto de naturalezas finitas, determinadas y especiales, consiste en el *flujo* y *reflujo perpetuo, en el movimiento continuo de las mismas; es un ser movimiento (fluens semper)*. El mundo, como ser permanente, es una mera ilusión de los sentidos. La esencia de las cosas consiste en el cambio continuo». De donde se deduce que para Heráclito era imposible todo reposo y permanencia. Error manifiesto con el cual, lejos de probar el movimiento se hace imposible, puesto que tómese en el sentido que se tome la palabra movimiento, éste no es posible sin algo permanente y fijo en que éste se realice. El mismo ser que se mueve no se movería si en él no hubiese un sujeto permanente de estos cambios y mudanzas, puesto que al fin y al cabo estos cambios y mudanzas son accidentes que no pueden subsistir sin un sujeto permanente en quien residan.

V. **Teoría de la escuela eleática sobre el movimiento.**—La escuela eleática comprendió la permanencia del ser, pero no se contentó con negar la eternidad del movimiento, sino que yéndose al extremo opuesto negó la realidad y posibilidad de todo movimiento; sobre todo Zenón de Elea, el cual, poseedor del nervio dialéctico de la escuela, zahirió con epigramas sangrientos á sus contrarios, poniéndoles cuatro argumentos que se consideraron de gran fuerza para demostrar la no existencia del movimiento, los cuales nos interesa conocer para ver cómo no obstante la gran fuerza que muy posteriormente les ha atribuído Berkeley, sin embargo no pasan de ser cuatro sofismas más ó menos hábiles.

Los eleáticos, para negar el movimiento partían del siguiente

principio sentado por Parménides: «Todo lo que nace ó comienza á ser, ó proviene de *lo que es*, ó *de lo que no es;* pero ambas cosas son imposibles, porque *lo que es* no puede *comenzar á ser*, dado que ya es; y de *lo que no es*, nada puede venir», que naturalmente encierra la negación absoluta del movimiendo, pero este principio no es en realidad mas que una falacia aparentemente encubierta con el ropaje de un dilema irrefutable; en efecto, es cierto que de lo que no es nada puede provenir, ¿pero lo es igualmente que *de lo que es* no pueda provenir el ser, porque ya es? No, evidentemente, porque afirmar que *lo que es* ya es, y por lo mismo no puede *comenzar á ser*, no es más que volver á afirmar lo que se trata de demostrar, ó como se dice en las escuelas, es cometer una verdadera petición de principio, sin prueba alguna de lo que se afirma; y era natural que así sucediera, porque si es una verdad como puños que lo que es ya es y no puede *comenzar á ser*, también es verdad que lo que es puede causar, y por consiguiente producir modos ó substancias y aun el ser que no era, y por tanto puede *comenzar á ser;* pero esto no les convenía, porque encerrados en la idea panteísta del Uno, no podían conceder que algo *comenzara á ser*, pues entonces corría peligro el Uno, y además no tenían más remedio que confesar el movimiento al provenir el ser del ser que ya era.

El primer argumento de Zenón, tal como lo conservó Aristóteles en el lib. VI de Física, dice: «El movimiento es imposible, porque lo que se mueve tiene que atravesar el medio antes de llegar al fin, lo que no puede realizarse, dividiéndose y subdividiéndose cada parte (del trayecto) hasta el infinito». Este argumento se funda en un error de la escuela, cual era el de considerar que el trayecto que tiene que recorrer el móvil se puede dividir hasta el infinito, así como también cada una de sus partes; y admitido esto, claro es que nunca podrá pasar de la primera parte, pues para ello tendría que recorrer un infinito, y eso es imposible; pero como nosotros hemos probado al hablar de la extensión y del espacio, que tanto la una como el otro en la realidad son finitos y divisibles hasta cierto punto, del cual no puede pasar la división real, evidente es que el móvil, luego que pase por cada uno de los puntos, habrá recorrido el trayecto, y por consiguiente habrá verificado el movimiento real y positivamente.

El segundo argumento de Zenón, es el tan famoso llamado de Aquiles y al que Bayle da esta forma, teniéndole por invencible: «Supongamos una tortuga á veinte pasos de Aquiles, y que la velocidad de ella y la del héroe están en la proporción de uno á veinte. Necesariamente sucederá que mientras Aquiles ande los veinte pasos que le separan de la tortuga, ésta andará uno, y todavía estará más delante que él. Mientras Aquiles dé el paso veintiuno, ella recorrerá la vigésima parte del veintidós, y mientras él ande esta primera vigésima parte del veintidós, ella andará la vigésima parte de la segunda vigésima parte del mismo paso veintidós, y así sucesivamente». «De suerte—dice Bayle,—que siempre habrá entre Aquiles y la tortuga una vigésima parte de la última vigésima parte que ésta le lleva de ventaja, por lo que, siendo el espacio divisible hasta el infinito, no la alcanzará nunca». Aristóteles dice que Zenón decía: «No existe el movimiento, pues lo que corre más de prisa jamás puede alcanzar á lo que va más despacio, una vez que para esto es preciso que lo uno llegue á donde está lo otro, y siendo el espacio intermedio infinitamente divisible, siempre quedaría entre los dos una parte infinitamente pequeña». El fundamento de este argumento es erróneo como lo era el del primero, pues toda su fuerza consiste en que el espacio sea divisible hasta el infinito, mas ya hemos visto que no es verdadad esta suposición.

El tercer argumento de Zenón, dice: «El movimiento es idéntico al no movimiento. En efecto: todo móvil ocupa en el espacio un lugar igual á sí mismo, y en todo momento está donde está. Ahora bien; estando siempre la flecha donde está, está siempre en reposo, cuando está en movimiento (porque no está jamás donde no está)». Este lo expone Bayle así: «Si una flecha que tiende á cierto lugar se moviera, estaría al mismo tiempo en reposo y en movimiento. Ahora bien; esto es contradictorio, y por consiguiente no se mueve. La consecuencia de la mayor se prueba de este modo: está la flecha en todo momento en un espacio igual á ella misma, y en el cual está en reposo, pues nada está en el espacio de donde sale; no hay, pues, momento alguno en que la flecha se mueva, y si se moviera en algunos momentos, estaría á la vez en reposo y en movimiento». Este sofisma consiste en lo que los dialécticos llaman pasar del sentido dividido (sensus divisus), al sentido compuesto (sensus compositus), ó viceversa; y la

razón es clara, porque si es cierto que un móvil, por ejemplo la flecha que se cita en el sofisma, para pasar del arco al punto del blanco tiene necesidad de recorrer la distancia que media, yendo sucesivamente ocupando esa distancia ó espacio y deteniéndose un medio segundo ó un momento indivisible de segundo en cada uno de los puntos por que va pasando, también lo es que este reposo real en cada momento, no lo es considerados dos momentos, tres ó más, porque es indudable que en el tercer momento, por ejemplo, ya estará en el tercer punto del espacio, y por consiguiente, ha dejado dos atrás; luego considerados en síntesis ó en conjunto los momentos, hay movimiento y no reposo.

El cuarto argumento de Zenón puede reducirse á lo siguiente: «El movimiento conduce á lo absurdo; pues si suponemos dos móviles iguales é impulsados con igual velocidad en sentido contrario, y partiendo los dos de la mitad de un espacio igual á ellos en longitud, en un mismo tiempo recorren dos espacios, uno doble del otro. De donde se sigue que uno es igual á dos».

Entendemos, como entendía ya Aristóteles, que este argumento es un sofisma como los anteriores, porque lo que aquí se hace es considerar á un móvil con respecto á un espacio fijo (la mesa), y al otro con relación á un espacio que se mueve, á saber: el otro móvil; y aun cuando diga Bayle que eso no resuelve la dificultad de que un móvil recorre por un lado dos y por el otro uno, sin embargo, la razón dada por Aristóteles basta para explicar el hecho; porque moviéndose los dos móviles en sentido inverso si se los compara con el espacio en que los dos se mueven los dos han recorrido el mismo espacio, y si se comparan recíprocamente uno con otro, los dos habrán recorrido en el mismo tiempo un espacio doble al en que se movían, debido á que cada punto que recorre el móvil que va hacia Oriente es recorrido por el móvil que va hacia Occidente; luego el movimiento, con respecto á las superficies que se tocan, tiene que ser recíprocamente doble del propio de cada una, y el de la otra por ir en distinto sentido.

De la misma manera que no se puede afirmar el movimiento perpetuo de la escuela jónica, es insostenible el reposo absoluto de la escuela eleática y de los que la han apoyado para negar la realidad del mundo, pues tenía razón Diógenes cuando se burlaba de las argucias metafísicas de Zenón para negar el movimiento, á las cuales se contentaba con oponer el hecho de

echar á andar delante de él. Y en realidad que eso bastaba para echar por tierra los sofismas zenonianos, Platón estuvo, pues, en lo cierto, cuando afirmó que era necesario admitir la permanencia del que mueve y la mudanza del movido, de la misma manera que es necesario admitir la coexistencia de la unidad y variedad en los seres.

VI. **Análisis de la idea de movimiento.**—Cuando un cuerpo no ocupa el mismo espacio ó lugar que en el espacio ocupaba antes, todos decimos que se ha movido, y de ahí que se diga generalmente que movimiento «es la traslación de un cuerpo de un lugar á otro»; de modo, que nos dice, desde luego, la idea de movimiento, que algo pasa de un lugar determinado del espacio á otro lugar distinto. Ahora bien; como persistiendo las leyes naturales sería contradictorio que hubiese un momento en el que un cuerpo extenso no ocupase espacio, excusado parece decir que los cuerpos, en el tiempo que media entre el estar en el espacio que estaban y en el de llegada al en que están, han tenido necesidad de estar en alguna parte ó partes, y éstas no pueden ser otras que las que median entre el punto de partida y el de llegada, puntos recorridos mientras duró el movimiento; luego deduce la razón, que para esto es preciso que á medida que va moviéndose el móvil vaya reposando en cada uno de los puntos que va recorriendo, ¿cuánto tiempo?, tanto cuanto le permita su velocidad, que no puede ser otra que aquella que permita el impulso á que es debido y los obstáculos que esta fuerza tenga que contrarrestar; mas aquí aparece una objeción hija de la experiencia, cual es la de que no siempre que un cuerpo se mueve nos dicen los sentidos que le veamos reposar en los puntos sucesivos y continuos de la distancia que recorre, limitándose á indicarnos de dónde ha partido y en dónde está, que es en lo único que se apoya la razón para decirnos que se ha movido; pero esta objeción es más aparente que real, pues tal contradicción es debida á que nuestros sentidos no siempre pueden apreciar el movimiento en el momento en que se verifica, ya por demasiada velocidad en el móvil, ya por demasiada lentitud, puesto que en el primer caso no pára el móvil en cada uno de los puntos del trayecto lo suficiente para que su imagen se grave en la retina que, como enseña la física, ha de ser por lo menos un octavo de segundo, y así se observa que, por ejemplo, en el tiro al blanco no vemos más que la salida

del proyectil y su llegada al blanco, que si éste es muy cercano al punto de salida se confunden en una sola sensación; y por lo que respecta al segundo caso, el movimiento es tan poco veloz que llega á hacerse insensible por completo á los sentidos, y por consiguiente imperceptible á primera vista; sirva si no de ejemplo lo que pasa en una esfera de reloj de bolsillo en la cual haya un horario, un minutero y un secundario y que todos tres se muevan, y notaremos que mientras el horario no se ve á la simple vista moverse, el minutero es visto ó sorprendido en sus movimientos por los que tienen una regular vista, así como al secundario se le ve ir reposando instantes en las divisiones de segundos por poca vista que se tenga, y si hubiera otra aguja que marcara, por ejemplo, cuartos de segundo, sería ya tal su velocidad que sólo se pintaría en la retina un círculo, como sucede cuando agitamos fuertemente un ascua atada del extremo de un hilo que sólo nos deja ver una cinta ó un círculo de fuego, según el sentido en que la agitemos, y sin embargo, nadie negará que el ascua va recorriendo una serie de puntos en los que indudablemente ha de *estar* un instante, un momento, por pequeño que sea, quizá el instante indivisible de tiempo, en cuyo caso llevará el móvil la velocidad máxima.

Pero esto no puede ser así, se dirá, porque entonces negaríamos el movimiento continuo, el cual no puede ser otro que aquel que ni por un solo momento deja en reposo el móvil en cada punto indivisible de su carrera. Claro es, que si tal se entendiese por movimiento continuo, desdé luego afirmaríamos que no le hay ni podría haberle; pero si llamamos *movimiento continuo* al que únicamente mantiene al móvil en cada punto indivisible del espacio que recorre un instante indivisible de tiempo, el instante *ahora*, ó sea el límite móvil entre el antes y el después, entonces vemos su posibilidad. El movimiento continuo, pues, ha de ser la mayor velocidad posible en el móvil, pero sin que pueda evitar que repose tantas veces cuantos sean los puntos de la extensión que recorra, pues en todos los casos en que esto no suceda, el movimiento no será continuo, ó lo será tan sólo por tener ese carácter la fuerza que le impulse, y no porque el móvil no pare algunos momentos, más ó menos, según la velocidad, en cada lugar mínimo de la distancia que recorra.

VII. **Elementos contenidos en la idea de movimiento.**

— Del análisis que acabamos de hacer de la idea de movimiento, resulta que en todo movimiento podemos distinguir un momento en el cual empieza éste á ser en realidad una operación, cual es la de ir reposando sucesivamente en las partes de la distancia que tienen la capacidad de recibir y sostener á otras partes de iguales dimensiones; pero este pasar sucesivo de unos puntos á otros, claro es que empieza por algo; este algo es una actividad que impulsa, pero ese impulso lo recibe también algo, el cual, por su parte, ha de estar en aptitud para secundar el impulso; luego todo movimiento contiene tres elementos: una potencia permanente, virtud ó fuerza para mover en el movente, una capacidad ó aptitud para ser movido en el móvil, y el acto ó ejercicio de esa potenciabilidad, variable y transitorio necesariamente, el cual es impulso por parte del que mueve, y cambio de situación local por parte del movido; así, por ejemplo, si se trata del movimiento de mi brazo, yo no podría moverlo si no hubiera en mí una fuerza capaz de determinarle, fuerza permanente en mí, no obstante la variabilidad con que la ejerzo, y si á la vez no hubiera en mi brazo aptitud ó capacidad para ser movido, ó sea para obedecer al impulso de la potencia; dedúcese, por consiguiente, que para que empiece el movimiento, se necesita: 1.º, una potencia con fuerza ó virtud bastante para mover al movente; 2.º, algo distinto de ella sobre lo cual se ejerza, porque ninguna potencia obra sobre si misma, ó sea un objeto que se mueva; 3.º, un medio en el cual la acción se verifique, que tratándose del movimiento local, este medio será el espacio sobre el cual repose sucesivamente el movido, y en 4.º y último lugar, que el cuerpo que recibe la acción no sea penetrable ó penetrado por el movente, pues entonces no habría movimiento por parte del móvil, aun cuando sí en el movente, como sucede con el rayo de luz solar que atraviesa el cristal sin ponerle en movimiento.

VIII. **Definición del movimiento.**—Según el análisis de lo que indica la idea de movimiento, y según los elementos que hemos visto contiene, podemos definir el movimiento, ó bien en el sentido estricto de movimiento local, ó bien considerándole como operación resultante de una potencia que se ejercita; así, si tenemos en cuenta el primer sentido por lo que arroja el análisis hecho, movimiento es «el reposo sucesivo, más ó menos durable, de un cuerpo en puntos diversos del espacio», ó más bre-

vemente, «el reposo sucesivo de un móvil en diversos lugares del espacio». Pero con esta definición no hacemos otra cosa que explicar con exactitud el movimiento local ó que realizan los cuerpos unos respecto de otros, mas no el movimiento como acto. Ahora bien; si al examinar los elementos contenidos en la idea de movimiento hemos visto que todo movimiento, y evidentemente el de locación, supone una potencia que impulsa y un algo que recibe el impulso, resultando el movimiento de la realización de esta potencia, en cuanto el movido recibe su impulso, el movimiento, en sentido generalísimo, puede definirse «una potencia realizada».

Si el movimiento es una potencia realizada, no por eso se vaya á creer que decimos que se realiza de una vez, sino que como tal potencia se realiza en actos sucesivos, permaneciendo como propiedad del ser que la tiene, y siendo los actos en que se realiza singulares y sucesivos; y he aquí por qué, contra lo que afirmaba Zenón, es posible el movimiento local al pasar de la potencia al acto, así como también vese el motivo de que Heráclito no tuviese razón al decir que todo estaba en continuo y perpetuo movimiento, pues no siempre se está ejerciendo la potencia, ya se trate de los seres inorgánicos, ya de los orgánicos animados, los cuales bien se ve que no siempre cambian de lugar ni que ejerciten sus facultades locomotrices.

IX. **Realidad del movimiento.**—¿Cómo nos aseguraremos de que el movimiento es real y no una vana ilusión de nuestros sentidos é inteligencia? Sucede muchas veces que moviéndonos nosotros, sin embargo aparece que quien se mueve son los objetos que nos rodean, ó por el contrario, que cuando los objetos que nos rodean se mueven nos parece que quien se mueve somos nosotros; sucede lo primero cuando vamos en un tren, pues si miramos á través de la ventanilla nos parece que vuelan, más que andan, los palos del telégrafo y árboles cercanos que en la vertiginosa carrera que lleva el vehículo en que vamos deja atrás, y lo segundo, cuando al estar en una estación y dentro de un tren entra otro que al pasar por junto al en que nos hallamos nos parece que es el nuestro el que se mueve en sentido contrario.

Es más, puede suceder el caso de que marchando dos trenes por vias paralelas y con la misma velocidad, se crean los que van

en uno y otro tren, si se miran respectivamente, que están parados.

He aquí, pues, tres ejemplos, sin contar otros muchos que pudiéramos citar, que parecen negarnos la posibilidad de cerciorarnos de la realidad del movimiento; puesto que á primera vista nos indican que los sentidos se engañan, y por consiguiente, que no teniendo otro medio que los sentidos para comunicarnos con la realidad del mundo, y por consiguiente de la del movimiento local, no tendremos otro remedio que permanecer en la duda de si efectivamente es ó no real. Pero afortunadamente la naturaleza humana no es tan débil que no tenga ese medio seguro y cierto para asegurarse de la realidad del movimiento, el cual se obtiene fácilmente con sólo pensar que según la naturaleza del movimiento expuesta, éste es siempre relativo, y por tanto no debe considerársele en sí para cerciorarse de su realidad, sino en relación; por no fijarse en esto y por considerarlo en sí, muchos han tenido que negar su existencia, puesto que como en sí es nada, no han hallado medio de cerciorarse de su realidad.

Entre los medios propuestos para certificarse de la realidad del movimiento, dicen algunos que el tacto es el único sentido que nos da la realidad del movimiento; en efecto, por el tacto podemos apreciar si el papel que está bajo nuestra mano se mueve ó no, puesto que si la tenemos quieta y el papel desaparece de debajo de ella, no nos cabrá duda que se ha movido ó que ha cambiado de lugar. Pero ¿y si se tratara de un objeto escurridizo, sucedería lo mismo? Indudablemente que no, puesto que el tacto en ese caso no podría decirnos si lo que se ha movido ha sido el objeto escurridizo ó la mano, dado que produce la misma sensación, sea la mano la que se resbale sobre la superficie escurridiza, sea lo escurridizo sobre la mano; luego también que las sensaciones del tacto son tan limitadas que quedan circunscritas á los objetos con quienes estamos en contacto; ¿y cómo nos certificaríamos del movimiento de los demás?

Algunos, en vista de las dificultades que se presentan para asegurarse del movimiento por el sentido del tacto, dicen que el sentido adecuado para cerciorarnos del movimiento es el de la vista. Mas por los ejemplos que citábamos del que va en tren, se comprende, á poco que se reflexione, cuántas son las dificultades que hemos de encontrar para asegurarnos de quién sea el

que se mueve en ciertos movimientos, si nosotros ó las cosas que vemos, y si en algunos casos estuviéramos seguros de que alguna cosa se movía y nosotros también, como en el caso de que en un canal se dirigieran dos barcos en sentidos contrarios, los pasajeros de uno y otro á la simple vista creerían que el otro se movía con doble velocidad que la que ellos llevaban, dado caso de que marchasen con una misma velocidad, y siempre lo verían moverse con la velocidad que ellos llevan y la que lleva el otro barco; así es que mirando tan solo á un objeto dado, ningún derecho tendríamos para afirmar si era él ó nosotros quien se movía. ¿Estará el medio de ratificación en alguno de los otros sentidos? No en modo alguno, puesto que los demás sentidos no nos enseñan nada acerca del movimiento, como no sea la ligerísima instrucción que pueden prestarnos en concepto de auxiliares por lo que participan del tacto.

¿De qué medio, pues, nos valdremos para certificarnos del movimiento?, ¿tendremos acaso que renunciar á comprobarlo? En manera alguna, puesto que siendo el movimiento real y efectivo en los seres materiales, no hay que considerarlo en sí, sino en el móvil y en la relación que éste guarda, ya con el espacio en que se mueve, ya con otros cuerpos que están fijos evidentemente, por eso, como dice Balmes, una sensación sola, ni de la vista ni del tacto, basta para certificarnos de si el movimiento se verifica en las cosas ó en nosotros, puesto que las sensaciones de movimiento son esencialmente sucesivas, y por consiguiente, por sí solas no pueden certificarnos de nada que sea permanente.

De modo, pues, que lo más conveniente y de evidente comprobación es comparar varias sensaciones procedentes de objetos diferentes, de los cuales alguno ó algunos permanezcan en reposo ó fijos, porque entonces acontecerá que mientras los objetos que se mueven cambian de posición respecto á los objetos en reposo y á nosotros, los inmóviles conservarán la misma posición ellos entre sí y con respecto á nosotros, de cuyo hecho deduciremos con entera seguridad y con arreglo á razón, que mientras los primeros se han movido, los segundos han permanecido en reposo. Esta necesidad para la comprobación, explica el por qué el pasajero que va en un buque no puede apreciar por la vista el movimiento, pues moviéndose el barco y el agua y

no habiendo objetos fijos á la vista, es muy difícil apreciar el movimiento, á no estar acostumbrado como los marinos.

Es, pues, consiguiente que el movimiento sólo es apreciable con relación á algo fijo y permanente, hasta el punto de que, si todos los objetos que están sobre un plano y nosotros nos moviésemos en igual dirección, sólo comprobaríamos este movimiento viendo como los objetos y nosotros cambiábamos de posición respecto al plano que estaba en reposo, y aun dado caso que éste se moviera en un sentido cualquiera, entonces haríamos la comprobación con respecto á otro plano fijo, respecto al cual todos cambiásemos de posición, plano, objetos y nosotros, pues siempre precisa algo fijo sobre que se realice el *reposo sucesivo de los móviles en diversos lugares*, de no, habría que admitir el absurdo de que los cuerpos no ocupaban un lugar en el espacio. Fijándose sin duda los escolásticos en que el movimiento no se puede realizar sino sobre algo fijo y apreciarlo sino con relación á algo fijo, definen el movimiento «traslación de un cuerpo de un lugar á otro»; pero esta definición no expresa realmente la naturaleza del movimiento, sino más bien uno de los efectos de haberse realizado.

X. **Propiedades generales del movimiento.**—Dedúcese de la doctrina consignada:

Primero, que el movimiento, considerado en sí y con precisión de los cuerpos, no tiene realidad alguna objetiva, no siendo más que una idea que en virtud de la facultad abstractiva del entendimiento podemos formar, y con la cual podemos medirle y deducir las leyes á que obedece, y fundar ciencias que, como la Astronomía y la Mecánica, tanta importancia tienen en los conocimientos humanos.

Segundo, el movimiento es una propiedad formal y no real de los cuerpos, puesto que nos dice como son y no lo que son, esto es, pasando de la potencialidad al acto, del poder trasladarse de un lugar á otro, al hecho de trasladarse efectivamente de un lugar á otro.

Tercero, el movimiento es realmente un accidente físico de los cuerpos y no algo esencial ó perteneciente á la substancia de los cuerpos, en razón á que la esencia de las cosas es aquello por lo que las cosas son lo que son, y por consiguiente algo tan inseparable de las mismas que sin ella no serían, y el movimiento

bien se ve que es separable de los cuerpos, puesto que éstos no siempre están en movimiento; y además es susceptible de aumento y disminución, y claro es que si se identificara con la esencia de los cuerpos, ésta aumentaría y disminuiría con el movimiento, cosa que sabemos es absurda á todas luces, pues la esencia de las cosas no es susceptible ni de más ni de menos.

Cuarto, de la misma manera que donde no hay cosas creadas que muden no hay tiempo, ni donde no hay materia cuanta no hay extensión, ni por consiguiente espacio, así también donde no hay cuerpos no hay movimiento; de modo, pues, que es propio del movimiento no existir sino donde hay varios cuerpos, porque uno solo no podría moverse, dado que el movimiento en el sentido de trasladarse de un lugar á otro necesita sobre qué verificarse, ó sea lugar en que realizarse, y éste lo constituye la extensión misma de los cuerpos.

Hay, sin embargo, muchos que suponen que si existiese un cuerpo solo, éste se movería mejor que existiendo muchos, por la razón de que no encontraría jamás obstáculo alguno que se lo impidiera, pero este es un error debido á la facilidad con que suponemos el espacio imaginario fuera de los cuerpos, espacio que ni es real, ni es nada, como ya hemos demostrado y dicho en diferentes ocasiones; el espacio real en el único en el cual se puede verificar el movimiento si se quita la extensión en cuanto capaz de recibir en sí y sostener otros cuerpos de iguales dimensiones, desaparece, así como si suprimimos todo cuerpo desaparece la extensión misma.

Quinto y último, conclúyese que es propiedad del movimiento el no iniciarse sin que haya contacto del movente con el movido, lo cual se desprende con claridad del hecho de que no se produce el movimiento, sino por la resistencia que opone todo cuerpo á abandonar su posición ó lugar que ocupa en el espacio; por tanto, precisa que el movente comunique su impulso al movido y esto no puede ser, sino poniéndose al menos por ese impulso en contacto movente y movido. Ahora bien; este contacto no siempre ha de ser material ó tangible, sino de naturaleza adecuada á los seres que comunican: así, cuando movente y movido sean materiales, indudablemente que el contacto ha de ser físico, real, cuantitativo y extensivo; pero si el movente ó el que comunica el impulso es un espíritu, entonces no puede ser

sino virtual ó potencial, no en modo alguno físico, cuantitativo y extensivo; sirvan de ejemplo las determinaciones de la voluntad que mueven al organismo humano á realizar los movimientos diferentes que llamamos voluntarios, en los cuales si vemos que hay determinación espontánea ó refleja, no vemos que este impulso de la determinación sea material bajo ningún aspecto.

SECCIÓN CUARTA

NATURALEZA DE LOS CUERPOS

¿Qué problema vamos á resolver aquí?—Antes de entrar á desarrollar la doctrina acerca de cuál sea la naturaleza de los cuerpos, conviene que digamos cuál es el problema que con este epígrafe nos proponemos resolver, que es uno de los más arduos y difíciles que se presentan á la Filosofía, como lo prueba el hecho de la disparidad que la Historia de la Filosofía manifiesta en la solución que le han dado los filósofos, debido quizá á no haberlo planteado bien.

Trátase aquí de averiguar cuáles sean los *elementos primitivos* y *esenciales* que *entran á formar los cuerpos simples*, esto es, de *averiguar cuál sea la esencia de los mismos*. No tratamos, pues, de estudiar los principios constitutivos de los cuerpos compuestos, como hace el químico, no, sino los elementos primarios de cuya unión esencial y sustantiva resulta la materia actuada á quien el químico llama cuerpo simple por no encontrar en ella el análisis experimental componentes de diversa naturaleza. En una palabra; vamos en busca de la esencia del mundo corpóreo, procurando para ello seguir un método riguroso y un camino lo más apropiado posible que nos conduzca al término de la investigación con seguridades de acierto.

CAPITULO I

Opiniones de los filósofos

I. **Los empíricos é idealistas ante la naturaleza de los cuerpos.**—Los empíricos é idealistas ante el problema de cuáles sean los primitivos principios esenciales de los cuerpos, se hallan en el mismo caso en que vimos se hallaban ante la explicación del problema de la existencia del mundo, puesto que mientras los primeros carecen del dato espiritual que la conciencia testimonia en el conocimiento, los segundos prescinden del dato sensible y real que en el mismo toma parte, según la propia conciencia; y así como allí eran impotentes para resolverlo, aquí no pueden darle solución, porque mientras los empíricos creen hallar la esencia de los cuerpos con la sola observación ó experiencia que nos ofrecen los cuerpos mismos espontáneamente ó que nos procuramos artificialmente, los idealistas quieren descubrir, independientemente de todo experimento y observación fenoménica, la esencia y las leyes del mundo corpóreo; los empíricos creen que bastan para hallar los elementos constitutivos esenciales de los cuerpos las ciencias físicas y químicas, y los idealistas que basta la especulación *a priori;* de aquí que, dado este exclusivismo, sean impotentes para dar solución satisfactoria al problema, puesto que si bien está fuera de duda que toda averiguación respecto de los elementos de los cuerpos sirve para ilustrar grandemente á las ciencias físicas y químicas, no es, sin embargo, incumbencia de ninguna de éstas, porque tal como hoy se las cultiva no pasan de ser exclusivamente experimentales, y por tanto su conocimiento no puede ir más allá de los fenómenos sensibles; y como para llegar al conocimiento de la esencia precisa el conocimiento racional, de ahí que á los físicos y químicos no sea dado resolver el problema. La investigación sobre la esencia nada tiene que ver con la que versa sobre sus fenómenos, á no ser el tenerla en cuenta para venir mediante la reflexión á deducir cuál sea el ser esencial constituido por tales elementos permanentes y esenciales, en el cual radican las leyes

físicas. Los idealistas ó, como ellos se llaman, los físicos especulativos que pretenden averiguar *a priori*, no sólo las leyes del mundo, sino también la esencia ó elementos primitivos de los cuerpos, son igualmente impotentes para conseguir solucionar el problema, porque nuestro modo de conocer no es ese, sino todo lo contrario; de tal modo, que para conocer un hecho nos es preciso primero tener noticia de él, es decir, saber que existe, y esta noticia no la obtenemos sino por la experiencia, que manifestándonos los fenómenos nos dice que han sucedido, y que puesto que han sucedido de ello deduce la razón que son debidos á algo que existe, y que existiendo con tal ó cual modo de manifestarse, los causa; así, pues, precisa que para que la razón penetre en el hecho mismo y vea su esencia, le preceda la observación que le dé la noticia del hecho. Es, pues, necesario, para resolver el problema en cuestión, prescindir de los extremos exclusivistas y seguir el método inductivo deductivo, esto es, examinar las fuentes de conocimiento *razón* y *experiencia*, y de lo que nos diga la experiencia de los cuerpos elevarnos con la razón al conocimiento de su esencia.

II. **Teorías principales sustentadas por los filósofos para explicar cuáles sean los primitivos principios esenciales de los cuerpos.**—Las teorías ideadas por los filósofos para explicar cuáles sean los principios primitivos esenciales de los cuerpos, pueden reducirse, para su mejor examen, á los siguientes sistemas, los cuales encierran con ligeras variantes cuanto hasta el presente se ha dicho sobre el problema en cuestión: El *atomismo*, el *dinamismo*, el *atomismo dinámico* y el *hiloformismo* ó sistema *aristotélico-escolástico*, los cuales estudiaremos brevemente antes de exponer la solución que se debe dar al problema, á fin de evitar los inconvenientes que en los mismos una crítica imparcial descubre.

III. **Sistema atomístico ó mecánico.**—El sistema atomístico fué sostenido en la antigüedad por Anaxágoras, de la escuela jónica, por los célebres Leucipo, Demócrito y Empédocles, de la escuela eleática y por el sensualista Epicuro. En la Edad Moderna fué restaurado por Descartes, por Gassendi, cuando se esfuerza en hacer prevalecer las doctrinas de Epicuro, por Newton en su obra *Octique* y, finalmente, por el Rdo. P. Secchi en la obra titulada *L'unita delle forze fisiche*.

La doctrina de los antiguos atomistas se puede reducir, con pequeñas variantes accidentales, á lo siguiente: Los cuerpos son un compuesto de átomos de distintas figuras y dotados de un movimiento eterno, por virtud del cual, chocando entre sí, se juntan ó separan produciéndose como resultado los cuerpos; de modo que, según estos filósofos, los cuerpos se componen de corpúsculos diminutos que se suelen llamar partículas, las partículas de otros más pequeños, y cada una de éstas de un conjunto de átomos, los cuales son, en último análisis, los principios primarios y esenciales de los cuerpos. Los tales átomos, ya considerados por unos como en perpetuo y tumultuoso torbellino, ya por otros con declinaciones en ese movimiento, pero por todos eternos, extensos y con movimiento propio, constituían para ellos el mundo ó los diversos cuerpos del universo, precisamente á fuerza de moverse y chocar unos con otros, es decir, que la ley que preside á la constitución del mundo es el *acaso;* de la noche del caos de la materia, del confuso torbellino en que se mueven los átomos perpetuamente, sale el mundo gracias á la *casualidad*, comodín al que se acoge la razón humana cuando en sus investigaciones no alcanza la verdadera causa.

Los modernos atomistas han introducido en el sistema, entre otras variantes, las de admitir que estos átomos son creados por Dios, que tienen tres géneros de figuras (Descartes), multitud de figuras (Gassendi) ó tantas cuantas son necesarias (Newton), por virtud de las cuales, al formarse los cuerpos bajo la dirección de Dios, causa eficiente y primera del movimiento atomístico, resultan esas variaciones ó diferencias en los cuerpos.

IV. **Crítica del sistema atómico ó mecánico.**—El atomismo antiguo, desde luego, repugna á la razón, pues aun cuando no tuviese otros datos para rechazarlo que ese fatalismo que reina en él, sería lo bastante para que no lo admitiese, puesto que hay verdadera imposibilidad metafísica de que del desorden ciego del caos salga por sí sólo el orden admirable del mundo, que todo el que no esté ciego del entendimiento ve por todas partes en la naturaleza corpórea; pero sin esto, adviértese que ese movimiento, lejos de dar lugar á formación de cuerpos, más bien daría lugar á cataclismos con sus choques sin cuento. Pero sobre todo, que este atomismo, así como el moderno, se colocan fuera de la cuestión, puesto que ó los tales átomos son ya cuer-

pos ó no son nada; y decimos esto, porque en suma ¿qué es el átomo sino el elemento más simple á que puede llegar la química en su división de la molécula, es decir, la última expresión de la división de un cuerpo? Luego si son cuerpos se está fuera del problema, y la prueba es que una vez llegados al átomo del oro, por ejemplo, vuelve á surgir y se puede uno preguntar: ¿cuáles son los elementos esenciales ó primarios en virtud de los cuales aparece ó se constituye ese corpúsculo ó átomo de oro, á cuya reunión de varios llama la física cuerpo simple? Prueba que no hablamos gratuitamente al hacerlo así, ni porque seamos de doctrinas opuestas, el hecho de que los químicos mismos, cuando hablan por ejemplo de los componentes del agua, dicen tantos volúmenes ó átomos de hidrógeno y cuántos de oxígeno ó sea la fórmula HO^2.

En cuanto al modo que tienen los atomistas de explicar los principios constitutivos de los cuerpos, tenemos por imposible que un movimiento sin fuerzas interiores que los atraiga ó los repela pueda formar cuerpos en los tres estados de sólido, líquido y gaseoso, ni mucho menos se puede explicar la generación substancial ó formación de substancias nuevas; no hace más que explicar á medias la constitución de los cuerpos compuestos inorgánicos mediante la yuxtaposición, y prescinde de la generación.

Porque una de dos, ó todos los átomos son de una misma naturaleza ó son de distinta; si son de una misma naturaleza, como sostienen los antiguos y Descartes, los cuerpos no diferirían sino accidentalmente, lo que es un error manifiesto, y si son de distinta naturaleza, como sostiene Newton, el problema queda sin resolver, pues siendo ya tales substancias y pudiendo subsistir por sí, cabe preguntar todavía: ¿cuáles son sus principios primitivos esenciales?

Además, ¿cómo se explica la diferencia esencial entre el espíritu y las substancias materiales ó los cuerpos?, ¿por la extensión? La extensión ya sabemos que no es la esencia de los cuerpos, sino una propiedad formal suya; luego no puede ser una nota característica diferencial que distinga radicalmente al cuerpo del espíritu.

V. **Sistema dinámico de los entes simples.**—En el sistema dinámico podemos distinguir dos especies ó direcciones: la una llamada de los *entes simples* y la otra *dinamismo teleológico*.

Entre los representantes más notables del primero merecen citarse al filósofo griego Pitágoras, y á Leibnitz y Boscovich entre los modernos. Teniendo de común la teoría de estos filósofos, sobre el problema que se debate, el considerar que los elementos primarios de los cuerpos son substancias simples, y como tales inextensas, indivisibles y activas, variando sin embargo en la manera de entender la naturaleza de estas mismas substancias simples y en el modo con que dicen concurren á formar los cuerpos.

Para Leibnitz, todo cuerpo es un agregado de mónadas, siendo la esencia de la mónada la interna actividad con que percibe y apetece, la cual actividad se ejerce inconscientemente por la substancia material, con conciencia confusa en las mónadas de los brutos y con conciencia distinta en las mónadas del alma humana, por cuya manera diferente de ejercer su actividad la mónada, se explica, según parece, la diferencia de substancias. Pero estas mónadas, dice Leibnitz, no pueden tener acción externa y transitoria; en su virtud, la razón de que se unan las mónadas en la composición de los cuerpos no puede ser otra que la sabiduría de Dios. Leibnitz agrega en su Monadología que las mónadas deben ser contiguas, no existiendo, como no existe, el vacío en la naturaleza, y que el número de las mónadas es infinito, no ya en cada cuerpo, si que también en cada parte del cuerpo, siendo esta la causa de que la materia sea divisible hasta el infinito.

Boscovich, desde luego, se propuso corregir la teoría de las mónadas, y al efecto demostró por un lado que la materia no es divisible hasta el infinito, y que por consiguiente tampoco lo es el número de mónadas en cada parte del cuerpo, ni en el cuerpo todo; por otro, que no están éstas dotadas de pensamiento y voluntad, pero que en cambio están dotadas de actividad externa, ó sea de una doble fuerza *atractiva* y *repulsiva*, la cual sirve al mismo tiempo para que las substancias simples é inextensas se aproximen unas á otras y que no lleguen á tocarse; de tal suerte, que siempre dejarán entre sí ciertos espacios vacíos pequeñísimos que son los que dan lugar á la porosidad en los cuerpos, y los que, unidos á los elementos simples, constituyen la extensión y naturaleza de los diferentes cuerpos.

VI. **Crítica del sistema de los entes simples.**—¿Explica

la doctrina de los *entes simples* de una manera satisfactoria, cuáles sean los elementos primitivos esenciales de los cuerpos? No; y la prueba es que presenta, si se quiere, más dificultades que el *atomismo*, puesto que en primer lugar lo inextenso, absolutamente hablando, no puede ser elemento de la extensión física de los cuerpos reúnanse los inextensos que se reunan; y la razón es clara: un inextenso é indivisible, mas un inextenso é indivisible, serán dos inextensos é indivisibles; pero como ninguno tiene posibilidad de mensurabilidad se compenetrarán, es decir, seguirán sin ocupar lugar ó no siendo extensos, tanto más cuanto que, según ya tenemos demostrado, la esencia de la extensión está en la distribución de las partes, de suerte que, estando unas fuera de otras y continuas, sean distintas numéricamente, no precisamente por nateraleza, sino que las unas no sean las otras en número.

En segundo, porque siendo el vacío la carencia de una realidad, es absurdo considerarle como elemento de una realidad, cual son los cuerpos y la extensión que dice Boscovich resultan de la unión de las substancias simples é inextensas á los espacios vacíos.

En tercero, porque con este sistema no es posible explicar la diferencia esencial y radical entre las substancias materiales y las espirituales, antes por él se borra la línea divisoria que separa á unas y otras substancias, toda vez que los cuerpos no son más que un agregado de substancias simples, inextensas é indivisibles, atributos ciertamente de la substancia espiritual.

En cuarto y último, no podemos admitirlo porque realmente la cuestión queda en pie, pues ya hemos dicho y repetido que de lo que aquí se trata es de averiguar cuáles son los componentes de los elementos que la química llama simples y que entran á formar los cuerpos compuestos, no cuáles sean los cuerpos que forman el todo extenso llamado concretamente tal ó cual cuerpo, los cuales no pueden por menos de ser ya extensos siquiera sea con la mínima extensión á que la división de la materia los puede reducir.

VII. **Sistema dinámico teleológico.**—La dirección teleológica que es el sistema dinámico propiamente dicho, lo sostuvo Kant, que concedía á los cuerpos ciertas fuerzas propiamente intrínsecas y necesarias, si bien sujetas á las leyes mecánicas

llamadas plásticas. Para Kant, el movimiento es el concepto de todo ser corpóreo, porque todo lo corpóreo es algo que obra fuera de nosotros, y esto no se puede concebir que suceda sin que haya algún movimiento en los cuerpos; de donde infería que toda materia envolvía el doble concepto de motor y de movible. Al procurar investigar Kant esta doble fuerza privativa de toda cosa corpórea, hace notar que los cuerpos se hallan en el espacio llenándolo de modo que ningún otro cuerpo puede penetrar en él, propiedad de los cuerpos que se llama *impenetrabilidad*, y que supone en los mismos dos fuerzas opuestas llamadas de *afinidad* y *repulsiva*, tendiendo por la primera las partes del cuerpo á unirse y á permanecer en su unidad ocupando un espacio determinado, mientras que por la segunda, del cuerpo tienden á separarse algunas partes. Estas fuerzas peculiares á los cuerpos, y que están en el espacio, como se oponen entre sí no se derivan de ninguna fuerza superior, y por tanto son fundamentales. Ahora, por lo que hace al conocimiento de estas fuerzas, dice Kant que no se puede pasar del simple conocimiento de la naturaleza de los cuerpos, toda vez que supera las fuerzas de nuestra razón investigar el sujeto de las tales fuerzas tal como es en sí, porque la razón juzga sólo las apariencias subjetivas y no las causas en sí mismas.

VIII. **Crítica del sistema teleológico.**—Prescindiendo ahora del subjetivismo que encierra esta doctrina, como todas las de Kant, y por consiguiente del error craso que implica reducir la naturaleza de las cosas corpóreas á las meras apariencias subjetivas ó al simple conocimiento fenomenal, tenemos que no da solución alguna al problema propuesto, dado que las fuerzas de afinidad y repulsión, que, según él, se hallan en todos los cuerpos y que habían de ser los elementos primarios y esenciales que los constituyeran, no pueden constituirlo por presuponer un cuerpo ya constituído.

IX. **Sistema atómico dinámico.**—La mayor parte de los físicos y químicos contemporáneos y entre ellos Enrique Martín, el P. Romano y el P. Tongiorgi, tratando de conciliar el sistema *atomístico* con el *dinámico*, han sostenido el llamado *atomístico-químico* y más usualmente *atomístico-dinámico*.

Este sistema divide la materia en ponderable é imponderable: para sus mantenedores, la materia ponderable existe sólo en los

casos que caen bajo el dominio de los sentidos, en tanto que la materia impondereble, no sólo se halla en todo cuerpo sensible llenando sus poros, sino que llena el orbe físico y da origen á los fenómenos llamados *luz*, *calor*, *electricidad* y *magnetismo*. Los cuerpos ponderables, según este sistema, pueden ser simples y compuestos. Los cuerpos simples (que no lo son en realidad por más que se diga), como el oro, plata, hierro, cobre, cinc, aluminio, etc., etc., se dividen en partes ó meléculas similares y homogéneas que son los átomos ó elementos primitivos de los cuerpos. Los cuerpos compuestos (propiamente *mixtos)*, como el agua, yeso, sangre, bronce, madera, etc., etc., se dividen en partes desimilares ó heterogéneas, cuyas diferencias resultan de la combinación y mezcla variable de los elementos simples de que se componen.

Dicen, por último, los atomístico-dinámicos, que los cuerpos mixtos están dotados de una fuerza llamada *cohesión*, por medio de la cual las moléculas de un mismo cuerpo simple se mantienen unidas; y de otra fuerza de *afinidad*, por medio de la cual las moléculas de diferentes partes simples tienden á unirse y perseverar unidas, por consiguiente, que en los cuerpos simples se manifiesta sólo la cohesión, y en los compuestos la de cohesión y la de afinidad.

X. **Crítica del sistema atómico dinámico.**—No puede admitirse este sistema como explicación suficiente del problema planteado, puesto que lo deja intacto y sólo explica el cómo se forma el agregado material que de mayor ó menor volumen llamamos cuerpo, diciéndonos sólo si se compone químicamente de átomos homogéneos ó heterogéneos, esto es, si es un cuerpo simple ó mixto ante la química, cometiendo, por consiguiente, una petición de principio, porque quiere explicarnos los principios esenciales de lo principiado con lo mismo principiado. No hay que darle vueltas y buscar subterfugios, si el cuerpo *compuesto* es un agregado de cuerpos simples, el cuerpo simple de la química no es más que un agregado de corpúsculos homogéneos y similares, pero es indudable que cualitativamente lo mismo se puede llamar oro á un átomo que á un ciento, luego ya son tales substancias y ya existen y están formados. ¿Cuáles son los elementos esenciales de esos átomos?; he ahí la cuestión, á no ser que se diga que el átomo es tan simplicísimo que no entra más

de un elemento esencial á formarle, pero esto sería manifiestamente absurdo, porque siendo la esencia aquello por lo que las cosas son lo que son tales cosas y no otras, el átomo ha de tener una esencia por la cual sea oro y no cinc, por ejemplo; cosa que no explicaría ciertamente sin averiguar ese algo común que hay en todo átomo, y ese algo diferente en virtud de lo cual unos son átomos de plata y otros de cinc, y finalmente, ¿por qué como dan origen á cuerpos no dan á espíritus?

XI. **El hiloformismo ó el sistema aristotélico-escolástico.**—Aristóteles, el filósofo griego por tantos conceptos notable, se propuso resolver el problema en cuestión planteándolo desde luego con acierto y dando una solución que no será todo lo acertada que quieren algunos espíritus dispuestos á echar á bajo todo aquello que no sea producto de su concepción, pero nunca se le podrá negar el haber expuesto con razonamiento filosófico sobrio y prudente el sistema más acabado que hasta ahora se había presentado, sobre cuáles son los principios primarios esenciales que constituyen los cuerpos, sistema que ha sido seguido por pensadores eminentes de todos los tiempos y especialmente por los escolásticos tomistas, á cuyo hecho se ha debido que se le dé el nombre de *aristotélico-escolástico*, si bien dados los principios que contiene le es más propio el nombre de *hiloformismo*, ó sistema de la *materia* y la *forma*.

He aquí en breve discurso la doctrina contenida en este sistema: Para que exista alguna cosa determinada en *acto*, es preciso que antes haya algo *posible* y puramente determinable sobre lo cual actúe, algo que lo determine actualmente, esto es, que lo constituya en la realidad actual. De aquí que reconozca que los elementos primitivos constitutivos de los cuerpos son la pura materia, á la cual se da en el sistema el nombre de *materia prima*, y la *forma* substancial, que son realidades en sí, pero incompletas, constituyendo unidas una substancia completa ó esencia *sui géneris*, que no constituiría ninguno de ambos elementos por sí sólo; así es que, según esto, la materia prima ó primera «es una entidad substancial, incompleta y esencialmente determinable por el acto, capaz para recibir cualquiera forma, pero sin ninguna forma de suyo», y la forma substancial, por su parte, ó sea considerada independientemente por el entendimiento de la materia, es también «una entidad substancial incompleta y

esencialmente determinante y actuante, que unida á la materia prima la constituye en tal ó cual substancia completa, actual y concreta». De modo, pues, que la materia prima, considerada en sí misma y con abstracción de todo lo que no es ella, no existe ni se concibe su existencia, sino unida á una forma cualquiera, pues es el *algo posible* capaz de recibir todas las formas, si bien una á una; lo mismo acontece con la forma substancial, puesto que siendo el elemento determinante ó actuante, considerada en sí y prescindiendo de todo lo que no es ella no existe en la realidad, y sí únicamente actuando y constituyendo con la materia prima una substancia determinada y concreta, un ser material. De aquí, que si la razón, investigando la esencia de los cuerpos concibe á la materia en el instante en que es actuada ó determinada por la forma substancial, la debe concebir como privada de toda forma, y á la forma de toda actuación de materia, pero á la primera capaz de recibir toda forma y á la forma actuante capaz y suficiente para determinarla en un concreto substancial.

Compruébase esta teoría, dicen sus defensores, porque efectivamente los cuerpos de la naturaleza sufren mutaciones, no sólo accidentales, si que también substanciales; y como es cierto que no se concibe una mutación sin un sujeto que la sufra ó en el cual se realice el tránsito de una forma á otra, de ahí que tenga que haber un sujeto general de todas las mutaciones substanciales, el cual vaya incluído en el fondo y esencia de todas las substancias materiales, que, como nos prueba un simple raciocinio fundado en la misma experiencia, son las únicas que sufren las tales modificaciones, y claro es, este sujeto general de mutaciones tiene que ser de tal naturaleza que no tenga en sí ni por sí ninguna actualidad ó forma, pero que sea capaz de recibir todas las formas ó determinaciones substanciales, que es precisamente lo que se llama en este sistema *materia prima,* siendo por tanto toda materia existente y determinada, materia informada ó *materia segunda.*

En esta teoría se fundan, sin duda alguna, los apotegmas de los antiguos: *Corruptio unius generatio alterius,* la corrupción de una cosa es la generación de otra y viceversa; y que la privación ó carencia de toda forma precede con prioridad de orden y naturaleza á la existencia y unión con la materia de la nueva forma substancial, y que una vez verificada la unión de una

nueva forma substancial con la materia, de la cual unión resulta la nueva substancia, sólo quedan existiendo en ésta la materia y la forma, pero no la privación de ésta, puesto que constituye un elemento esencial de la substancia material, considerada solamente en el instante, sólo apreciable por la razón, en que se verifica el cambio de la forma substancial, ó como decían los antiguos, la privación sólo es elemento esencial de la materia *in fieri*. Las formas substanciales, agregan, aun cuando se trate de las respectivas á las primeras substancias de cada especie, fueron concreadas con las naturalezas de que forman parte, y tratándose de las formas substanciales de las substancias nuevas ó que se engendran de nuevo, son producidas por una acción *sui géneris* á que llamaban los antiguos *edución de la potencia de la materia*, así, por ejemplo, cuando el artista saca de un trozo de mármol una estatua, ya sea la de Napoleón I, ya sea la de otro hombre cualquiera, saca de la materia, obrando sobre ella en sentido determinado, una de las formas substanciales de que está en potencia como materia segunda, que no sólo puede tener la forma actual sino otras muchas.

XII. **Crítica del hiloformismo.**— Desde luego, el lector habrá encontrado en la sucinta exposición que hemos hecho del *hiloformismo*, ser mucho más filosófico que los sistemas atomístico, dinámico y atomístico-dinámico, al mismo tiempo que si, como algunos dicen, es más sutil, es también cierto que plantea el problema en sus verdaderos términos, y además que da una solución, puesto que no sólo explica la esencia de los cuerpos simples, si que al mismo tiempo tiene la ventaja de explicar la producción substancial ó sea el cómo se producen las substancias nuevas, mediante la privación ó carencia de la forma substancial antigua y la aparición de otra nueva, tal como vemos acontece en la generación substancial, por ejemplo, de un caballo, para la cual se exige una materia que pierde la forma actual, una forma substancial (las fuerzas que dentro del ovario transforman al embrión en caballo) y una privación de la primitiva forma del germen, sin cuya condición no puede adquirir la nueva forma. Así, pues, desde luego para nosotros no cabe duda alguna que el sistema más probable acerca de cuáles sean los principios primarios esenciales de los cuerpos es el del hiloformismo, y al cual nos adherimos en principio, si bien explicándolo nosotros con

algunas pequeñas variantes, como ya tendremos ocasión de ver al exponer la solución al problema planteado en esta sección.

CAPITULO II

Principios entitativos de los cuerpos

Razón del plan.—Conocemos por el capítulo anterior las soluciones que se han dado por los filósofos al problema de cuáles sean los principios primarios ó esenciales de los cuerpos, ó como más generalmente se enuncia esta cuestión de cuál sea la naturaleza de los cuerpos. Impórtanos, pues, averiguar qué principios constitutivos son los que positivamente componen á los cuerpos ó materia actuada, mas antes precisa que sepamos qué es materia y qué es fuerza, pues los cuerpos, que son los que únicamente podemos percibir, dado nuestro modo de conocer sensible á los seres del mundo cosmológico, se nos presentan como materia y como fuerza, y por consiguiente, sin estudiar estos elementos no tendremos datos suficientes para resolver la cuestión que aquí se pide solucionar.

ARTÍCULO I

LA MATERIA

I. **Significados de la palabra materia.**—La palabra materia, del latín *materia,* en su acepción directa significa substancia extensa é impenetrable, capaz de recibir toda clase de formas; la substancia de las cosas, consideradas con respecto á un agente determinado, el vulgo la toma por el pus que se forma á consecuencia de una herida ó tumefacción de un tejido carnoso. En el sentido figurado es muy usual expresar por ella cualquier punto ó negocio de que se trata, como se ve en las frases: «Esa es materia larga de contar», «esa es materia difícil de aprender». En literatura se la emplea por el asunto de que se compone una obra. En física se da el nombre de materia á todo lo que cae bajo la acción de los sentido externos y aun de la imaginación, como lo que se ve, palpa, tiene sabor y huele. En filosofía, por último, sean cualesquiera los matices con que los filósofos presenten la

idea de la misma, se toma la palabra materia en el sentido del algo que hace posibles todos y cada uno de los fenómenos físicos que por nuestra percepción sensible son sentidos y percibidos en el mundo de los cuerpos.

II. **Dificultades que se oponen al conocimiento de la materia considerada en su esencia.**—No obstante ser empleada la palabra materia por todos los hombres y en los diferentes sentidos que dejamos consignados, sin embargo, no hay realidad más misteriosa que la significada por tal palabra, ni hay idea más difícilmente definible que la idea, realidad y nombre de la *materia*. Desde Aristóteles, que la distingue en materia prima (ὕλη πρῶτη), y materia segunda ó formada, hasta San Agustín que la llama *prope nihil;* desde Locke que la considera «como sombra de la realidad», Stuart Mill, que la define «posibilidad permanente de sensaciones», y Lange «como base y agente de las fuerzas reconocidas, lo que podemos ó no queremos resolver en fuerza», hasta Fenelón que la sentía desaparecer de sus manos en el momento mismo de ir á analizarla, y las últimas teorías que reducen la materia á puntos inextensos, como ya hizo Plotino, centros de fuerzas y nudos de la red universal de la energía, todos los hombres de ciencia, físicos ó filósofos, han reconocido esta gran dificultad.

Dificultad que nos parece debida, sin duda alguna, primero, al modo de presentarse la materia á nuestro conocer en la forma plástica de cuerpos, los cuales son el campo de observación y la base de nuestras inducciones experimentales que á su vez son el antecedente lógico y cronológico de nuestro conocimiento racional de los tales cuerpos, que aun cuando son materiales no son, sin embargo, materia sola, de la misma manera que la parte de un ser, por muy esencial que sea, no es todo el ser, y por consiguiente no se nos manifiesta sola en la realidad y de un modo que no veamos más que fenómenos que á su esencia propia y real nos conduzcan por inducción intelectual ó racional. Segundo, á que no tenemos intuición sensible ni intelectual de la materia pura, y sí únicamente sensaciones debidas á los fenómenos que presenta la materia mezclada con la fuerza y la forma, que es como se presenta en los cuerpos; por eso hasta cierto punto tiene razón Schopenhaüer cuando dice que «la materia pura sólo da origen á un concepto; no puede ser asunto de la intuición».

III. **Cognoscibilidad de la materia.**—No obstante las anteriores dificultades que hemos visto ofrece el conocimiento de la materia, sin embargo, afirmamos, contra la opinión de Kant, que la materia existe y es conocida por nosotros mediante los procedimientos de un método experimental y racional, por lo menos en algunos de sus elementos esenciales mediante ciertas propiedades íntimas y características á lo material, que de los cuerpos nos son conocidas indudablemente, las cuales expresan si no la propia esencia, sí algo tan íntimo á ella que no pueden por menos de revelarnos qué sea la esencia; así, pues, podemos conocer la materia pura valiéndonos: 1.°, de la experiencia física y psicológica que nos dan los extraños cuerpos y el nuestro propio, y de los cuales forma parte la materia y la fuerza; 2.°, de la razón inductiva, tanto experimental como racional. Mas antes de entrar en la averiguación de la esencia de la materia, conviene que hagamos aquí una distinción que evitará no pocos errores, la cual hizo ya Santo Tomás y que consiste en no confundir, cuando se hable, la idea abstracta de materia con la materia cuánta objetiva y real que se da actuada en los cuerpos del universo, pues aquélla es una concepción pura, abstracta, que tal como la concebimos ó sea en su universalidad á nada real corresponde como tal universal, mientras que la materia cuánta ú objetiva se da determinada y mezclada con la fuerza en cada cuerpo sensible, y sirve con sus manifestaciones para empezar á despertar en nosotros aquella idea; por tanto, claro está que sus propiedades son distintas y que el no distinguir la materia real de la ideal ha debido ser la causa de las muchas confusiones que no pocos metafísicos y físicos ideólogos han cometido hablando de la divisibilidad infinita de la materia, la extensión y el espacio.

IV. **Investigación de la esencia de la materia.**—El estudio de la esencia de la materia, como el de todas las esencias, tenemos que hacerlo analizando el conjunto de sus propiedades y por medio del discurso llegar á la raíz en que todas ellas se asientan, que será su verdadera esencia ó lo que la constituya en tal materia y no en otra cosa.

Nosotros podemos, mediante la abstracción de nuestro entendimiento, ir privando á los cuerpos extraños y al nuestro de los fenómenos físicos con que, en su relación con nuestros sentidos y dada la actividad de éstos, concurren á la producción de nues-

tras sensaciones, y cuando ya los hayamos despojado de luz, color, sonido, dureza, sabor y olor, y no nos quede ninguna determinación corpórea para percibirlos sensiblemente, entonces quedará en nuestro entendimiento la noción de un elemento, cuya desaparición anularía la posibilidad de todos los fenómenos físicos accesibles á los sentidos, elemento al que todos suponen para su posibilidad y existencia; este elemento que aparece continuando en nuestro entendimiento, no obstante haber prescindido de todas las determinaciones sensibles, es revelado por la *resistencia directa* que oponen los cuerpos extraños y el nuestro propio á nuestros órganos y á nuestro esfuerzo, y el cual representa los fenómenos de la *composición* y de la *fuerza*, de la *inercia* y de la *extensión*, que es el *substratum* de toda sensación.

Ahora bien: ¿esta extensión será la propiedad primaria y esencial de los cuerpos, que nos dice cuál es la esencia de la materia? No; porque según hemos visto, cuando la estudiamos, ella no constituye la esencia de los cuerpos, y por consiguiente mucho menos ha de constituir la esencia de la materia, puesto que decíamos era sólo una propiedad formal, aun cuando primaria é inseparable de todos ellos, como testifica la experiencia. Es verdad, que en la propiedad formal extensión se apoya la propiedad *impenetrabilidad*, pues quitada la extensión no hay inconveniente alguno en que los cuerpos se penetren unos á otros. Es verdad, que quitada la extensión no tiene explicación la divisibilidad ó difusión de la materia. Es cierto, que anulada la extensión quedaba anulado el espacio y el movimiento local. Eslo, también, que se explican mejor con la extensión las propiedades de la *discontinuidad*, *porosidad* y ley química de los volúmenes de Abogadro ó de Ampère que formuló Cooke, «volúmenes iguales de toda substancia, en estado gaseoso y en las mismas condiciones de presión y de temperatura, contienen el mismo número de moléculas». Pero no es menos cierto que estas y otras propiedades corpóreas reciben más perfecta explicación, y sobre todo la misma extensión, apoyándonos en la propiedad primaria de los cuerpos llamada *composición*, la cual no les corresponde ni en cuanto á su forma ni en cuanto á las fuerzas que en ellos se desenvuelven, sino en cuanto á su materia.

Demás de esto, la idea de extensión, como todas las que en ella se fundan, implica pluralidad, *composición*, y así vimos que

la esencia estaba en la distribución de la materia en partes separables y continuas y distintas numéricamente.

Mas si la esencia de la materia no está en la extensión, ¿lo estará, como parece creerlo Naville, en la *inercia?* Veámoslo: la inercia ó propiedad de la materia por la cual ésta tiende á conservar el estado de movimiento ó de reposo, supone ya la composición de partes distintas numéricamente; y la razón es clara: el fenómeno de resistencia que en virtud de esa inercia se dice que opone toda materia á cambiar de estado, ¿cómo se explica si no hay partes? Es más: las distintas investigaciones hechas sobre la inercia dieron por resultado que se formulara su ley. «Todo punto de materia, puesto en movimiento, en él perseverará hasta que no haya una causa que lo modifique, y todo cuerpo en estado de reposo, en él permanecerá mientras no haya una fuerza que lo ponga en movimiento»: la cual ha sido comprobada recientemente hasta el punto de opinar la mayoría que ningún movimiento ó fuerza puede modificarse á sí mismo, como ningún cuerpo como tal cuerpo puede modificarse su movimiento. Es, pues, según esto, la materia por sí indiferente al movimiento y al reposo, y por consiguiente, opone una resistencia (la de sus partes) á la causa que la cambie de estado. Ahora bien; para que la materia sea indiferente al movimiento y al reposo, precisa: 1.°, que esté falta de todo principio de inteligencia, voluntad y sensibilidad, y, en general, de todo cuanto trae consigo conciencia; 2.°, que tenga falta absoluta de todo principio de mudanzas, cualesquiera que éstas sean en sí propias, y 3.°, falta también absoluta de principios de mudanzas en los otros; luego la materia no sólo supone la composición, si que también inherente con ella la inactividad, y por consiguiente la pura potencialidad por sí.

V. **Definición de la materia en sí misma considerada.**— Resulta, pues, de la investigación que acabamos de hacer, que todas las propiedades de la materia física nos revelan su fundamento y raíz en la *composición* de la materia, así como la *inercia* el carácter de la *composición* y el de su indiferencia á toda forma y movimiento; por consiguiente, la composición es la propiedad esencial que nos dice lo que es la materia genéricamente, así como su indiferencia nos da la diferencia específica. Definiremos, por tanto, la materia como «todo aquello que es compuesto de

partes numéricamente distintas y separables é indiferente á toda forma, movimiento y reposo».

Mas todos los cuerpos que impresionan nuestros sentidos, y por consiguiente la materia físicamente considerada, ¿se nos presenta en la representación sensible tal como la hemos definido?, desde luego que no. La materia, tal como la estudia la Física, comprende tres elementos cardinales: la materia ponderable, la imponderable y el movimiento, los cuales corresponde estudiar al físico. El filósofo debe aprovechar los conocimientos del físico para llegar al concepto de lo permanente y esencial de la materia, sea cualquiera su estado, sea cualquiera su determinación, y eso es lo que hemos expuesto en el concepto anterior, lo esencial á la materia, cuya realidad es tan efectiva que, como dice Tait (1), de ella no se ha podido crear ni destruir por el hombre la porción más pequeña.

ARTICULO II

LA FUERZA

I. **Sentidos de la palabra fuerza.**—Generalmente significamos por la palabra *fuerza* el vigor y capacidad para mover ó hacer alguna cosa; no siendo menos usual el tomarla por la eficacia natural que las cosas tienen en sí para resistir influencias extrañas y aun propias, como en las frases: «mi cuerpo se resiste á mi voluntad», «la fuerza de su carácter venció á sus pasiones». El mecánico generalmente emplea la palabra fuerza para expresar la causa del movimiento y de la *resistencia* que opone un cuerpo á cambiar de estado, denominándola en este caso *fuerza de inercia*. Entre los filósofos ha sido corriente expresar por ella el principio determinante de las operaciones de los seres, tanto del orden inorgánico y orgánico como del orden espiritual.

II. **Dificultades que ofrece determinar la esencia de la fuerza.**—La esencia de la fuerza, como toda esencia, ofrece grandes dificultades para ser determinada por nuestro conocer, que no puede percibirla ni por intuición sensible ni por intuición inte-

(1) Catedrático de la Universidad de Edimburgo, en su obra Conférences sur quelques-uns progrès récentes de la Physique.

lectual, pues dándose en los cuerpos como movimiento local, cuantitativo, cualitativo ó substancial, sólo es perceptible sensiblemente como efecto, no lo que ella sea en sí misma, siendo ésta sin duda alguna la razón de que se haya divagado tanto cuando se ha querido determinar en qué consiste el ser de la fuerza, pues desde la opinión que la ha confundido con la materia misma, hasta la que nos dice que la fuerza es lo único efectivo y real que existe, podríamos presentar abundante variedad de teorías. Pero ¿esto quiere decir que no podamos conocer en qué consiste el ser de la fuerza? No; esto únicamente lo que nos advierte es que debemos hacer uso del análisis experimental y del racional para llegar hasta él, sin que por eso nos veamos obligados á reconocer el monismo del positivismo, admitiendo el solo ser de la fuerza que se transforma en cuerpo y éste en movimiento.

III. **Modo de existir la fuerza.**—Dado nuestro modo de conocer y dado también que en el párrafo anterior hemos dicho que la fuerza se manifiesta en los cuerpos, debemos proceder al examen de cómo se manifiesta la existencia de la fuerza antes de investigar cuál sea su ser, para de esta manera llegar mejor á determinar su esencia.

Si atendemos á los cuerpos y observamos los fenómenos con que se nos manifiestan, notaremos que aun cuando ni todos tienen idéntica objetividad, ni todos se producen en todos los cuerpos, ni todos tienen el mismo ser físico ni la misma percepción psicológica, sin embargo, á todos les llamamos movimientos, quizá porque todas las mutaciones tienen un equivalente mecánico, bien por el carácter general de la actividad inorgánica, ya por la participación que toman los hechos físico-químicos en los biológicos y éstos en los psicológicos.

Ahora bien: todos estos fenómenos, sean del género y especie que quieran, tienen la realidad que les dan las mutaciones que los producen, así como las mutaciones tienen la que les dan las determinaciones reales y adecuadas de los cuerpos que las sufren, siendo las tales modificaciones verdaderos accidentes, como *actos, mutaciones* y *movimientos* de las tales substancias ó cuerpos; pero todo acto trae su existencia ó valor de la cualidad ó potencia del mismo cuerpo para producirlo, aplicada á su operación respectiva en conformidad á las condiciones que su naturaleza exija; luego en todos los cuerpos en que vemos estos movi-

mientos, ora locales, ora cuantitativos, ya cualitativos, ya substanciales, debe haber, hay necesariamente una potencia activa ó pasiva de los tales movimientos, la cual, actuada, produce los tales fenómenos, á no ser que neguemos el principio de causalidad y hagamos uso de una lógica al revés, para decir que las manifestaciones y operaciones, lejos de seguir la naturaleza del ser, la niegan. Pero á la causa que produce el movimiento, ó más bien toda mutación ó determinación, la llamamos fuerza; luego la fuerza, tomada en este sentido, existe en todos los seres del mundo sensible; mas ¿de qué modo? ¿formando toda la esencia de los cuerpos? no; porque aun cuando la fuerza, por su presencia y constancia en los cuerpos, por su necesidad natural en ellos parezca lo esencial de los cuerpos, esta presencia, constancia y necesidad, son nacidas de la esencia y finalidad reales de los cuerpos, á las cuales sigue como á su raíz y principio ó sujeto substancial. Más bien, la fuerza es una propiedad esencial de la naturaleza de los cuerpos en cuanto se la considera como la misma naturaleza de los cuerpos, obrando y produciendo sus fenómenos como virtud de la naturaleza misma.

La fuerza, potencia (activa ó pasiva) de los seres creados, no es cosa que exista fuera de los mismos, quedando las substancias, cuerpos inorgánicos, plantas, animales y personas, como puntos de aplicación de la fuerza, movidos de absoluta pasividad é indiferencia á sus atributos y cualidades, á pesar de tener una naturaleza y ser aquéllos y aquéllas reveladores de ésta. No; la fuerza, que es causa del movimiento, es algo real en el ser mismo corpóreo, y es ser por su misma naturaleza; pero tampoco es un ser extraño y añadido al cuerpo; es ser como todas las causas eficientes que como tales existen, se determinan y obran. La fuerza es una realidad positiva que radica en la substancia como propiedad consecutiva de su esencia, y en la cual existe, como derivada de su principio, *forma* consubstancial con la materia y siendo la actividad de los cuerpos.

IV. **Determinación del ser de la fuerza.**—Pero á todo esto, ¿qué es el ser de la fuerza? Es constante y de sentir común que al movimiento siga el reposo y al reposo el movimiento, y que á un estado ó modo de ser de las cosas mudables siga otro con no interrumpida continuidad, así como también que los cuerpos pasen á distintas y aun diversas formas de existencia por las

diversas mutaciones de sus movimientos. Pero el ser ahora en este estado, con esta modificación ó forma, indudablemente ha tenido antes virtualidad, capacidad ó poder para modificarse, puesto que el movimiento, en general, no es más que una potencia realizada, como vimos en su lugar.

El movimiento actual arguye con su misma realidad la del principio de su producción, al cual pertenece por su ser como á su causa inmediata. El movimiento, en cuanto acto, prueba la realidad de una acción anterior, como toda acción supone una actividad para producir con su acción el acto; así, pues, el movimiento, en cuanto modificación ó hecho en los cuerpos, prueba la existencia anterior en los mismos de un sujeto capaz de producir esas mudanzas, ó de un objeto capaz de sufrirlas, ó ya finalmente, un sujeto objeto capaz de producirlas y sufrirlas. De modo, pues, que si efectivo y real es el acto movimiento, efectiva y real es su causa productora; tan real es el *acto* como la *potencia*. Por consiguiente, si la fuerza es el principio productor de movimiento, la fuerza es tan necesaria, física y racionalmente, como el mismo movimiento, y su ser ó realidad se reduce á la *cualidad ó poder que las cosas tienen de producir movimientos*, así *como también al ejercicio actual de este poder ó aplicación actual de la cualidad*, cuya fuerza, en cuanto potencia que no se está actuando ó que no se ha actuado todavía, no es visible, aun cuando sí real y objetiva, que está en estado latente, como dicen los mecánicos y físicos; pero que en cuanto se ejerce se hace visible y podemos conocerla por los fenómenos, que son sus actos propios, actos y fenómenos inexplicables sin la fuerza, como *potencia* ó virtud dinámica, y como *acto* ó *energía* realizada.

De todo lo cual se deduce que la fuerza, considerada en sí, no es más que aquella cualidad esencial á las cosas, por virtud de la cual éstas pueden realizar movimientos ú operaciones en conformidad á su naturaleza.

De donde deducimos: 1.º, que la fuerza es una realidad, porque real es una cosa que obra sobre la materia, pero una realidad concreta referida á una substancia como un modo; 2.º, que la conocemos en vista de los efectos que causa, pues es principio inmediato real de todo movimiento ó mutación local cuantitativa, cualitativa ó substancial, aun cuando para ello necesite un in-

termediario, puesto que éste transmite la propia acción sobre el móvil ó cosa movida.

V. **Distinción entre la fuerza y la materia.**—De las definiciones que sobre la materia y fuerza dejamos consignadas en este mismo capítulo, así como de los análisis hechos hasta llegar á ellas, se desprende que la fuerza, frente á la afirmación materialista y positivista, no pertenece á la esencia de la materia, sino que es realmente una cualidad esencial de los cuerpos, ó sea de naturaleza adjetiva. La materia no tiene por sí la propiedad de moverse, y lejos de ser ella por su naturaleza el principio de los movimientos, visibles ó no, en potencia ó en acto con que se nos manifiestan los cuerpos de un modo constante, es la *composición* de partes distintas y separables numéricamente, teniendo en sí, según la misma Física y Mecánica, el carácter de la inercia, hasta el punto de que Foucault la llamó *coeficiente de la inercia;* por consiguiente, el principio del movimiento que en la materia y por la materia se produce, hay que ponerlo fuera de la esencia de la materia y de su acción constitutiva.

La materia sólo entra en movimiento cuando es solicitada; la materia sólo pierde el movimiento comunicándolo, según los últimos adelantos; luego lo más lógico, conforme al método experimental, es decir que el movimiento es comunicado á la materia de fuera de su naturaleza propia. Todo parece comprobar que el movimiento es producido y comunicado mecánicamente en los cuerpos; carácter que se ve especialmente en los fenómenos físicos y químicos, apareciendo como una forma de expresión de la fuerza de los agentes cósmicos; forma y condición que, por inseparables y necesarias que se supongan para la actuación de la fuerza y realidad del movimiento, no arguyen en modo alguno que la materia es la misma fuerza por su esencia, ó que el moverse por sí sea propiedad eterna de la materia, sino que son algo consubstancial.

Es evidente que por ningún procedimiento de laboratorio se ha podido ni se podrá separar el movimiento del elemento materia; pero tampoco podemos ver los cuerpos sin luz que, reflejándose en ellos llegue hasta nuestra retina, y sin embargo, esto no dice que la luz y el cuerpo visto sean una misma cosa, como no lo dice el que el fluor no se haya podido separar de los otros metales.

Ahora bien: si es indudable que la materia ó está en un estado real de movimiento ó en uno de reposo, y que por consiguiente le es esencial la inercia, también lo es que la materia se mueve, y por tanto, tenemos necesidad de un principio suficiente que explique este movimiento, y aún más, que nos dé la razón de las determinaciones á que la materia misma se halla sometida con la más absoluta necesidad para todas sus modificaciones y expresión de cualidades, y esto con leyes inalterables para la materia, que los progresos científicos van revelando con sus explicaciones de los fenómenos naturales.

Por último, las principales teorías acerca de la materia ponderable, sidérea y telúrica, así como de la imponderable, que llena los espacios intersiderales y aun los espacios intermoleculares y de la materia orgánica en los seres vivos, prueban la subordinación fatal de toda materia al principio *fuerza*.

VI. **Principio en el cual tiene su fundamento la fuerza.** —El análisis de los cuerpos hemos visto que nos daba fuerza y materia sobre la cual se actúa aquélla; también hemos visto que la fuerza no podía tener su origen y fundamento en la materia, y que lejos de eso su ser era cualitativo y persistente en los cuerpos con la realidad propia de toda causa segunda. ¿Dónde tendrá, pues, su origen la fuerza? El análisis, si lo hacemos detenido, no sólo nos da en los cuerpos fuerza y materia, la una causa de los movimientos y la otra de la extensión y demás propiedades físicas, si que además nos dice que todo cuerpo, sea cualquiera su estado, sean cualesquiera sus propiedades y mutaciones que ostente, tiene una determinación, tiene una posición; así como todo ser, sea el que quiera que concibamos existiendo, tiene un *modo de ser*, una *individuación* peculiar suya, en una palabra, tiene una *forma;* ahora bien: si la fuerza, lejos de ser originada por la materia es más bien la que la actúa y determina, indudablemente que ha de ser algo que á la forma se refiera íntimamente, algo que tenga su raíz y fundamento en la forma actuante é individuante de todo ser creado.

ARTÍCULO III

LA FORMA

I. **¿Qué es la forma determinante del ser?**—Pero, ¿en qué consiste esa forma determinante del ser, principio de la fuerza? La palabra forma, derivada de la latina *forma*, significa tanto como figura ó determinación de la materia, y en un sentido más restringido, disposición ó expresión de una potencialidad ó facultad de las cosas, el molde en que se vacía alguna cosa: la disposición en alguna cosa, en el modo de hacerla, y hasta el modo de expresar las ideas ó estilo, sobre todo en literatura. En filosofía, desde que Aristóteles la consideró como una entidad consubstancial con la materia en la constitución de los cuerpos, generalmente se ha entendido por forma el principio que da á los seres la *posición* ó el *cómo* se revelan ó manifiestan, esto es, las distintas determinaciones ó modos de ser que las cosas tienen. Por eso Virchow, cuando reconoce que el individuo es «una comunidad unitaria, en la cual todas las partes concurren á un fin homogéneo, si obran según un plan determinado», no hace otra cosa que reconocer la existencia de un principio informador en el individuo, el cual, como diga orden á un fin y éste no se dé sin una inteligencia, puede muy bien ser producido por la inteligencia infinita ó Dios, al mismo tiempo que crea la materia si se trata únicamente de los seres materiales. El mismo Vogt dice (1), «con la aparición de la forma se muestra el organismo como individuo, mientras que antes sólo existía la materia informe».

En todos estos significados vemos que se reconoce la realidad de la misma en los seres, y que para todos es lo que determina al ser dentro de sus límites. Mas seguidamente surge al pensamiento la pregunta, ¿qué es la forma en su ser considerada? Y por los efectos que produce salta á la vista contestar que «la forma es algo real sustantivo, principio informador actuante é individuante del ser». Claro es que la forma así considerada no

(1) Tableaux de la vie animale.

existe en la realidad, como tampoco hay ningún ser que sea materia pura sin una forma cualquiera, esto es, como tampoco existe la materia si no está actuada ó determinada por una forma, constituyendo cuando esto sucede la materia sensible de todos y cada uno de los concretos.

II. **¿Existe una sola forma específicamente considerada?**—Yendo de los efectos á las causas, según método seguido aquí para conocer las esencias, nos encontramos con que al tratar de averiguar si todas las formas son específicamente idénticas el análisis nos dice: que el hombre vive, se nutre, engendra, siente y raciocina; que el animal vive, se nutre, engendra y siente; que la planta vive, se nutre y engendra, y que el mineral sólo realiza operaciones ó movimientos mecánicos. Luego si la operación tiene una causa y todo efecto ha de seguir la naturaleza de su causa, parece evidente que las causas que producen los fenómenos radicalmente distintos raciocinio, sensibilidad, vida vegetativa y movimientos puramente mecánicos, han de ser también irreducibles á una sola especie; y por consiguiente, que la forma, fundamento de las fuerzas que producen tales fenómenos, no ha de ser específicamente idéntica en todos los seres que tan diversos géneros de operaciones producen.

Por otra especie de consideración tenemos también, que cada potencia ó fuerza se distingue por su operación, cada operación por su acto, cada acto por su objeto; y como los fenómenos de distinta clase son irreducibles á una sola, no obstante verificarse todos los materiales bajo la forma común del movimiento, y de concurrir los accidentales con los substanciales, de modo que el movimiento mecánico concurre al cuantitativo y cualitativo, como las alteraciones á la generación, y no obstante actuarse toda actividad inórganica mediante el movimiento, en el cual tienen su medio de acción los agentes físicos, resulta sólidamente establecida la especificación de los fenómenos, fuerzas y formas, que son la raíz y fundamento de aquéllos.

ARTÍCULO IV

PRINCIPIOS ESENCIALES DE LOS CUERPOS

I. **Solución al problema de los principios constitutivos esenciales de los cuerpos.**—Para la mayoría de los físi-

cos y químicos modernos toda la materia puede considerarse como un conjunto de átomos *ponderables* é *imponderables*, pero cada uno de ellos susceptible de existir con existencia propia, dotados de sus fuerzas respectivas de *atracción* y *repulsión*, y esto, hasta el punto de llegarse á decir que todos los fenómenos físicos y químicos propios de los cuerpos inorgánicos se reducen á movimientos mecánicos entre esas dos clases de átomos; por consecuencia, vemos que podemos considerar á los tales átomos como substancias completas ó subsistentes en sí, cuya naturaleza ó esencia está constituída, de una parte por la materia pura ó *prima* como la llamó Aristóteles, y de otra, por la realidad que hemos llamado *forma* y que hemos determinado en su esencia en el artículo anterior; pero ésto de modo que *materia* y *forma* fueron concreadas por Dios en el acto libérrimo de su *creación*, y no como creen los que critican la concepción aristotélica y la explicación escolástica, que hubiera un tiempo en que hubiese materia pura *(prima)*, y *forma pura* (forma substancial), esto es, una materia sin forma alguna, y una forma sin materia á quien actuar ó determinar. Estos átomos, que podemos llamar materia actuada *(segunda* de Aristóteles), con sus fuerzas propias, empiezan á moverse dentro de sus medios de acción atrayéndose y repeliéndose, según sus clases de fuerzas, y por ejemplo, puestos algunos átomos ponderables al alcance de la acción de sus respectivas fuerzas se atraen, pudiendo de este modo llegar á constituir más grandes núcleos á medida que es mayor el número de átomos ponderables que se reune, y cuyos núcleos se llamarán moléculas, partículas y hasta cuerpos; pero como el espacio en todos sentidos está lleno por los átomos imponderables, los cuales penetran hasta los cuerpos rodeando sus átomos ponderables y ejerciendo acción sobre ellos, sucederá que las fuerzas repulsivas de aquéllos evitarán que los ponderables estén continuos; así, como ellos son discontinuos por su propiedad de rechazarse hasta donde alcanza su fuerza de repulsión, en virtud de lo cual lo que no está lleno por los ponderables lo está por los imponderables, y de ahí la propiedad de la discontinuidad y porosidad de la materia corpórea. En virtud de las fuerzas encontradas de los átomos de una y otra clase, y cuando las fuerzas atractivas en un cuerpo sean mayores á las de los átomos imponderables, resultará un cuerpo sólido; en tanto que, si son iguales, aparecerá

en el estado líquido, y si son mayores las de los imponderables ó las repulsivas que las atractivas, en el gaseoso; pero estos cuerpos en realidad todos son compuestos, ó de átomos de una misma naturaleza, llamados por los químicos simples, como el oxígeno, ó de átomos ponderables de distinta naturaleza, como el cloruro de sodio; éstos en todos sus estados físicos sufren modificaciones substanciales, siempre que perdiendo su forma substancial y conservando la misma materia, adquieren una nueva forma substancial, como pasa, por ejemplo, en la generación de nuevas substancias.

II. **Refutación de los argumentos que se pueden oponer á nuestra teoría.**—Entre los inconvenientes opuestos á esta doctrina tenemos el que se nos dice, en forma de objeción, que la materia prima por no incluir en sí ninguna realidad ni de esencia ni de existencia, como pura potencialidad se identifica con la nada, y por consiguiente, que no puede ser elemento primordial ó esencial de los cuerpos; pero esto es un error debido á la falta de suficiente conocimiento de lo que en la Metafísica general hemos llamado *potencia subjetiva* y seres *posibles;* la potencia ó capacidad de la materia pura, para recibir todas las formas una á una, es una realidad positiva, cuyo ser propio consiste en la aptitud ó potencia para constituir una esencia determinada, al ser actuada por la forma substancial. No negamos que su concepto sea obscuro á primera vista; pero esta obscuridad se deriva del olvido de la doctrina que, como la nuestra, divide al ser en *acto* y en *potencia*, ya también de imaginar una entidad positiva sin existencia actual con la forma, cuya dificultad desaparece en parte exponiendo, como nosotros hemos expuesto, la doctrina de la materia, la fuerza y la forma, puesto que por ella se ve que no creemos posible una materia pura actual que haya existido, exista ó pueda existir, sin estar informada ó determinada esencialmente por la forma, principio igualmente real; pero sí que la razón la puede concebir por abstracción separada de aquélla y sólo con los caracteres que le son propios, y aun más, que si fuera dable la existencia del tiempo antes de la creación de la materia, la *materia prima* existiría antes de la materia informada con la existencia de los posibles, que ya es algo, aun cuando no sea más que la mera posibilidad, lo cual es bastante para distinguirla de la nada.

Se dice también que lo que no tiene una cosa no lo puede dar de sí, de modo que si tenemos una bolsa que es capaz de contener monedas é indiferente para recibir ésta ó la otra clase de monedas, en cuanto saquemos las que contenga en vano será que esperemos que aparezcan en ella otras monedas á no ser que se las echemos; pues lo mismo sucede, dice Gassendi, con eso de que las formas salen por educción de la potencia de la materia, y es porque siendo en sí capaz de recibir cualquiera forma, no tiene en sí ninguna; luego no es verdad que la forma se saque por educción de la potencia de la materia; pero, como se puede ver á primera vista, no hay paridad entre el ejemplo propuesto de la bolsa y las monedas, pues mientras que la materia para existir siempre tiene que estar unida esencialmente á la forma substancial y viceversa, la bolsa y las monedas no constituyen un ser esencial substancial, sino que permanecen distintos y separados; además, que las formas primarias son concreadas con la materia prima, y las secundarias son las que se sacan por educción de la potencia del principio informante ó determinante que con la materia constituye al ser corpóreo; por esto indudablemente se ve en la experiencia, que no toda materia es igualmente apta para recibir determinadas formas, pues esto dependerá de como obren en ella las fuerzas que le son connaturales.

III. **Especies de cuerpos.**—Expuesta la doctrina acerca de la naturaleza de los cuerpos, y dicho cómo son constituídos, podemos exponer ya las especies de cuerpos ó seres del mundo sensible, y desde luego tenemos que un sencillo examen nos lleva á reconocer dos grandes categorías: la de los cuerpos orgánicos ó que tienen vida durante su tiempo, y la de los inorgánicos ó no vivientes, siendo el carácter que distingue á estos dos grandes grupos, ante la simple percepción, la organización de los primeros y la yuxtaposisión ó reunión de partes de fuera á dentro en los segundos.

SECCIÓN QUINTA

BIOLOGÍA

Razón del plan.—Correspondiendo estudiar en esta sección lo permanente y esencial de los seres organizados, ó sea el principio por virtud del cual estos seres se constituyen en tales seres vivientes, el nombre que le corresponde es el de Biología, de las palabras griegas βιος y λογος, que literalmente significan tratado de la vida; pero el tratado de la vida constituye hoy una de las ciencias más importantes derivadas de la Cosmología y que podríamos definir etimológicamente «Ciencia que estudia la vida»; mas si tenemos en cuenta lo que decimos en los Prolegónemos, qué es la ciencia en general y que la Biología es una parte de la Cosmología, podríamos también definirla científicamente «como aquella rama de la Cosmología que investiga por medio de la razón precedida del análisis experimental, externo é interno, la naturaleza, origen y efectos de la acción vital». Ahora bien: al metafísico, en esta como en todas las ciencias que de la Metafísica se derivan, no le corresponde otra misión que la de investigar lo permanente y esencial del objeto propio de las mismas; de ahí que la Biología, como objeto de nuestro estudio, no sea más que una sección en el plan general que de la Cosmología hemos hecho para su más fácil y completo estudio: sección en la que estudiaremos la naturaleza de la acción vital y del principio vital, el origen del principio vital y los grados de vida averiguando á la vez la naturaleza específica de los mismos.

CAPITULO I

Definición de la vida

I. **Sentidos en que se emplea la palabra vida.**—La palabra *vida*, derivada de la latina *vita*, tomada por la Academia de la lengua «como el conjunto de funciones propias de los seres orgánicos» (1), hemos notado que se emplea en tres sentidos: uno latísimo, en el cual se aplica la palabra vida á toda acción en la que se ejerce una fuerza, y por eso se suele decir «la vida de la tierra se extinguirá con su calor central». Otro, lato, por el cual se significa algún atributo común á todos los seres realmente vivientes, como cuando decimos: «la nutrición es un carácter común de vida á todos los seres del reino animal y vegetal», y este es el sentido en que nosotros tomaremos aquí la palabra vida. Por último, también se suele emplear en un tercer sentido especialísimo y más restringido, como cuando decimos: «La vida vegetativa no es vida», pues expresamos únicamente la vida de las plantas.

Pero la vida, considerada en el sentido lato, ¿qué es? Podríamos desde luego contestar á esta pregunta, como hacen muchos, diciendo que era esto ó lo otro; pero notamos que al quererlo hacer con algún fundamento, lo primero que se ocurre al pensamiento es examinar las acciones que tenemos por vitales, para de este examen sacar los elementos específicos y genéricos que nos den su naturaleza, y, por consiguiente, los elementos de su verdadera definición.

II. **Caracteres que presenta la acción vital.**—La vida la podemos considerar en dos momentos: es el primero aquel en que se presenta como fuerza ó actividad que da origen á varios fenómenos ó manifestaciones á que se da el nombre de vitales; es el segundo, aquel en que vemos ó consideramos sólo ese conjunto de fenómenos ó manifestaciones llamadas vitales. Ahora bien; como dado nuestro modo de conocer lo primero en el tiempo que

(1) Edición del 84.

alcanzamos á conocer son los fenómenos y no las causas, de ahí que empecemos por averiguar qué es la acción vital, para luego pasar al estudio de su causa, ó sea á considerar la vida en su ser propio.

Fijándonos en los animales, que son los seres en que más sensiblemente se presenta la vida, tenemos que el primer dato que nos sirve para decir que el animal vive, es ver ó comprobar que de algún modo se mueve á sí mismo, sea respirando, sea nutriéndose, sea cambiando de lugar, esto es, que se ha movido con movimiento propio é intrínseco; por eso mientras le vemos moverse por sí mismo seguimos diciendo que tiene vida, y, por el contrario, cuando no se hace sensible en él movimiento alguno propio, sino porque lo movemos nosotros ó algún otro agente externo al animal, entonces decimos que está muerto ó que perdió la vida; de donde se colige que lo mismo el médico que toma el pulso al enfermo, que el común sentir de la humanidad, encuentra vida siempre que hay un movimiento intrínseco, correspondiente á lo esencial del ser que se llama vivo; un niño de cuatro ó cinco años que no ve el mecanismo de la cuerda del reloj, dice que este artefacto vive, pero no le hagáis miedo con un ratón artificial si ve el hilo con que se mueve, porque se os reirá en vuestras barbas. El primer carácter, pues, de la acción vital, es ser producida por algún principio intrínseco é inherente al ser que la realiza.

Nótase también, que, por ejemplo, al movimiento del agua, al de la piedra lanzada por el brazo ó al de la piedra que se dirige hacia su centro de gravedad, nadie llama movimiento vital, sino á todos aquellos que siendo debidos á un principio intrínseco, son además *inmanentes*, esto es, que recaen y permanecen en el sujeto operante como perfección y complemento de su ser propio; así, se llaman operaciones vitales la florescencia de las plantas, la respiración y nutrición de los animales y otras del mismo género. Es, pues, segundo carácter de la acción vital, la *inmanencia* de la misma. Luego la vida, considerada en su segundo momento, no es otra cosa que el conjunto de acciones, de operaciones ó fenómenos intrínsecos é inmanentes, ó procedentes de un principio esencial ó connatural al ser vivo, y por lo tanto, la vida, en su primer momento ó ser, no será otra cosa que ese principio intrínseco que da lugar á las tales acciones.

¿Qué es la vida, pues?, volvemos á preguntar. Aun cuando ya tenemos datos suficientes para definirla, ó mejor, dar noción de la vida en general, sin embargo, como no obstante lo que nos ha dicho el análisis no todos están conformes en cual sea su naturaleza, y por consiguiente en definirla, creemos de necesidad para fijar la definición que aceptamos, desvanecer varios reparos examinando algunas de las muchas que se han dado por los autores.

III. **Examen de algunas definiciones de la vida.**—No es extraño encontrar multitud de definiciones en los autores, porque tanto las eminencias de la Fisiología como de la Medicina, lejos de estudiar la acción vital en todos sus caracteres esenciales, no han hecho otra cosa que fijarse ó en sus efectos ó en meros accidentes, resultado de agregaciones moleculares, como sucede á los materialistas, ofreciéndonos, en su consecuencia, definiciones absolutamente inaceptables en el terreno de la ciencia y de la Lógica; por esta razón, pudo muy bien exclamar Claudio Bernard: «no es posible definir ó caracterizar la vida en una sola frase; las tentativas que hasta hoy se han hecho, son obscuras, incompletas ó erróneas» (1).

En efecto, si examinamos las principales definiciones que de la vida se han dado, en ellas mismas encontraremos el motivo del poco crédito que han alcanzado. G. E. Stahl, en su *Teoría médica vera*, entiende que la vida es «la conservación de un cuerpo en su mezcla corruptible, sin la existencia ó actual verificación de esta corrupción»; mientras Bichat (2) la llama «conjunto de funciones que resisten á la muerte», explicando uno y otro la vida por la muerte ó por la ausencia de la vida; y si esto parece exagerado, por los efectos que produce la acción vital; siendo por otra parte, tan restringidas, que únicamente se refieren á la vida de los seres orgánicos, y no tienen en cuenta la vida espiritual y la vida de Dios, fuente de toda vida.

Richerand (3) la define no menos inexactamente, cuando nos dice que es «el conjunto de fenómenos que se suceden en los cuerpos orgánicos en un espacio limitado de tiempo»: como si la vida en sí fuera algo accidental en el ser vivo y no lo perma-

(1) Revue Scientifique (Bruselas), 1877.
(2) Recherches phisiologiques sur la vie et la mort. I, art. I.
(3) Nouveau éléments de Phisiologie.

nente que le caracteriza en tal ser vivo, y que causando sus fenómenos vitales les da unidad y carácter. No anduvo más acertado Guthlín (1) al considerarla «como el conjunto de funciones del ser organizado», puesto que ambos restringen la vida á los vegetales y animales, ambos la confunden con las funciones que origina y ambos la hacen puramente fenoménica ó transitoria como el hecho; y si un hecho no es una vida (aun cuando sí pueda ser una manifestación suya), tampoco lo es el conjunto de todos los hechos.

El naturalista Cuvier (2) entiende que la vida es «la facultad que tienen ciertas combinaciones corpóreas de durar por un tiempo y bajo una forma determinada, atrayendo sin cesar en su composición una parte de las substancias que les rodean, y devolviendo á los elementos porciones de su propia substancia». Esta definición, como la que Tiedemann dió, diciendo «que cuerpos vivos son los que tienen en sí mismos un principio de acción que les impide caer en la indiferencia química», es restrictiva y materialista, pues sólo se refiere á los cuerpos orgánicos; además, de que muy fácilmente, tal como están enunciadas, se pueden incluir dentro de la vida otros seres que manifiestamente no la tienen como las combinaciones inorgánicas, puesto que según la primera, la facultad de la vida aparece como debida á las combinaciones corpóreas, y según la segunda, no se tienen en cuenta para que haya vida mas que las acciones químicas, y sabido es que no porque haya desaparecido la vida de un cuerpo por eso éste deja de ser indiferente á la química, antes bien, siempre á la falta de vida en un cuerpo se siguen en él acciones químicas inmediatas que no serán de composición pero sí de descomposición y aun de composiciones nuevas, como resultado de la descomposición primera.

No explican tampoco de una manera satisfactoria la vida, ni la definición de Flourens «una *forma* servida por la materia», porque la vida no es forma, sino propiedad real y esencial que dice lo que las cosas son; ni la de Kuss, «todo aquello que no pueden explicar ni la física ni la química», porque aun cuando es cierto que las dichas ciencias no pueden explicar mas que los

(1) Les doctrines positivistes, pág. 202.
(2) Le regne animal. Introduc., pág. 13.

fenómenos de las cosas, y que siendo la vida algo esencial al ser viviente, corresponde más bien á la Biología su estudio, apoyándose en los datos de la experiencia, sin embargo, no es una definición que nos diga lo qué es la vida ni siquiera su contrario, ni menos podemos admitir como definición la simpleza de la Enciclopedia «la vida es lo contrario de la muerte», porque no es más que una petición de principio, ni, finalmente, la pretenciosa y vaga fórmula de Burdach «la vida es la ecuación del Universo», por la sencilla razón de que no nos dice cuál es la esencia de la vida, ni siquiera su naturaleza, aun cuando bajo algún aspecto pueda decirse con fundamento que la vida es la causa de la armonía del Universo. Rechazamos, por ser igualmente vaga y abstracta, la tan conocida que dice ser la vida «la síntesis funcionando». Así como no podemos admitir la definición que considera á la vida «como la facultad por virtud de la cual se desenvuelve en el tiempo la esencia de las cosas», pues no sólo toda esencia creada se manifiesta en el tiempo, sin que por eso sea sujeto de un ser vivo, si que también se olvida en ella la vida de Dios que es en la eternidad, esto es, fuera del tiempo.

La vida, si la queremos encerrar dentro de la fórmula de una definición, no podremos por menos de buscar los caracteres esenciales que permanentemente nos den sus operaciones para que figuren en ella, y sólo de ese modo será expresión del ser propio de la vida y podrá ser comprensiva de toda vida y predicable de todo ser vivo; algo de esto hicieron el P. Tongiorgi (1) y nuestro Cardenal F. Ceferino González; el primero, cuando la define «la actividad por medio de la cual el ente se mueve á sí mismo», *activitas qua ens seipsum movet*, y el segundo, cuando nos dice (2) que es «una fuerza ó actividad interna substancial, por medio de la cual el sujeto ejecuta movimientos y operaciones inmanentes», por cuya razón merecen nuestros plácemes cada una bajo el punto de vista con que fué dada.

¿Pero basta para decir lo que sea en sí la vida con que tengamos el carácter de ser algo intrínseco y de que sea operación inmanente y perficiente del ser que la produce?, evidentemente que no; falta averiguar todavía: 1.°, si existe un algo íntimo en

(1) Psichol. L. I, cap. I, a, 1.
(2) Filosofía Elemental, 2, T. pág. 261, 3.ª edición.

los seres que sea principio de tales acciones vitales, y 2.º, en caso de existir, cuál sea la naturaleza de este principio.

IV. **¿En los seres sensibles que llamamos vivos existe un principio de vida?**—Es un hecho comprobado que existen acciones vitales; también es un hecho que estas acciones nos dan motivo para llamar á los seres que las realizan, vivos. Es, por otra parte, de razón que la acción vital es de tal naturaleza que sólo puede proceder de algo tan íntimo é intrínseco al ser viviente que le hemos llamado fuerza interna, y debe llamarse principio connatural al ser; por consecuencia, es de evidencia afirmar que en los seres vivientes hay algo real que constituye la vida en su momento primero y que da origen á las varias funciones y manifestaciones llamadas acciones vitales, algo real que es el principio y fundamento suficiente del ser viviente como tal, y que lo distingue de los demás seres no vivientes. Á este algo, á esta fuerza ó actividad interna, denomínase, en general, *principio vital*, cuya denominación le seguiremos dando siempre que hablemos de la vida en general.

V. **¿Cuál es la naturaleza del principio vital?**—La experiencia y el sentido común por un lado y la reflexión por otro, nos aseguran que la esencia de los seres vivientes es muy distinta y diversa de la de los no vivientes, pues experiencia y sentido común manifiestan que los efectos, propiedades y movimientos de los vivientes son completa y absolutamente diferentes de las propiedades, efectos y movimientos de las substancias no vivientes, toda vez que las acciones de los vivientes reunen los caracteres de intrínsecos ó inmanentes y perficientes del ser, cuyos caracteres no reunen las de los seres no vivientes ó inorgánicos; y la reflexión, apoyándose en el principio racional, demuestra que dichas propiedades, efectos y operaciones se hallan en relación con las fuerzas de que dimanan, y que por medio de ellas revelan su naturaleza propia; es, por consecuencia lógica, el principio vital *algo real* perteneciente *á la esencia del viviente*, ó sea aquella realidad que contiene la razón suficiente del ser viviente y de su distinción del ser no viviente, puesto que la diferencia de ambos seres es esencial.

Las diferencias tan profundas y múltiples que separan á los seres vivientes de los no vivientes respecto á su constitución, figura, origen, incremento, magnitud y conservación, comprue-

ban igualmente que el principio vital *es diverso de las fuerzas físicas y químicas que obran en los cuerpos inorgánicos.* En efecto, si atendemos á la *organización* de los cuerpos orgánicos ó vivientes y á la composición de los inorgánicos ó no vivientes, no podremos menos de reconocer que mientras los segundos no constan más que de partes, casi siempre homogéneas y similares, sin presentar variedad de miembros y órganos destinados á producir las diversas funciones inmanentes, intrínsecas y perficientes de los seres orgánicos, los vegetales y animales ofrecen gran heterogeneidad en sus partes componentes y gran variedad de miembros y órganos respectivos á la ejecución de acciones vitales especiales. En cuanto á la *figura,* presentan igualmente profundas diferencias; así, mientras los orgánicos tienen constantemente la figura redondeada y uniformidad en la disposición relativa de sus partes externas, los inorgánicos son por lo regular geométricos, como consta por los fenómenos de la cristalización, y también múltiple y variada, ya por accidentes externos, ya por alguna condición interna que impida la marcha de la cristalización.

El *origen* de los no vivientes es siempre debido á la reunión atómica ó molécula realizada, ya fortuitamente, ya mediante el influjo y cooperación compleja y casual de varias causas. El de los vivientes se verifica por medio de semillas determinadas y propias de cada especie, las cuales tienen la facultad de producir individuos semejantes en especie, ó más brevemente, el origen del ser vivo es debido á la generación y nacimiento, y el del no viviente á la acción mecánica de las fuerzas físicas ó químicas.

Respecto al *incremento,* verifícase en los cuerpos no vivos por *yuxtaposición,* ó sea por la simple agregación externa de nuevas moléculas; y el de los cuerpos vivos por *intus-suscepción,* esto es, absorbiendo, alterando y asimilándose diversas substancias por medio de una elaboración completa que impone y exige una actividad especial interna que tiene por finalidad al ser mismo que la ejerce. En los primeros se verifica el incremento de fuera á dentro; en los segundos de dentro á fuera.

Aun cuando en esfera menos esencial, nótase también la diferencia por lo que atañe á la magnitud, puesto que en tanto la de los inorgánicos es ilimitada y extraordinaria en todos sentidos,

en los orgánicos es siempre de reducidas dimensiones y limitada á la común de su especie respectiva. Y no hablemos de la *conservación* de unos y otros seres, puesto que los seres no vivientes se conservan indefinidamente, hasta que un agente externo y extraordinario determina su descomposición ó corrupción; los vivientes, en cambio, no pueden conservarse sino por un tiempo limitado á su especie, á causa de la elaboración completa que gasta y consume su fuerza ó actividad radical, pereciendo por muerte, que es una especie de descomposición determinada. Berzelius lo ha dicho en su *Manuel de Chimie*. «Este algo que llamamos fuerza vital es completamente distinto de los elementos inorgánicos; no es siquiera una de sus propiedades originales».

Es, pues, el principio vital algo coesencial con el ser del viviente, algo que pertenece á su forma determinante y actuante, algo en fin, que es la forma substancial del viviente. En efecto, la forma coexistente y determinante de la materia pura no es más que una entidad substancial incompleta, por razón de la cual la substancia completa constituída por ello, en unión con la materia, se distingue esencialmente de otras substancias, y es la razón suficiente y primera y el principio radical de las propiedades características, y sobre todo de las fuerzas ó potencias activas y operaciones propias de aquella substancia; y como el principio vital hemos demostrado que es una realidad que pertenece á la esencia del viviente, que es aquello en virtud de lo cual las substancias vivientes se distinguen de las no vivientes, y que es el principio y la razón suficiente de las propiedades características del viviente y de las funciones ú operaciones vitales, por ser una fuerza especial *sui géneris* distinta de las fuerzas físicas y químicas; luego al principio vital le conviene el nombre de *forma substancial* del ser viviente.

Ahora bien: ¿este principio es único ó vario en cada ser? Parece desde luego que el principio vital debe ser único ó exclusivo en cada ser viviente: 1.°, porque cada ser numéricamente considerado no puede tener más que una forma determinante ó actuante, hasta el punto de que aun aquellos que sufren modificaciones substanciales, al mismo tiempo, no se da el caso que tengan más de una forma, sino que para adquirir la nueva tienen que perder la anterior; por eso se dice que sus mutaciones son *sucesivas;* 2.°, porque tanto la experiencia externa como la

psicológica nos dan datos suficientes para que la razón induzca que entre las varias funciones vitales existe cierta *mancomunidad originaria*, así como también cierta influencia de unas sobre otras que nos conduce al hecho de que el ejercicio intenso de las unas debilita el de las restantes. Así vemos que el desarrollo exagerado, sobre todo en los primeros años, de nuestras facultades mentales, perturba el de las vegetativas y sensitivas, llegando en algunos casos á producir desarreglos altamente perjudiciales al desarrollo corporal; como también vemos muchos casos contrarios en que la vida puramente animal evita casi por completo el despertar de las facultades intelectuales.

VI. **Definición de la vida.**—Ya podemos definir la vida, bien la consideremos como acción, bien consideremos la realidad del principio que la produce, puesto que hemos visto los caracteres de la acción vital y la naturaleza del principio que la produce. ¿Qué es la vida considerada como operación? «Toda operación inmanente y perficiente de un ser»; y ¿qué es la vida considerada en su ser propio? «Aquel principio formal y substancial del ser que produce movimientos y operaciones inmanentes y perficientes del mismo». En cuya definición no sólo incluímos la vida vegetal, animal y anímica, si que también la puramente espiritual, y por consiguiente la de Dios, así como excluímos los movimientos puramente mecánicos de entre las operaciones vitales.

CAPITULO II

Origen de la vida

I. **Dilema sobre el problema del origen de la vida.**—El que se dedique á investigar cuál sea el origen de la vida no tiene otro remedio que optar por uno de los términos del siguiente dilema: O la vida ha sido producida por una causa creadora fuente de toda vida y vida en acto puro, distinta del mundo y de la materia cuanta, ó se concede á la materia y á las fuerzas que sobre ella actúan y la determinan mecánicamente, el poder de producirla. No hay otro medio, como muy acertadamente dice Haeckel (1): «Quien no admite la evolución secular de la ma-

(1) J. Soury Traduc. de Haeckel. Preuves du transformisme. Pref.

teria, tiene que admitir el *milagro*, hipótesis necesaria que no puede destruirse ni con argumentos *a priori* ni con experimentos de laboratorio». Y es esto tanto más cierto, cuanto que habiendo demostrado la ciencia que hubo un tiempo en que el planeta terráqueo debió cruzar los espacios en estado incandescente, y por consiguiente con absoluta incapacidad para sustentar la vida en aquel calor horroroso en el que las substancias fundidas y volatilizadas esperaban el momento de la formación primitiva de los terrenos que constituyen la corteza terrestre, así como que existe una época azoica en la Historia de las revoluciones del globo, no es posible negar el origen de la vida como hizo el materialismo, negando también el de la materia, afirmando que era eterna. No cabe decir que la vida terrena es eterna, y por consiguiente eludir el problema. No hay más remedio que dirigirse á uno de los dos extremos del dilema: ó la materia ha sido la causa de la aparición de la vida, ó lo ha sido la Causa Suprema hacedora del mundo, según comprobamos en su lugar oportuno.

II. **Origen de la vida según los positivistas.**—Los positivistas modernos, dignos continuadores de los materialistas de todos los tiempos, han dado la solución al problema oponiendo un absurdo metafísico á lo que ellos llaman *milagro* de la creación, esto es, diciendo que la materia con sus evoluciones ha dado origen á la vida. ¿Han conseguido probar con hechos positivos y científicos tal afirmación? Veámoslo.

Tyndall, en su discurso de Belfast, que es considerado por los materialistas como el credo de su doctrina, después de quejarse de que Spencer y Darvín hubiesen tratado tan á la ligera el problema del origen de la vida en vez de plantearle de nuevo en su verdadero terreno y de darle una solución científica satisfactoria, se limita á decirnos que «la vida se desprende de los elementos omnipotentes de la materia por la operación de un misterio insoluble en los abismos del pasado». Como si dijéramos: los hechos no nos revelan cómo apareció la vida, pero en nuestro credo no cabe decir que fué debida á la acción creatriz del Hacedor; pues le echaremos la culpa á un misterio de la naturaleza, y con eso salimos del paso, aunque en verdad no muy airosamente.

Husley declara que la ciencia «no encuentra la manera de

formular su opinión acerca de los comienzos de la vida, pues, sólo puede adelantar simples conjeturas sin carácter científico» (1). En igual sentido se explican *Du Bois-Reymond*, considerando á la vida como uno de los siete enigmas que desafían á la ciencia experimental, y el mismo Carlos Darvín que afirma con toda sinceridad (2) haber cierta grandeza en considerar la vida con todas sus propiedades como un don primitivo de la bondad del Creador.

Esto prueba cuán grandes son las dificultades que se oponen á la posibilidad de explicar la vida por la materia, aun para aquellos que, por espíritu de sistema, se empeñan en que la vida trae su origen de la materia; ¿y cómo no ha de suceder así, si hemos visto al hablar de la naturaleza de ésta que es distinta esencialmente de la materia y de sus fuerzas físico-químicas por ser la *forma substancial* de los seres materiales que tienen vida? Pero sigamos examinando los pasos que los materialistas de todos los tiempos han dado para encontrar la vida.

Existió un tiempo en que la corteza de la tierra aparecía *árida* y *desnuda*, sin que la más pequeña hierba rompiera la monotonía, ni el más pequeño animal turbara el silencio y la inmovilidad de sus tristes soledades; así lo han reconocido la ciencia y el simple buen sentido. ¿Cómo tuvo fin este estado de cosas?; ¿cuál ha sido el origen del primer ser viviente vegetal ó animal? He aquí lo que contestaron los materialistas primeramente á estas preguntas:

La tierra, por un concurso feliz de diversas circunstancias, debió producir espontáneamente uno ó muchos seres vivientes, de donde salió primeramente la flora y fauna actuales sin exceptuar al hombre; y he aquí cómo el primer elemento en que se apoyan para hacer á la materia causa de la vida es el de la generación espontánea.

III. **La generación espontánea.**—Aristóteles explicaba ya el origen de algunos vivientes por la generación espontánea. Lucrecio suponía que la tierra, reblandecida por el agua de las lluvias y llegada á cierto grado de putrefacción, engendraba los gusanos. Virgilio, en sus geórgicas, admite la generación

(1) Castellote, Conferencias, 2.ª, pág. 39.
(2) Apologie scient. de la foi chretiene J. Duilhe de Saint-Projet. 2.ª edición pág. 208.

espontánea de las abejas nacidas de las entrañas corrompidas de un toro. Avicena, en el siglo x, enseñaba que todos los animales pudieron ser engendrados espontáneamente en la primera edad del mundo. Van Helmont, los PP. Kircher y Bonnani, Sebastián Munster, Aldourandi, y por último Voltaire, que negaba á Dios el poder de sacar el mundo de la nada, reconocía en Needham habilidad suficiente para fabricar anguilas, esperando que algún día sería al hombre igualmente fácil fabricar hombres.

IV. **La generación espontánea no puede sostenerse.**— Esta generación espontánea, de la que habían hecho su instrumento los defensores de la materia, empezó á ser destronada en los siglos XVII y XVIII, en que los italianos Bonnet, Redi y Vallisneri, demostraron que los pulgones, abejas, etc., eran producidos por generación sexual; diciendo Redi que los gusanos de que se cubren las carnes en descomposición, deben su origen á huevos puestos por moscas, los cuales no son más que larvas de moscas futuras. Vallisneri descubrió que los insectos que roen las manzanas y peras son asimismo larvas de un gusano nocturno, resultado del huevo introducido por dicho insecto en el fruto naciente en la época de la florescencia. Bonnet probó que la reproducción asombrosa de los pulgones se debe al hecho extraño de que durante la estación de los calores el pulgón no da origen mas que á hembras, todas las cuales tienen la propiedad de producir nuevas hembras sin unión sexual. Se ha calculado que, gracias á este modo de reproducción conocido con el nombre de *partenogenesia*, pueden nacer de un solo individuo millones de individuos en el curso de una sola estación; pero esta maravillosa fecundidad que cada generación comunica á la siguiente, desaparece con la estación calurosa; el animal, hasta aquí ovíparo, se ovipara en otoño, y de sus huevos nacen luego machos y hembras que, por su unión, á la vuelta de los calores primaverales darán nuevamente nacimiento á una serie ilimitada de generaciones representadas sólo por hembras. Los defensores de la generación espontánea, rechazados de la *Ontomología*, se refugiaron en los seres microscópicos; pero M. Pasteur, con sus experiencias microorgánicas que se remontan al 1858, y además provocado por los defensores de la Heterogenia, M. M. Pouchet y Joly, profesores de Ruan y Toulouse respectivamente, demostró que ningún ser organizado, por ínfimo que sea, se desarrolla

en un líquido cuando hay bastante habilidad para sustraerlo á los gérmenes adherentes, á los cuerpos inmediatos ó suspensos en el líquido mismo, que es lo que no se había atrevido á decir Spallanzani; de suerte, que hoy día ya no queda duda que ese fantasma en que se refugiaban los materialistas para negar un origen más alto que el de la materia á la vida no era más que un mito, puesto que hasta el mismo Tyndall declaró, después de conocer las observaciones de Pasteur, «que en las ciencias experimentales no hay posición más segura que la que niega la generación espontánea» (1).

Sin embargo, no por eso cesaron los materialistas, y sobre todo los positivistas de luchar, antes bien inventaron nuevas teorías para explicar el origen de la vida por la materia.

V. **Teoría del monismo haeckeliano sobre la vida.**— El alemán Ernesto Haeckel, verdadero representante de Carlos Darvin, impuso el *monismo* al materialismo moderno, defendiéndolo con los siguientes argumentos: «la generación espontánea es una hipótesis necesaria, sin la cual no puede concebirse el origen de la vida sobre la tierra... ¿Cómo aparecieron los cuerpos vivos en un planeta puramente mineral? Químicamente se formaron á expensas de los compuestos inorgánicos: el ázoe y el carbono formaron esa substancia compleja que llamamos protoplasma, y en la cual radican constantemente todas las energías vitales. En el fondo del mar y á enormes profundidades, vive todavía un protoplasma homogéneo y amorfo de extrema sencillez, llamado *bathybius*. Cada una de esas partículas amorfas y vivientes se llama *mónera*. Las móneras primitivas nacieron en el mar por generación espontánea, como se forman los cristales salinos en las aguas madres. Esta es una hipótesis exigida por la ley de causalidad inherente á la razón humana... Las primeras de estas móneras nacieron por generación espontánea cuando comenzaba el período *laurentino*, procedentes de compuestos inorgánicos, y como simples combinaciones de carbono, ácido carbónico, hidrógeno y ázoe» (2).

La teoría de Haeckel adolece de un grave defecto ante la

(1) Les microbes organisés. Memorias de Tyndall y de Pasteur, publicadas por el Abate Moigno (1878), pág. 19, y sig.

(2) E. Haeckel, *Anthropogènie*, pág. 321 á 332. *Histoire de la création*, pág. 299. *Le règne des protistes*, pág. 74.

misma ciencia positivista, puesto que ésta no admite más que los hechos debidamente comprobados, y el haeckelianismo no es más que una hipótesis, como su autor mismo declara, *apoyada en la ley de la causalidad inherente á la razón humana;* por eso los jefes del positivismo se han reído de las móneras y del *bathybius* que nunca existieron fuera de la mente de Haeckel; y si esto es ante la ciencia positivista la teoría haeckeliana ¿qué no será para la verdadera y racional ciencia? Un delirio más de los muchos á que está expuesta la inteligencia humana cuando quiere salirse del sendero que le traza la sana Lógica.

Pero prescindamos de consideraciones impropias de la brevedad con que tenemos que tratar las cuestiones en estos apuntes, y veamos cuál ha sido la suerte del *bathybius* que por un momento se creyó comprobada su existencia.

El naturalista inglés Huxley pescó en las profundidades del mar, en el año 1868, una substancia mucosa é informe que se creyó, con gran júbilo de los materialistas, ser la más notable de todas las *móneras, el bathybius Hœckeli,* como le apellidó su afortunado descubridor. Esto dió motivo á escritos numerosos y á polémicas, y á no poca arrogancia por parte de los materialistas y ateos de todos los colores que creyeron tener en su mano el sacro fuego exterminador de la anticuada y rancia ciencia, como con desprecio llaman á la ciencia sensata que pone reparos á las hipótesis aventuradas y sin fundamento alguno en la realidad ni en ninguna de nuestras fuentes de conocer; pero he aquí, que como la verdad se abre siempre paso aun á pesar de los grandes obstáculos que de continuo le presenta el error, Moebius, profesor de Kiel, ocho años después, y cuando regresaba de una expedición que había hecho á bordo del *Challenger* para estudiar la fauna submarina, demostraba experimentalmente ante el congreso de naturalistas alemanes de Hamburgo, que el tan decantado *bathybius* era un producto artificial, un precipitado de sulfato de cal disuelto en el agua, merced al alcohol en que se habían conservado las preparaciones.

Milne-Edwards se expresó del mismo modo en la sesión que el 25 de Octubre de 1882 celebró el Instituto de París, y en la cual dió cuenta de sus investigaciones científicas á bordo del *Travailleur*. Aseguraba que el batibio no es otra cosa que una mucosidad segregada por algunas esponjas y algunos zoófitos,

cuando sienten en sus tejidos el rudo contacto de los aparatos de pesca. Por último, el mismo Huxley, que se creyó descubridor del famoso principio de la vida, declaraba en el Congreso que la Asociación británica celebró en Sheffield, que el *bathybius* era una «quisicosa que no ha cumplido lo que sus primeros albores pronosticaban» (1).

He aquí como tampoco pudieron los monistas explicar el principio de la vida, por no querer salir de las fuerzas de la materia.

VI. **El organismo del ser viviente ¿puede ser principio de vida?**—Si la materia en cuanto materia pura es absurdo suponer que pueda ser principio de vida en cuanto le es inherente la indiferencia al movimiento ó al reposo, y por tanto carece de toda actividad por su esencia, y si por lo que acabamos de exponer en el párrafo anterior las mismas fuerzas físico-químicas tampoco son el principio de la vida, puesto que ellas mismas son manifestación de un principio informante que constituye á los inorgánicos en tales seres no vivientes ¿acaso será el organismo el principio de la vida?

La doctrina *organicista*, si bien se considera, es uno de los más grandes errores que en Filosofía se han mantenido, sin que por eso neguemos ciertos motivos ó causas por las cuales la inteligencia humana se haya ido en esta dirección. Y es erróneo suponer que el organismo sea el principio de la vida: 1.°, porque el organismo, lejos de ser productor de vida, es instrumento para que ella se pueda realizar y manifestar; 2.°, porque el organismo, si bien lo analizamos, es más bien pasivo que activo, y la actividad y fuerza fisiológica que revela se la debe á la vida; 3.°, porque lejos de producir los órganos la vida, suponen para su formación á la vida, al principio vital, y 4.° y último, porque la inseparabilidad entre la vida y el organismo de los seres orgánicos, plantas, animales y hombres, y que la experiencia nos dice que existe, no es razón suficiente que nos lleve á considerar la vida como producto del organismo, del mismo modo que no lo es que porque el agua tenga que ser conducida por una tubería para regar ciertas tierras, la tubería sea la que riegue y no el agua conducida.

(1) Castellote, Conferencias dadas en San Isidro de Madrid el año 1892.

VII. **Origen del principio vital.**—Nosotros, que no queremos en modo alguno eludir el testimonio de los hechos, apoyamos en ellos nuestra razón, y obtenemos que nos dice, que aun suponiendo las condiciones especiales en que se encontró la tierra en sus tiempos primordiales, no pudo producir la vida de una manera espontánea, en virtud de que tal hipótesis echa por tierra uno de los principales fundamentos de la Ciencia, cual es la constancia é invariabilidad de las leyes naturales. Es indudable que las fuerzas físico-químicas, la luz, el calor y la electricidad, fueron entonces más intensas, como más lo son actualmente en el Ecuador que en los polos. Mas las leyes de la vida siempre y en todas partes son las mismas, y si hoy no son capaces de producir ni el más pequeño infusorio ni el más insignificante *musgo* sin gérmenes precedentes, ni en los tiempos más remotos ni en los siglos venideros han tenido ni tendrán la virtud de que carecen, porque, como observa Rodolfo Wagner, cuanto más energía adquieren los agentes físico-químicos, más perjudican al desarrollo de la vida en vez de favorecerla, hasta el punto de que llegados á cierto grado de intensidad destruyen toda organización.

La vida, pues, si como hemos visto no puede atribuirse á la materia, que es uno de los extremos del dilema, no tendremos más medio, si hemos de ser lógicos, que atribuirla al Creador, que es fuente de origen por creación de todo ser. Y con esto no seguiremos una tendencia religiosa, ni siquiera una opinión que se nos imponga, sino el dictado de la razón, que nos dice: la naturaleza se endereza á sus efectos por medios proporcionados; por tanto, las cosas que naturalmente se engendran de semillas, no pueden sin semilla, naturalmente, reproducirse. De donde es lo más lógico afirmar que al dar Dios ser á las cosas, á cada una la dotó de sus medios naturales de subsistencia y permanencia específica, por lo que hace á los vivientes; de suerte, que en la primera institución de las cosas el principio activo vital fué el mandamiento de Dios, que á cada una dió su principio informante.

La vida comenzó en la tierra cuando ésta estuvo en disposición de sustentarla, pero creándola Dios en el primer ser de cada especie de entre los de la escala de los seres vivientes, del mismo modo que por acto de su libérrima voluntad, la materia, con su

principio informante respectivo, había antes empezado á ser con las fuerzas atractivas y repulsivas, manifestación del tal principio informante.

VIII. **Grados de vida que se pueden distinguir en los seres del universo.**—Consistiendo la vida en una fuerza interna inmanente y perficiente con que una substancia se mueve á sí misma, y siendo su naturaleza el ser *un algo real* distinto de las fuerzas físicas y químicas que en el mismo ser puede haber en cuanto cuerpo, al mismo tiempo que su principio informante, claro es que habrá tantos grados ó modos de vida cuantos sean los géneros de moverse ó de realizar sus operaciones vitales el ser. Ahora bien: un viviente, ó realiza la operación vital procediendo de él como *sujeto semovente* en cuanto á la *ejecución*, esto es, no teniendo en su naturaleza más que la razón suficiente para la ejecución y no para la *forma* ni el *fin* de la operación, ó la ejecuta de modo que la operación vital procede de él como tal *semovente* en cuanto á la *forma* y á la *ejecución*, pero no en cuanto al *fin*, ó bien, por último, realiza la operación vital de tal suerte que procede de él como sujeto *semovente* en cuanto al *fin*, *forma* y *ejecución* de la misma. De modo, que siendo cierto que la operación sigue á la naturaleza del ser, y no cabiendo distinguir más modos esenciales en la manera que tienen los seres vivientes de realizar sus operaciones vitales, habremos de concluir, que tres son los grados de vida que llamaremos respectivamente *vegetativo*, *sensible* y *racional*, pudiendo hacer una distinción en el grado racional, cual es la de si es finito ó infinito, creado ó increado, en cuyo caso tendremos la vida racional creada y la vida racional increada, correspondiendo la primera al hombre y la segunda á Dios, en el que la vida es acto purísimo con su ser y esencia y á la vez causa de toda vida.

En consonancia con estos tres grados de vida, tres serán también los géneros de seres vitales correspondientes á este mundo visible: 1.°, el de los seres que ejecutan sus operaciones mediante un principio formal, substancial é inmanente, estando la forma y fin de las mismas predeterminado, tales son las plantas 2.°, el de los vivientes que ejecutan operaciones, poniendo la ejecución y el modo ó *forma* de las mismas, merced á un principio inmanente esencial y formal sustantivo de los dichos seres, estos son los *animales irracionales*, y 3.°, el de los seres vivientes

que tienen en sí el principio esencial, substancial y formal para *ejecutar* y dar *forma* con arreglo á un *fin* determinado por los mismos á sus operaciones vitales, estos seres son los animales *racionales* ó el hombre.

He aquí, pues, que los seres vivientes forman realmente una escala en la que éstos son más perfectos á medida que su principio vital es más perfecto, siéndolo éste naturalmente á medida que produce los actos vitales con más perfección é independencia de otros seres en cuanto á la finalidad y al modo; por consiguiente, el grado ínfimo de la vida es el del vegetal, y el supremo el racional, así como entre los seres vivientes racionales el absolutamente perfecto es Dios, pues sólo en Él se da plenamente la vida tal como la hemos definido, puesto que realmente todos los demás seres vivientes necesitan del concurso divino, no sólo para ser, si que también para conservarse en la existencia.

CAPITULO III

Principio vital vegetativo

I. **La vida en los seres vegetales.**—A la Metafisica sólo incumbe, con respecto á los vegetales, analizar é investigar su vida en sí misma y en sus manifestaciones ó diferencias primitivas ó esenciales, y no en modo alguno averiguar su clasificación y estudiar en detalle sus fuerzas, propiedades, efectos y funciones vitales, que pertenece hacerlo á la Historia natural y demás ciencias físicas ó experimentales.

II. **¿Los seres vegetales tienen vida?**—Pero se nos ocurre preguntar, ¿acaso los seres vegetales tienen vida? desde luego con arreglo á la definición que de la vida hemos dejado expuesta, podemos contestar que sí: mas ¿todos creen lo mismo? Realmente no, pues entre los antiguos los estoicos, y entre los modernos los cartesianos y materialistas, la niegan, siendo para los cartesianos las plantas y animales simples máquinas, así como para los materialistas las acciones que verifican las plantas no son otra cosa que movimientos mecánicos debidos al estado particular que toman en ellos las fuerzas moleculares.

Las plantas tienen realmente verdadera vida, la cual se evidencia por la observación, que nos da las operaciones de las plantas, y por la razón, que reconoce en ellas los caracteres de inmanentes y perficientes del ser que las produce, así como reconoce ser debidas á un principio intrínseco.

La vida en la naturaleza del ser vegetal es su forma substancial y esencialmente distinta á las fuerzas que corresponden á la materia de las plantas, lo que se comprueba: 1.º, por la *uniformidad constante* con que cada planta tiende á su fin propio en medio de las circunstancias más variadas y venciendo todo género de obstáculos; 2.º, por el *influjo mutuo* que existe entre las partes y el todo, de tal modo que cada parte tiende á la conservación y desarrollo del todo y éste á su vez tiende al desarrollo conveniente y proporcional de cada una de sus partes, del mismo modo que á su conservación y reparación, sin que sea dado ver en máquina alguna perfección tal, ni aun de que en la formación ó constitución mecánica de los cuerpos, en sus formas regulares, se pueda sorprender tal *influjo mutuo* y mucho menos en su conservación; 3.º, por la *dependencia mutua* con que obran las partes, la cual no se puede explicar de otra manera que teniendo un *regulador general* que las preside á todas y que pone en ellas orden, reduciendo su multiplicidad á unidad, por cuya razón no se engaña la humanidad cuando sin distinción califica á cada planta como un ser viviente; 4.º, por la *constante é irresistible tendencia de las mismas partes al movimiento interno perfectamente ordenado*, mientras que las fuerzas físicas y químicas moleculares no tienden á otra cosa que al equilibrio estático, el cual conseguido entre las fuerzas atractivas y repulsivas, cesa todo movimiento; 5.º, por la *constante permanencia del movimiento orgánico* en medio del continuo flujo y reflujo de las moléculas que forman sucesivamente la planta, moléculas constantemente renovadas, y 6.º, por la *perseverancia* con que cada organismo conserva su especie reproduciéndose por generación y luchando en todos tiempos y lugares contra todo influjo externo; persistencia y lucha imposible de explicar por la sola acción de las fuerzas moleculares de atracción y repulsión. La vida vegetativa tiene que ser necesariamente, pues, no sólo el principio formal del vegetal, si que también distinta esencialmente de las fuerzas materiales; afirmar lo contrario sería tanto como afir-

mar el absurdo de que el *acaso* era la causa del orden maravilloso con que se realizan las acciones vitales en el vegetal, el que no podemos negar sin negar el testimonio de la experiencia, mucho más si no perdemos de vista que no son constantemente las mismas moléculas las que constituyen el organismo vegetal, si que más bien continuamente son distintas.

III. **Naturaleza del principio vital vegetal.**—La vida, pues, de las plantas, considerada fundamentalmente, es una actualidad substancial, incompleta por su naturaleza, ordenada esencialmente á informar, actuar y perfeccionar el organismo de los vegetales, constituyendo con la materia *una* substancia completa, distinta esencialmente y en especie de las demás especies de seres, el cual principio comunica al organismo vegetal en sus varias partes la unidad, siendo la razón suficiente para que se diga de cada vegetal que tiene *una* esencia, es *uno* y es substancia. Este principio, aun cuando no es *materia* propiamente dicha, sin embargo, siendo, como hemos visto, una substancia incompleta y de tal naturaleza que no puede existir sino informando al organismo vegetal, puede llamarse *material.*

El principio vegetativo es, por último, divisible; así, cuando de un vegetal se corta un tallo y se le planta en la tierra, se obtiene una nueva planta, y en verdad, con el corte dado ningún principio vital nuevo se produce, lo único que sucede es que la parte separada lleva ya el principio informante del tal vegetal para que, separada de todo lo restante, pueda seguir obrando independientemente de todo lo demás.

IV. **Manifestaciones vitales de los vegetales.**—Las manifestaciones vitales vegetativas se reducen á tres órdenes de operaciones que dan origen á otras tantas potencias; así, tenemos: 1.ª, la *nutritiva,* cuyo objeto es conservar y reparar al ser viviente en su organismo, formando célula nueva y expeliendo la vieja ó inútil; 2.ª, la *aumentativa,* que realiza el incremento substancial y cuantitativo del viviente, y 3.ª, la *generativa,* que conserva y reproduce la especie propia del viviente por medio de la producción de individuos semejantes.

CAPITULO IV

El principio vital sensible

I. **¿Los animales tienen vida?**—La vida es reconocida como real y existente en los animales por la generalidad de los pensadores; no ha faltado sin embargo quien llegue hasta negarla reduciendo al animal á la categoría de máquina, ni tampoco quien la sublime hasta el punto de darle los caracteres de la vida inteligente. Gómez Pereira, nuestro compatriota, en su *Margarita Antoniana*, dijo que los animales eran *simples máquinas* destituídas de todo principio vital; y más tarde, Descartes, que en esto como en otras muchas cosas siguió al autor español, sentó la misma afirmación, en cuya opinión le siguieron sus discípulos, no admitiendo en el mundo otra cosa que espíritu y materia. Los *espiritistas*, por el contrario, levantan el principio vital de las bestias á la categoría de espíritus, y dicen que son las almas de los hombres, condenadas por sus pecados á animar estos cuerpos más imperfectos.

Los sensualistas, aunque por camino distinto, confunden el principio vital sensible del animal con el propio del hombre, puesto que, afirmando que los actos intelectuales son *sensaciones transformadas*, conceden razón é inteligencia á los brutos.

II. **Naturaleza del principio vital sensible.**—Entre los que admiten que el animal está animado de un principio vital, se discute acerca de su naturaleza, sosteniéndose, por unos, que las almas de los brutos son cuerpos sutiles é indivisibles; por algunos filósofos antiguos, que son ó espíritus de un orden superior ó las almas de los hombres que pasan de unos cuerpos á otros; Balmes, Tongiorgi y algunos, filósofos católicos dicen que las almas de los brutos son espirituales, simples é indivisibles, capaces de existir por sí solas, las cuales comienzan por creación dejan de subsistir por aniquilación, añadiendo, por último, que carecen de inteligencia y voluntad libre.

El principio vital de los animales es espiritual é inmaterial en un sentido negativo, esto es, en cuanto no es cuerpo ni mate-

ria cuánta ó extensa; mas esto no quiere decir, en modo alguno, que el alma de los brutos sea de la misma naturaleza que las almas racionales sin más diferencia que el no tener razón y libre albedrío, por ejemplo, no: el principio vital animal es una entidad substancial incompleta que, sin actuar é individualizar á la materia orgánica no existe, siendo de tal modo esto cierto, que todas las potencias que de la misma se manifiestan suponen la unión intrínseca del principio vital al organismo, y siendo así que la *operación sigue* á la naturaleza del ser, ó bien que el modo de obrar sigue al modo de ser, como decían los antiguos, es evidente que el alma de los brutos tiene su existencia íntimamente ligada á la existencia del organismo, de tal suerte, que uno y otra constituyen una sola substancia viviente completa en la que la entidad substancial, alma sensible é irracional, hace de principio actuante y perfeccionante; así, pues, en rigor debe llamársele *principio substancial* y no substancia, puesto que sólo es parte ó elemento esencial de una substancia.

III. **Origen y fin del principio vital sensible.**—De lo anteriormente dicho se deduce que el alma del bruto no es creada cuando se genera el animal, ni tampoco es aniquilada cuando muere, sino que por la generación substancial se produce el animal mismo, resultando de la unión del alma animal (salida como forma substancial, por educción de la potencia de la materia), con el cuerpo, que es orgánico animal por la tal entidad substancial animal que le actúa y perfecciona. No se aniquila el alma del bruto cuando éste muere, porque es *corruptible* en el sentido de que deja de existir en el instante en que por cualquier accidente natural ó artificial es separada del cuerpo á quien informa, pues la corruptibilidad consiste en que pueda ser quitada la existencia por cualquier agente creado y no precisamente en que tenga partes ó no. Por otro lado, puesto que no existe en sí, ni por sí sola puede existir, su modo de producción y destrucción había de seguir á su modo de ser; así es, que si bien el alma de los brutos puede decirse que se produce *ex nihilo sui*, no puede decirse que salga de la nada del sujeto, porque sale de la potencia de la materia, ni se aniquila, pues no va á la nada de su sujeto, el cual es la materia, y sabido es que ésta persiste y entra en otras generaciones ó en otras composiciones puramente inorgánicas.

IV. **Atributos del principio vital sensible.**—El alma de

los animales es también una, es decir, principio único, tanto de la vida sensitiva, que todos reconocen en los animales, como de la puramente vegetativa. Que en los animales existe un solo principio vital de donde nacen lo mismo sus fuerzas sensitivas que las vegetativas, se prueba con evidencia teniendo en cuenta que si éste no diera también la vida vegetativa al organismo, éste sería ya en sí mismo é independiente del alma animal un ser vivo y un individuo completo del reino vegetal, tan completo como una planta cualquiera, luego no podría tener unión substancial y formal; por consiguiente, no constituiría un ser único, sino cuando más, unión moral ó de tendencia con la misma alma, al modo que los soldados no forman con su jefe sino unión moral ó de tendencia, y es evidente que entonces resultaría un conjunto de seres, la planta y el animal. Y la razón de esto es porque todo ser completo y dotado de su propia forma substancial, es por su naturaleza un todo independiente que no está ordenado á formar parte de otro compuesto físico más perfecto y excelente, sino que es un verdadero *supuesto* ó concreto (1). En consecuencia, si el organismo es ya independientemente del alma sensitiva un ser vivo y dotado de su propia forma substancial, no podrá ser animado por ésta ni formar con ella un sólo y único ser físico, si que más bien sería un simple instrumento extrínseco de que ella se servía para recibir las impresiones de los cuerpos y para comunicar por su parte sus estados, esto es, como si fuera un espíritu condenado á vivir en aquella habitación, lo que es contrario á la naturaleza del alma de los brutos revelada por sus operaciones, y á la idea de *uno*, que apoyados en la experiencia todos nos formamos de cada supuesto irracional ó animal. Ahora bien; como la forma substancial sensible envuelve mayor perfección que la vegetativa, claro está que el principio vital único de los animales contiene *eminentemente* las perfecciones del principio vital de los vegetales.

Una vez que hemos visto que el alma de los brutos es una, la primera cuestión que ocurre al pensamiento es la de averiguar si dicha alma es simple ó extensa. No es muy fácil, como pudiera creerse, resolver esta cuestión, puesto que si lo dicho hasta ahora es fácil deducción que la razón saca del modo de obrar el

(1) Metafísica General pág. 71.

animal, no aparece tan claro deducirse de dicho obrar si es simple ó divisible; razón sin duda por la cual los mismos filósofos católicos aprecian la cuestión de distinto modo, no siendo extraño encontrar alguno que se contradiga á sí mismo; en efecto, el P. Suárez, en su libro *De anima* defiende la indivisión ó simplicidad del alma de los brutos, y en su *Metafísica* defiende la divisibilidad y extensión del alma de los brutos, que es precisamente lo contrario.

Nosotros, en esta cuestión dudosa, nos inclinamos á creer que el principio vital sensible es algo real *indivisible* é *inextenso*, fundándonos para tener esta creencia: 1.º, en la imposibilidad de que siendo el alma animal divisible pueda ser al mismo tiempo el único principio vital, tanto de los fenómenos animales como de los vegetativos, pues si así fuese, ó todas ellas eran de una misma naturaleza, en cuyo caso tendría tantas formas substanciales el animal cuantas fuesen las partes del alma, y en buena filosofía á cada substancia sólo pertenece una forma substancial, y las formas substanciales (aun cuando como el alma de los brutos sean dependientes de la materia) en cuanto no pueden existir solas, como la materia sin forma no puede existir, no por eso son extensas, ni, por consiguiente, divisibles, pues para esto se necesitaría que fueran cuántas ó que tuviesen sus partes distribuídas unas fuera de otras y á continuación, ó todas ellas eran de distinta naturaleza, y en este caso, claro es que de ningún modo podía decirse el animal uno, sino vegetal, animal, en fin, tantas cosas como fuesen las naturalezas distintas; 2.º, en que precisamente los seres substanciales que sufren mutaciones substanciales se siguen llamando y siendo propiamente los seres anteriores en cuanto que conservan la forma substancial ó perficiente viviente, y 3.º, en que de otra suerte sería inexplicable la percepción sensitiva, carácter esencialmente distintivo del animal con respecto á la planta, puesto que el movimiento de traslación es una facultad consecuente ó necesaria á la forma sensible; y no se diga que la percepción sensible se explica por la continuidad de las partes, porque si ésta es necesaria para la transmisión, no es lo mismo transmisión que recepción, pues para que ésta sea en bien universal del todo ó conjunto, precisa que sea una, la cual es causa de que se ponga en ejercicio la facultad apetitiva que á su vez pone en ejercicio á la locomotriz. No es pre-

ciso que para que una substancia exista sea espíritu ó cuerpo, puesto que las entidades de relación son reales, y sin embargo, ni son materia ni son espíritu.

Pero si el alma de los brutos es simple é inextensa, negativamente hablando, esto es, en cuanto no tiene partes cuántas, no es ni mucho menos espiritual, pues para que un ser sea espiritual se necesita que además de ser inmaterial y activo, sea subsistente por sí, es decir, sin estar adherido á otro como en su sujeto, y precisamente el alma de los brutos no tiene las potencias que demuestren que ella puede tener tal existencia, porque aun cuando los naturalistas modernos y filósofos positivistas hablen indistintamente de inteligencia y voluntad en los animales, no deja de ser esto un uso abusivo del lenguaje.

V. **¿Se da la inteligencia y la voluntad en los animales?** —Los animales carecen de inteligencia y voluntad propiamente dichas. Que los animales no tienen inteligencia se prueba teniendo en cuenta que el carácter propio de ésta consiste en tener ideas universales; pero es un hecho que los animales más perfectos irracionales carecen de estas ideas, luego carecen también de inteligencia.

Los que defienden que los animales tienen inteligencia, se apoyan para ello en ciertos actos que ejecutan los animales, los cuales revelan como astucia y sagacidad; mas si bien se examinan, éstos no arguyen discurso, ni ideas universales, á las cuales no se llega sin el juicio comparativo, puesto que los tales actos versan siempre sobre objetos puramente materiales y concretos, sin carácter alguno de universalidad, ejerciéndolos siempre de una misma manera sin progresar jamás en la producción de sus obras; y si nos admiran ciertos actos de los animales, es porque realmente los guía en la ejecución de los mismos un conocimiento singular, sensible y concreto, que se suele llamar instintivo y que propiamente consiste en la simple *aprehensión natural*, con la cual perciben los objetos materiales y la conveniencia ó disconveniencia, pero sin ver la relación de comparación, ó sea sin que perciban lo espiritual del conocimiento; así es que cuando más, á los tales conocimientos se les puede llamar *juicios virtuales* ó *instintivos*, pero siempre impropiamente, puesto que el carácter propio del juicio es la *afirmación de la relación* entre términos, y aquí no existe, ó por lo menos no tene-

mos indicio alguno de que haya la reflexión que se necesita para tal comparación.

Que los animales no tienen voluntad libre propiamente dicha, es una consecuencia de lo anteriormente dicho, porque ésta consiste propiamente en querer ó no querer una cosa en vista de motivos, lo que la voluntad no hace si no la antecede el conocimiento consciente, y claro es que si no tienen la inteligencia propiamente dicha, muy mal podrán deliberar; pero el animal tiene facultades apetitivas correspondientes á las aprehensivas de que se sirve para conocer las cosas singulares; así, en muchos de ellos encontramos el *odio*, la *tristeza*, el *amor*, la *alegría* y, en una palabra, todas cuantas corresponden al apetito sensible, mas nunca el apetito racional ó la libertad. De ahí que todos los pueblos hayan hecho caso omiso de los actos de los brutos en sus códigos para castigarlos ó premiarlos.

VI. **Facultades que revela el principio vital animal en cuanto sensible.**—La sensibilidad es el atributo característico del animal, que le coloca en un grado superior de vida sobre el vegetal, y por el cual realiza todas aquellas operaciones con que ante nuestra experiencia se presenta como ser viviente más perfecto que el vegetal, habiéndose demostrado por los naturalistas modernos que la sensibilidad es un hecho en todos los animales por rudimentarios que éstos sean, pues ya que no otro sentido, les conceden el tacto, atributo que jamás se da en los vegetales por muy perfectos que sean, puesto que los fenómenos de ciertas plantas que tanto habían llamado la atención, se ha probado que son productos ó acciones mecánicas debidas al fluido eléctrico.

La potencia sensible de los animales presenta dos grandes manifestaciones ó fases, que son: la sensibilidad externa y la interna. La primera implica en el animal mayor perfección que la segunda, razón por la cual se encuentra en todos los animales más ó menos desarrollada y manifestada por medio de los llamados sentidos externos, cuya explicación corresponde detallar á los naturalistas. La sensibilidad interna, en cambio, sólo se manifiesta en los animales de organismo muy complejo, y cuyas manifestaciones de *memoria sensible*, *imaginación*, *sensorio común* y *estimativa* serán estudiadas en la Psicología al estudiar la sensibilidad interna humana, en donde veremos las semejanzas y

diferencias que á estas manifestaciones sensibles corresponden, según las consideremos en el hombre ó en los animales irracionales.

Pero la experiencia demuestra que entre la sensibilidad puramente externa y la interna, existe en los animales (por lo menos en la mayor parte de las especies) una facultad *locomotriz*, ó sea la actitud para trasladarse por sí mismos de un lugar á otro, facultad que radica en los sentidos internos, y se termina ó refiere en cierto modo á la sensibilidad externa, en cuanto que el movimiento traslativo se realiza y ejecuta por medio de los miembros del cuerpo y bajo la dirección inmediata de los sentidos externos.

Consecuencia de la sensibilidad interna en los animales más perfectos ó que manifiestan la *estimativa* natural, es el *apetito sensible*, potencia apetitiva natural por la que éstos se inclinan hacia un objeto ó lo rechazan en cuanto conocido por la estimativa como útil ó nocivo á su ser.

VII. **Diferencias primitivas ó esenciales entre los principios vitales vegetal y animal ó sensible.**—La forma substancial de los seres vegetales y animales es, como hemos visto, el principio vital de los mismos, por cuya razón ahora decimos que el dicho principio vital está ordenado esencialmente á informar, determinar y perfeccionar el organismo de las substancias vegetales y animales, constituyendo con ellas una substancia determinada, distinta en esencia y especie de las demás, siendo por lo mismo la causa y la razón suficiente de que los seres sean unos, tengan una esencia y sean una substancia específica, así como también el origen de toda actividad radical y primitiva. Y consistiendo, como consiste, la diferencia esencial y primitiva entre los seres vivientes en la diversidad primitiva y originaria de sus formas substanciales, y siendo á todas luces la forma substancial del vegetal por su esencia inferior á la del animal, resulta que el vegetal y el animal se diferencian esencial y primitivamente. Por otra parte, potencias y operaciones diferentes revelan esencias diferentes, y por consiguiente la diversidad de facultades ó potencias vitales, las cuales constituyen para nosotros las manifestaciones primarias de esta actividad vital y dan origen á diversas funciones vitales que vienen á ser las manifestaciones secundarias y últimas de la vida, manifiestan la dife-

rencia *esencial* y *primitiva* que corresponde y se refiere á las formas substanciales de los seres ó principios vitales en sí mismos; y siendo como son diferentes las facultades del vegetal y del bruto, según hemos visto al exponer las de uno y otro, se deduce en rigor lógico que existe verdadera diferencia entre la naturaleza y atributos de los seres dotados de vida *vegetativa* y los que poseen la *sensitiva*.

CAPITULO V

El principio vital humano

I. **Razón del plan.**—Examinados los dos primeros grados de la vida, correspondía en este capítulo que, siguiendo el plan trazado, investigásemos en éste las operaciones, facultades y naturaleza del principio vital humano, esto es, el alma humana; pero esta entidad es objeto propio de una rama de la Metafísica tan importante como la Psicología; luego en ella debemos desenvolver cuanto de lo esencial y permanente de la misma estudia la Metafísica, limitándonos aquí á examinar las diferencias que separan al principio vital humano de los principios vitales sensible y vegetativo, y esto para dejar completo el estudio de la sección que dedicamos en estos apuntes á la Biología, pues si al observador atento de la naturaleza no pueden menos de maravillarle las acciones vitales que realizan, con rara perfección, vegetales y animales, su asombro y admiración no tendrá límites ante la contemplación de los fenómenos y operaciones que en la esfera de la vida humana tienen lugar. Si en aquéllos, los primeros de la escala, ve la propia ejecución y en los segundos la forma de la propia ejecución, en la vida humana ve que el hombre pone la forma y la ejecución con sujeción á una finalidad que el mismo operante determina. ¿Pero es que el hombre se diferencia accidental y esencialmente de los animales y demás seres vivos de la creación? He aquí la cuestión que hemos de resolver en este capítulo.

II. **Caracteres que diferencian al hombre de los animales.**—No obstante reconocer, como reconocemos, que los

caracteres fisiológicos son impotentes por sí solos para clasificar al hombre en un reino aparte, ni siquiera en una clase, no podemos tampoco en buena ciencia dejar de conocerlos en su importancia relativa y darles el valor que les corresponda, tanto más cuanto que, mediante ellos, podemos colocar al hombre en una *especie* que le diferencia dentro del reino animal, y llegar por ellos á conocer mejor aquellos otros caracteres psíquicos que nos revelan existir entre el hombre y la bestia una diferencia *esencial* muy caracterizada, la cual abre un abismo infranqueable entre uno y otro; de modo, pues, que según esto, trataremos aquí de los caracteres fisiológicos y psíquicos que distinguen radicalmente al hombre y á los demás animales.

III. **Caracteres fisiológicos que separan al hombre de los demás animales.**—Si examinamos los caracteres fisiológicos del hombre y los de los demás animales, aun los más perfectos en su organismo, la experiencia nos dirá que distingue al hombre: 1.º, la posición vertical; 2.º, la existencia de dos manos solamente; 3.º, la forma del sistema dentario; 4.º, la desnudez parcial de la piel; 5.º, la estructura del encéfalo, y 6.º, la conformación general de la cabeza. En realidad, de estos seis caracteres únicamente los primero, quinto y sexto son reflejo de la naturaleza especial del hombre, y éstos han sido también los que en todos los tiempos han considerado los filósofos y no pocos pensadores, como los signos corpóreos de la especie humana que la separan del resto del reino animal.

El poeta latino Ovidio ya dijo en sus *Metamórfosis:*

Os homini sublime dedit coelumque tueri
Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus (1).

Santo Tomás, no obstante vivir en el siglo XIII, en el cual la Dinámica y la Fisiología aún no se conocían como ciencias, consigna ya la siguiente doctrina: «A fin de que las *fuerzas interiores* sean más *libres* en sus operaciones, el cerebro, donde de cierta manera tienen lugar, no es deprimido, sino elevado por encima de todas las partes del cuerpo».

«Entre todos los animales, el hombre debía tener, relativamente á su cuerpo, el más grande cerebro para llenar más libre-

(1) *Revue des questiónes scientifiques* (Bruselas año 1878), mes de Julio. La place de l'homme dans la création.

mente las operaciónes de las fuerzas interiores sensitivas, las cuales son necesarias para la operación de la inteligencia...» «Si la posición del hombre fuese horizontal, sus manos le servirían como pies de delante, y con la boca debería coger su alimentación. Tendría, pues, una boca alargada (oblungun), labios duros y gruesos y una lengua igualmente dura para librarse de las lesiones exteriores, como se ve en otros animales; y tal disposición impediría absolutamente el lenguaje, que es una obra propia de la razón (proprium opus rationis)».

Santo Tomás pone, como se ve, en relación la masa encefálica con el desarrollo intelectual; cosa que ha venido á comprobarse en nuestros días por un artículo titulado *El Dinamismo y las acciones vitales de Jean D'Estienne*, publicado en la Controversia católica (1), en cuyo resumen se dice, «que las fuerzas voluntarias, libremente aplicadas por el hombre en diversos puntos de su cerebro, dan cuenta de los movimientos musculares y también de las sensaciones, en las cuales la libertad está más limitada sin estar ausente ó anulada»; así como también se ve que el Dr. Angélico pone en relación la estructura del cerebro con la operación intelectual, la conformación de la cabeza con la razón. Verdad es esta que procuraremos hacer resaltar por medio de un análisis racional, si bien breve, con el fin de que se compruebe de una manera palmaria que existe una diferencia esencial entre el hombre y la bestia, no obstante la atrevida afirmación de la proposición positivista: «Entre los movimientos reflejos ó instintivos de un zoófito y las formas más elevadas de la razón del hombre, no existen más que diferencias de grado, no de esencia». Y pruébase la falsedad de esta proposión recordando la siguiente que sobre este punto exponía ya el P. Carbonell: «La diferencia fundamental entre el animal y el hombre se encuentra en la facultad de conocer. Mientras que el hombre puede conocer los fenómenos materiales, los fenómenos intelectuales y las causas substanciales, cuyas acciones son estos dos fenómenos, la facultad del animal no conoce más que los fenómenos materiales; lo demás se le escapa, no conoce ni los fenómenos intelectuales ni las substancias».

El hombre conoce, no sólo los fenómenos intelectuales y ma-

(1) Madrid, año 1888.

teriales, si que también sus causas ó sean las substancias, así como también la relación entre aquéllos y éstas, condición *sine qua non* para conocer á éstas, es decir, que del conocimiento de los fenómenos que comienzan y acaban necesariamente en el tiempo y se extiende en el espacio, se eleva al conocimiento de aquello que les causa ó produce, dado el principio de que nada que comienza puede darse á sí mismo la existencia. Pero lo primero que se ocurre al comparar lo que el hombre conoce con lo que conocen los animales, es preguntar: ¿Por qué signo comprenderemos nosotros lo que en los animales se encuentra?, ¿y cómo averiguaremos lo que conocen? Desde luego que no siendo dado al hombre conocer directamente las substancias, según hemos manifestado en distintos lugares de esta obra, procederemos observándonos á nosotros mismos y al mismo tiempo los fenómenos ó acciones que realiza el animal, y en seguida procediendo por comparación vendremos de los efectos á las causas con certeza suficiente.

IV. **Cosas que indican la diferencia esencial entre el hombre y el animal irracional.**—Ahora bien; por cuatro órdenes de cosas se ve claramente la diferencia esencial entre el animal y el hombre, que son: 1.°, el lenguaje; 2.°, la perfectibilidad; 3.°, la moralidad, y 4.°, la religión ó religiosidad.

Por el examen de los dos primeros órdenes de fenómenos, notaremos que los animales desconocen los fenómenos intelectuales aun los mismos que ellos suelen producir. Por el estudio de los dos últimos órdenes vendremos á conocer que los animales ignoran toda causa.

V. **El lenguaje.**—El hombre y el animal poseen un lenguaje adecuado para manifestar los fenómenos de que se dan cuenta y en la medida que los perciben; á este propósito es interesante lo que dice M. de Quatrefages, siguiendo al filósofo Estagirita: «Los animales tienen la voz, sólo el hombre tiene la palabra...» «El cazador, añade M. de Quatrefages, distingue los acentos de la cólera, del amor, del placer, del dolor, el grito de llamada y el signo de alarma: él se guía con paso seguro según estas indicaciones, y reproduce estos acentos, estos gritos de manera que puedan engañar al animal».

La voz *simple* la poseen dos clases de animales, los mamíferos y los pájaros y además muchas familias de otras clases. Este

lenguaje de la *voz simple*, que es el lenguaje propio de las bestias, es esencialmente rudimentario y del todo apropiado á la inferioridad de su conocimiento. El lenguaje de los animales que poseen la *voz simple*, puede decirse que se compone casi únicamente de interjeciones, siendo así suficiente para sus necesidades de comunicación con los individuos de la especie. Los sonidos que tanto en la laringe del hombre como de los mamíferos y pájaros produce el aire puesto en vibración por movimientos voluntarios, dan ocasión á impresiones individuales que comprenden fácilmente los animales de la misma especie y el hombre, cuando aplica á ellos atenta observación, según acabamos de ver en las palabras transcritas de M. Quatrefages.

Hay otros animales que, como los peces, carecen de la voz, y sin embargo no dejan de tener lenguaje, y aun entre los que poseen la voz, no es ésta la única expresión, acompañándola ó reemplazándola con otros signos para completarla; así vemos que la gallina, cuando cree en peligro á sus polluelos, no sólo grita, si que también agita sus alas y se prepara á defenderlos con las garras de sus dedos, el gato en presencia del perro, no sólo bufa, si que además se prepara á la lucha demostrando su ira con las diversas actitudes que toma y movimientos que realiza; del mismo modo podríamos ir examinando los diversos animales y los gestos y actitudes que en ellos sirven de lenguaje de expresión para con los animales de su especie y que el hombre llega á conocer mediante la observación; sirvan de prueba los diversos estudios que algunos sabios han hecho para traducir el lenguaje de los monos, en los cuales, no obstante el prejuicio que los guiaba, no han encontrado que expresen con su voz ideas, sino únicamente sentimientos ó intención final.

Estos signos, estas actitudes amenazadoras, estos gritos, difieren por un carácter esencial del lenguaje humano. Cuando el hombre habla, sea con la lengua, sea por gestos, trata desde luego de expresar y de *comunicar* su pensamiento á alguien, teniendo por sí misma esta comunicación de pensamiento un objeto, tal como el de amenazar, rogar, pedir, advertir al interlocutor, objeto que no se llena sino teniendo el ser humano la intención de hacer pasar su pensamiento á la persona á quien se dirige, con el fin de conseguir con esta comunicación el objeto propuesto como final; mientras que en los animales no existe más

que la intención final, nunca la intención intermedia, porque la comunicación misma no es manifestación intencional, en virtud de que no es explícitamente querida por él como medio de conseguir un fin propuesto.

De manera parecida á esta del animal obra el hombre, salva la diferencia de grado, cuando se encuentra en el caso de usar de un lenguaje análogo al de los animales; por ejemplo, el cazador que imita el grito ó canto de un pájaro para atraerlo al lazo que le tiende, no tiene evidentemente el propósito de comunicarle un pensamiento cualquiera, trata solamente de crear en su conocimiento sensible la impresión de un ser semejante á él mismo á fin de atraerle. El domador que fascina con la vista al león rugiente, en lo que menos piensa es en transmitirle ó hacer pasar á su cerebro la *idea* de inferioridad de su especie frente á la del hombre, pero sí puede, y realiza indudablemente, inspirarle el *sentimiento* de esta inferioridad ó un temor vago que es suficiente para que por el instinto de su conservación no se arroje sobre él y le deshaga entre sus garras.

La vista de un objeto odioso nos hace instintivamente levantar la mano al nivel de los ojos y desviar la cabeza, conjunto de gestos que expresa el horror y que nadie se engaña al verlos é interpretarlos, no obstante no ser lenguaje intencional de comunicación con nuestros semejantes; pues bien, así sucede en el lenguaje animal y en todos los análogos que el hombre tiene naturalmente y cuando quiere á su servicio. Por esto todo el mundo comprende el lenguaje natural cualquiera que sea su idioma nacional, el cual no se aprende en la infancia como la palabra *articulada*, que es artificial, nacional y que varía de un país á otro, sino que por el contrario, se expresa por sí mismo y se comprende por todos y cada uno. Los animales se comunican entre sí por el lenguaje para el cuidado ó la necesidad del momento, jamás usan el lenguaje con el objeto desinteresado de enseñar un pensamiento. He aquí, por tanto, la diferencia esencial entre el lenguaje puramente animal que se da en los animales y en el hombre sin más que diferencias de grados y el puramente humano ó intencional que sólo se da en el hombre, y á cuyos lenguajes corresponden las facultades que de los tales seres dependen.

El lenguaje de los animales corresponde á facultades que no tienen conciencia, á fenómenos de que no tienen noción, como

lenguaje inconsciente que es. Y sin embargo, no se puede negar seriamente que los animales produzcan fenómenos simples aun cuando éstos sean de un orden muy inferior, porque á lo menos se pueden llamar fenómenos inmateriales, tales, por ejemplo, como los fenómenos de la sensibilidad, el temor, la alegría, el placer, el odio, la envidia, la pena y el dolor, pues aun cuando realmente sean singulares y producidos por la materia, ellos en sí son inmateriales; pero todavía hay más, el animal conoce los fenómenos externos, los distingue y van en un conjunto de circunstancias los signos manifiestos de cierto juicio embrionario; sólo que todo inconscientemente, pues si conoce, ignora que conoce, por eso realmente de él no se puede decir que vaya más allá del conocimiento directo ó puramente sensible. De ahí que no experimente la necesidad de extender este conocimiento, interrogándose, respondiéndose, ni de comunicar y cambiar sus conocimientos; no obstante que, como hemos visto, posee todos los elementos de un verdadero lenguaje. Ignora la existencia de los fenómenos intelectuales. Su facultad de conocer no se extiende mas que á los fenómenos materiales que afectan á los sentidos; pero su facultad de conocer los ignora y se ignora á sí misma, y por eso su lenguaje ha quedado como era en su origen, embrionario. Sólo el hombre ha perfeccionado el lenguaje de la naturaleza y posee el lenguaje de la palabra, que también lo enriquece; y ha podido hacerlo, porque su facultad de conocer es consciente, así lo vemos desde la infancia irlo perfeccionando de generación en generación, armonizándolo con las costumbres y con las exigencias de su perfectibilidad.

VI. **La perfectibilidad.**—El segundo orden de diferencias esenciales entre la especie humana y el reino animal es la perfectibilidad. En efecto, dos géneros de facultades bien distintas regulan las relaciones del hombre y del animal con el mundo exterior. Las unas de orden puramente material, y resultan del mayor ó menor perfeccionamiento de los órganos, de la mayor ó menor facilidad con la que el juego de estos órganos recibe y transmite la influencia de las fuerzas voluntarias, estas son las facultades *orgánicas*. Las otras se manifiestan por el conocimiento más ó menos completo de los fenómenos; estas facultades son de un orden cognoscitivo racional y dirigen las precedentes, por lo cual son facultades *directrices*. Una especie de perfectibili-

dad natural es apropiada á estos dos órdenes de facultades, en las dos clases de seres que nosotros consideramos. La necesidad de ejercer estas facultades se hace sentir, desde luego, y de una manera completamente instintiva desde los comienzos de la vida, y después por la impulsión del placer que atrae, y de la pena ó dolor que repelen. Este ejercicio, engendrado por la necesidad instintiva, produce el hábito, y hábito, normalmente dirigido, es en sí un perfeccionamiento.

Cítanse con frecuencia verdaderas maravillas realizadas por algunos animales, y pocos son los que dejan de sacar á colación las habitaciones que el castor se fabrica, los panales hechos por la abeja, el modelo de previsión de la hormiga, y sin embargo de ser muy grande la perfectibilidad de las facultades orgánicas de los animales superiores, tal vez tan grande como la de las facultades orgánicas del hombre, confesamos que no se eleva en el animal más allá del estado instintivo y rudimentario á que le lleva la curiosidad natural que se traduce por la necesidad, instintiva en los primeros años, de desarrollar las facultades, puesto que basta una observación para convencerse de que el conocimiento reflejo no entra para nada en estas obras notables, resultado de un trabajo instintivo cuyo pensamiento y plan son extraños á sus autores. Es verdad que se pueden citar ciertos cambios, ciertas modificaciones ó adiciones que se aportan al trabajo de estos animales bajo el imperio de tal ó cual circunstancia extraordinaria excepcional; pero pasada la circunstancia excepcional, abandonan bien pronto esta modificación, este cambio que no lo hacen nunca punto de partida de una mejora ulterior y durable. Lo que hacen hoy las generaciones existentes lo hacen exactamente como lo hicieron, sin ninguna excepción, todas las generaciones que las han precedido. ¿Qué animal ha fabricado una herramienta para llenar sus necesidades ó para suplir lo que la naturaleza les ha negado?; ¿qué animal ha realizado el más insignificante invento para facilitar sus medios operativos y ahorrar tiempo y trabajo?

En cambio, la curiosidad humana, instintiva al principio, no tarda en hacerse voluntaria; lejos de saciarse al satisfacerse, aumenta y se desarrollará cada día más y más; y así, á medida que esta curiosidad fué procurando al hombre un cierto saber, se sirvió de él para desarrollarlo, aplicándolo á su defensa personal,

á la satisfacción de sus necesidades, á sus relaciones con sus semejantes, sirviéndose de animales más fuertes y mejor dotados orgánicamente que él, y procurando saber sólo por el placer de saber.

He aquí, pues, dos órdenes de perfeccionamiento esencialmente diferentes: uno, que no tiene por objeto mas que las facultades orgánicas, y que sólo obra en un campo limitado y estrechísimo é infranqueable; otro, que se refiere á las facultades directrices, el cual se ejerce en un campo ilimitado. Ambos reciben, cada uno en la esfera que le es propia, una impulsión considerable de dos hechos fundamentales: la *herencia* y la *educación*. La herencia, sobre todo, ejerce poderosa aunque indirecta influencia sobre las facultades orgánicas, ya que no sobre el individuo, sí sobre la raza. La educación ejerce su benéfica influencia, ante todo, sobre las facultades directrices, y recayendo inmediatamente sobre el individuo, desarrollando sus potencias y facultades mediante la experiencia y los conocimientos adquiridos por otros, llega á constituir un caudal de cultura intelectual y moral que la herencia no sabría transmitir; por eso la educación es la que influye directamente sobre el hombre, mientras á la herencia sólo puede considerársela como auxiliar, y aun así siempre dentro de límites estrechos, los cuales son ilimitados en la educación.

VII. **La moralidad y religiosidad.**—Si hemos visto que el lenguaje y la perfectibilidad abren un abismo entre el hombre y los animales, no obstante verse ambos órdenes en una y otra clase de seres, aunque en los primeros en el grado consciente, y en los segundos en el embrionario, mayor diferencia nos dan la *moralidad* y *religiosidad*, diferencia que ya es infranqueable, puesto que sólo se encuentran en el hombre, dado que los fenómenos de uno y otro orden, según testifica la experiencia, no los encontramos manifestados en los animales irracionales y sí en nosotros.

El hombre posee las ideas de un orden universal debido á un Dios creador, principio y fin de ese orden; las ideas de bien y mal, de justo é injusto, de derechos y deberes, de mérito y demérito, de premios y castigos, las cuales constituyen el contenido de la ciencia moral que da á su vez origen á otras ciencias, como, por ejemplo, todas las jurídicas. ¿Cuál de estas ideas ma-

nifiesta el animal? Evidentemente que ninguna; ¿por qué?, porque en ninguno de los fenómenos que realiza manifiesta conocer la relación consciente de su obrar con arreglo á una norma, porque nunca manifiesta conocer ni aun la causa de los fenómenos que él mismo produce, es decir, no se conoce á sí mismo como causa de sus propios hechos; por lo tanto, ni son considerados como sujetos morales á quienes se puede hacer responsables de los hechos que ejecutan, ni se les puede considerar como sujetos de derecho. Así, pues, ¿cuán grande no es la diferencia que separa al ser humano de la bestia? Y nótese que esta moralidad implica una vez más la existencia de facultades distintas en el hombre y en los animales; mejor dicho, la existencia de una razón y de una voluntad, consciente la primera y libre la segunda, que no existen en el animal irracional, y por las que el hombre conoce reflexivamente la norma y ajusta ó no libremente á ella su obrar.

Igual diferencia esencial, si no mayor, encontraremos observando los fenómenos de religiosidad que produce y conoce el hombre si llegamos á compararlos con los más inmateriales que pueda producir el animal, y de los que, como hemos visto, no se da cuenta. El hombre desde su infancia, y cualquiera que haya sido el estado de su civilización, siempre ha creído en la existencia de un ser superior al cual ha rendido culto más ó menos grosero, según el grado de su civilización, pero en todo caso un culto rendido al que ha creído como causa superior de cuanto él es y le rodea. El animal irracional, por el contrario, todo cuanto de él sabemos nos revela que jamás ha producido actos subordinados libremente á un ser superior á quien rinda el homenaje de su ser, á quien se dirija rindiéndole culto. Es más, no sorprenderemos en las bestias ni aun ese culto material que el hijo guarda al padre en la especie humana, fuera de la sumisión instintiva en algunos órdenes durante el brevísimo tiempo en que son alimentados por los padres; mucho menos descubriremos en él la memoria y veneración á los antepasados, y la oración directa de la mente con el ser de los seres, con el Hacedor, fuente de toda vida.

INDICE DEL PRIMER TOMO

SECCIÓN TERCERA

Principios de conocimiento

SECCIÓN CUARTA

Causalidad de los seres

SECCIÓN QUINTA

Propiedades trascendentales del ser

SECCIÓN SEXTA

Clases de seres

LIBRO SEGUNDO

SECCIÓN PRIMERA

Caracteres generales del mundo

SECCIÓN SEGUNDA

De donde viene el mundo y á donde va

SECCIÓN TERCERA

SECCIÓN CUARTA

SECCIÓN QUINTA

Erratas principales

Página	Línea	Dice	Léase
9	27	apartado	aportado
»	28	ha nos	hanos
17	3	inteligente	inteligible
30	30	del	el
38	17	qué	que
41	32	*nom*	*non*
45	37	esta	está
81	29	1766	1762
99	30	respeta	respecta
107	16, 17, 31	monada	mónada
128	15	bullición	ebullición
178	19	astía	hastía
223	9	coexión	cohesión
233	17	**actuales**	**actuales?**
289	14	Arquímides	Arquímedes
355	19	cualquiera	cualesquiera
371	38	*Octique*	*Optique*
380	13	*edución*	*educción*

Obras del mismo autor

Apuntes para unos prolegómenos á la Metafísica, 5 pesetas.

Murcia durante la Edad Media (Memoria).

La educación de la voluntad (Discurso).

La presente obra estará de venta en las principales librerías de España, al precio de 20 pesetas ambos tomos.

Para la venta al por mayor los señores libreros dirigirán sus pedidos al Autor, Universidad Literaria de Valencia.

P. M.ª López

ELEMENTAL