R. 16-536

ELEMENTOS
DE
ONTOLOGÍA

POR EL
P. JOSÉ MENDIVE
DE LA COMPAÑÍA DE JESUS

CON LICENCIA DE LA AUTORIDAD ECLESIÁSTICA

SEGUNDA EDICION.

BIBLIOTECA PÚBLICA GIJON

D. 823418

VALLADOLID
Imp. y Lib. de la Viuda de Cuesta é Hijos
calle de Cantarranas, núms. 38 y 40

1884

LIBRERIA DE JUAN MARTINEZ PLAZUELA DE RIEGO OVIEDO.

MENDIVE.

FILOSOFIA

RES

386
(1-4)

73
133

SGCB2021

73
133

RES
386 (1-4)

R. 16-536

ELEMENTOS
DE
ONTOLOGÍA

POR EL
P. JOSÉ MENDIVE
DE LA COMPAÑÍA DE JESUS

CON LICENCIA DE LA AUTORIDAD ECLESIÁSTICA

SEGUNDA EDICION.

D. 82348





VALLADOLID
Imp. y Lib. de la Viuda de Cuesta é Hijos
calle de Cantarranas, núms. 38 y 40

1884



IDEA GENERAL DE LA ONTOLOGÍA.

1.—La palabra *ontología*, mirado únicamente su sentido literal, es lo mismo que *Tratado del Sér*. Considerada científicamente indica *aquella parte de la Filosofía que considera las cosas bajo los conceptos más generales y abstractos*. Apellídase así, porque el objeto sobre que versa es el Sér con sus causas y modos intrínsecos llamados *categorías*, que en su generalidad lo determinan.

2.—Las razones objetivas que estudia la Ontología, son tales, que por su mucha universalidad entran en los objetos de las demas ciencias; y así no puede ménos de ser sumamente importante su estudio para la buena inteligencia de todas ellas. La Ontología examina y explica las nociones de sér, unidad, verdad, bondad, belleza, número, identidad, distincion, sustancia, accidente y otras semejantes, que suelen ir envueltas en otros conceptos ménos abstractos; y de todas estas nociones saca principios universalísimos, que forman la base y fundamento de cuantas verdades se pueden alcanzar con el auxilio del raciocinio en todos los ramos del saber.

3.—Por aquí se verá cuán grande es la importancia de esta ciencia y cuán errados por consiguiente anduvieron los empíricos del pasado siglo y los positivistas del nuestro, para quienes son meros pasatiempos las investigaciones sobre todas las cosas abstractas. Como si pudiera haber verdadera ciencia sin remontarse á la region de las ideas abstractas; y como si, suprimidas éstas, quedara otra cosa en el mundo para nosotros que meros hechos aislados, sin conexion alguna que los una y encadene formando un todo compacto y armonioso. Los hechos sin ideas abstractas son como las piedras de un edificio todavía por labrar y hacinadas todas en un confuso y revuelto monton. Para que formen la hermosura del edificio, es necesario unirlas y entrelazarlas con la argamasa de las ideas puras, que entre nosotros no son sino conceptos abstractos; pues todo cuanto alcanzamos en órden á lo que no pertenece á la esfera de los sentidos, lo conocemos únicamente por medio de la abstraccion ó sea por conceptos abstractos.

4.—Algunos han dado el nombre de *Ideología* á esta parte de la ciencia filosófica que versa sobre los seres mirados en general, y no sin razon; porque en ella no hacemos sino examinar y aclarar nuestras propias ideas emitidas espontáneamente por la inteligencia al ponerse en comunicacion con el mundo sensible, ideas generalísimas que no se refieren determinadamente á ningun objeto particular y concreto, sino que á todos los comprenden con una mirada universal, no atendiendo en ellos sino á lo que tienen de comun. Sin embargo, mejor le corresponde el nombre de *Ontología*. Porque con él expresamos el estudio de los conceptos *en cuanto objetivos*, ó sea de los séres reales *en cuanto vistos por nosotros con una mirada general*, que es lo que hacemos precisamente al investigar las ma-

terias propias de esta ciencia; miéntras que por e contrario el nombre de *Ideología* más bien parece significar un tratado sobre nuestros conceptos, en cuanto subjetivos, ó sea de nuestros actos, en cuanto emanados de la inteligencia, en cuyo sentido constituye un ramo de la Psicología. Y si con el nombre de Ideología se quiere indicar no solo la relacion que tienen nuestras ideas con la inteligencia que las produce mas tambien la que encierran en órden á los objetos por ellas representados, ó sea las ideas miradas en todos sus aspectos posibles; en este caso la Ideología comprenderá más de lo que pertenece á este ramo de la ciencia filosófica, y la Ontología constituirá una parte de ella solamente.

5.—Las partes en que dividiremos este tratado son tres. En la primera discurriremos sobre la naturaleza interna del Sér, sobre sus propiedades y sobre los otros conceptos y principios que se hallan íntimamente ligados con estas materias. La segunda versará sobre las clases distintas de séres. La tercera finalmente explicará la naturaleza de sus causas.

PARTE PRIMERA.

DEL SÉR EN GENERAL.

CAPÍTULO PRIMERO.

Naturaleza interna del Sér.

6.—Es imposible dar una definicion verdadera del Sér; porque en toda definicion de este género es preciso descomponer el objeto definido en dos conceptos, y el Sér es una nocion simplicísima, incapaz de ser descompuesta en otra alguna por ser la más alta y general que podemos obtener. Además, en las definiciones verdaderas la cosa definida se presenta como contenida en otra más general, que la encierra dentro de sí como una esfera mayor á otra menor, y el Sér es la esfera última, donde se hallan encerradas todas las otras esferas. Solamente, pues, podemos

dar de él una definicion descriptiva, en que se presente el objeto por sí mismo á los ojos de nuestra consideracion con su naturaleza intrínseca, separado de cuanto en alguna manera se diferencia de su individualidad propia. Esta separacion es la que vamos á ejecutar en este capítulo valiéndonos para ello de los artículos siguientes.

ARTÍCULO PRIMERO.

Acepciones varias de la palabra sér. Su significacion en la presente materia.

7.—La palabra *sér* puede significar tres cosas. La primera de ellas es la relacion que existe entre el sujeto y el predicado de un juicio: como cuando decimos: Pedro *es* mortal, Antonio *es* bueno, enunciamos la relacion que média entre Pedro y la mortalidad, Antonio y la bondad. En este sentido el Sér pertenece propiamente á la Lógica, la cual se ocupa en el estudio de esta relacion, llamada vulgarmente *cópula*. El Sér propio de la Ontología debe ser necesariamente real y apto para existir fuera del entendimiento; mas la cópula en cuestion no dice *de suyo* realidad alguna extrínseca y puede existir tambien entre los meros entes de razon ó sea fabricados por nuestro entendimiento é incapaces de existir fuera de él.

8.—La segunda cosa á que se aplica la palabra *sér* es la existencia viniendo á identificarse en este caso el mencionado nombre con el participio del verbo *ser* tomado en la significacion de existir. Así decimos: Francisco ya no *es*, por: Francisco ya no existe; y de esta suerte la proposicion: *Pedro es ente ó sér*, equivaldria á esta otra: *Pedro es existente ó actualmente existe*.

SGCB2021

9.—Algunos han opinado que el Sér, objeto propio de la Ontología, expresa realmente la existencia de una manera formal y directa, juzgando por lo mismo que esta palabra debe ser considerada como participio del verbo *ser*, ó existir. Pero como la Ontología en la investigacion de las cosas prescinde por completo de si existen ó no, y sólo atiende á su realidad intrínseca y á su capacidad de existir, por eso han dicho que el ente ó existente forma el objeto de esta ciencia en cuanto existente *posible* y en cuanto existente *actual*. Así, al mismo *existente* lo dividen en existente propiamente dicho, pues sólo lo que existe *de hecho* se llama con este nombre; y en existente impropiamente tal, ó sea propiamente posible y apto para la existencia. Esto, en sustancia, es afirmar que el Sér propio de la Ontología no es lo existente precisamente, sino lo que tiene aptitud para existir, ora exista de hecho, ora no; que á esto no atiende la sobredicha ciencia.

10.—Esto nos lleva á la tercera significacion de la palabra *sér*, única que constituye el objeto propio de la Ontología; segun la cual el sér no es participio de verbo alguno, sino un nombre por el cual viene designada una *esencia* cualquiera real, ó no fingida, y apta por consiguiente para existir de hecho, ora exista realmente, ora no, pues de esto prescinde por completo la Ontología. Así, el objeto de esta ciencia será toda esencia real, ó sea capaz de ser actuada con una existencia real y verdadera. Por donde se ve que tambien la existencia de las cosas pertenece á la Ontología; porque toda esencia real dice relacion intrínseca á una existencia tambien real ó no fingida, sólo que esta existencia no entra en dicho objeto sino de una manera indirecta (1).

(1) V. Suarez, *Metaph.* t. 1. d. 2. sect. 4.

* 11.—Si bien se observa, estas dos últimas maneras de considerar el Sér se diferencian muy poco entre sí: ambas ponen como objeto de la Ontología la esencia y la existencia, puesto que en los objetos reales no hay esencia real sin existencia correspondiente, actual ó posible, ni existencia sin esencia: la diferencia está en que la una mira como objeto indirecto la esencia de los seres y la otra la existencia.

ARTÍCULO II.

Elementos constitutivos del Sér.

12.—Por lo que dejamos escrito en el número antecedente se advierte que en el concepto del Sér general y objeto propio de la Ontología va envuelta de una manera implícita la existencia, ya efectiva, ya por lo menos posible. El Sér lo concebimos como una esencia que ó existe de hecho ó al menos es apta para existir. Estos dos elementos son los que vamos ahora á estudiar en este artículo para formarnos una idea más clara de lo que es el Sér y poder compararlo luego con otras cosas de las cuales nos importa mucho discernirlo.

§ I.—Nocion de la esencia.

13.—El concepto de esencia nosotros no lo podemos explicar sino comparándolo con las demas cosas que hallamos en los seres ó con los actos intelectuales que solemos ejercer en órden á ellos. En el primer caso decimos que la esencia es la *raiz primera de todo cuanto existe en un sér ó es propio suyo.* Así, la *animalidad* y *racionalidad* en el hombre, por ejemplo, constituyen su esencia, porque de

ellas emanan todas cuantas propiedades naturales corresponden al *hombre*. Por esta causa se suele decir que la esencia es lo *más noble y elevado que podemos* concebir en un sér; porque todo lo demás no se nos presenta sino como una derivacion suya, como una especie de arroyo salido de la fuente. Por la misma razon tambien es mirada la esencia como la primera cosa que concebimos en un sér: no porque la esencia sea la primera en ser percibida por nuestra inteligencia *en el órden cronológico*, pues nosotros no subimos al conocimiento de las esencias sino por el de las propiedades radicadas en ellas, lo mismo que al conocimiento de las causas no podemos llegar de otro modo que por la consideracion de sus efectos; sino porque la esencia es lo primero *en el órden de dignidad* con respecto á todo lo demás que se encuentra en un sér cualquiera.

14.—Comparada la esencia con las operaciones intelectuales que ejercemos en órden á los objetos, ella es la que intentamos definir ó explicar cuando queremos saber nosotros mismos ó explicar á los demás *qué* es una cosa. Las otras cuestiones que no versan sobre la esencia sino sobre las cualidades de un sér, no se dirigen á averiguar *qué* es aquel sér, sino *qué tal* es, ó qué cualidades tiene. Así, cuando decimos: *Qué tal es fulano?*, no tratamos de averiguar su esencia; pues al hacer la pregunta, ya sabemos que es hombre. Pero cuando preguntamos: *¿Qué es aquello?*, entonces deseamos saber su esencia, si es un hombre, ó un animal, etc.

15.—La esencia de los seres suele llamarse con otro nombre *naturaleza*, así como tambien llamamos *atributos* y *propiedades necesarias* de un sér á *todo aquello que emana necesariamente de su esencia;* y damos el nombre de *accidentes* á aquellas cosas, que se hallan

contingentemente en un sér y sin las cuales por lo mismo puede ser concebido y áun existir este mismo sér. Así por ejemplo, en el hombre la animalidad y la racionalidad constituyen su naturaleza ó esencia; porque estas dos cosas son la fuente primera de donde nace todo cuanto podemos considerar en él. Pero su inteligencia, su memoria, su voluntad, etc., son atributos ó cualidades de la esencia humana; porque en ella están basadas y radicadas como el edificio en sus cimientos y como las ramas en el tronco; y los actos libres que ejerce un hombre cualquiera, el color que tiene, su altura, su robustez, etc., son accidentes suyos; porque sin nada de esto puede ser pensado y áun existir este mismo hombre. Algunas veces la palabra *naturaleza* sirve para significar al Autor de la naturaleza misma; pero esta es una significacion metafórica, en que designamos una *causa* con el nombre propio del *efecto* por ella producido. Tambien suele usarse el nombre de *naturaleza* en contraposicion á los del *espíritu y de libertad;* en cuyo caso queremos designar con él una esencia material, inerte y sujeta á la necesidad en sus acciones, ó bien el conjunto de estos seres materiales del mundo visible destituidos de libertad en todos sus actos.

16.—La naturaleza ó esencia de los seres puede ser considerada *física* ó *metafísicamente;* de aquí su division en *física* y *metafísica*. La primera es la que existe ó puede existir en el mundo sin relacion alguna á nuestro entendimiento y anteriormente á todo pensamiento, que queramos formar sobre ella: la segunda es la misma naturaleza física, *en cuanto pensada por nosotros y abstraida mentalmente* de todas las particularidades individuales y accidentales, que suele presentar en los individuos. El compuesto de alma y cuerpo, tal como se halla en un individuo cualquie-

ra, v. g. Pedro, es lo que constituye la naturaleza física de este individuo; pero este mismo compuesto, en cuanto abstraido por la fuerza analítica de nuestro entendimiento de todas las particularidades pertenecientes á Pedro, por medio de las cuales lo distinguimos de todos los demás hombres, es lo que constituye su naturaleza metafísica.

17.—Por aquí se ve que la naturaleza metafísica no es una pura ficcion de nuestro entendimiento sino una cosa real y verdadera; si bien la manera abstracta con que es pensada, no está sino en nuestro entendimiento, que percibe los objetos externos con esta generalidad é indeterminacion. Así, al concebir por ejemplo abstractamente la esencia de Pedro, formándonos la idea de hombre en general, ¿quién duda que el hombre así concebido es una verdadera realidad objetiva en cuanto al fondo de su sér; por más que la universalidad é indeterminacion sean obra del entendimiento? Lo que hace en este caso el entendimiento, es prescindir de lo que vários objetos tienen de particular y propio, y mirarlos por la parte que se asemejan, que es la que forma el fondo principal de todos ellos. Los indivíduos de la naturaleza humana, siguiendo el ejemplo propuesto, unos son blancos, otros negros, unos altos, otros bajos, etc., etc.; pero todos ellos son *hombres*, ó bien seres dotados de *sensibilidad* y *racionalidad*, y por tanto pertenecientes á una misma esencia metafísica. Un círculo será de madera, otro de plata, otro de bronce, etc.; pero cualquiera que sea la materia de que están formados en el mundo físico, todos ellos convendrán en tener todos sus puntos en una curva reentrante en sí misma y en hallarse equidistantes de otro punto interior llamado *centro*. Es decir, que todos los círculos físicos participarán de la naturaleza metafísica del círculo, si bien ninguno de ellos

existirá en el mundo sin ser ó de madera, ó de plata, ó de oro, etc., etc.; de lo cual prescinde el entendimiento para formar su idea, porque esto no hace nada al caso en la relacion del centro á la circunferencia. Locke tuvo por meras idealidades y ficciones arbitrarias de nuestra inteligencia las esencias metafísicas de las cosas, pero en esto dió pruebas de haber sido un pensador muy poco profundo.

18.—Las esencias físicas de este mundo visible estan sujetas á contínuas mudanzas, pero las metafísicas son absolutamente inmutables. Así, mi naturaleza, por ejemplo, siempre se está renovando y mudando con el contínuo ir y venir de las moléculas, que forman *temporalmente* parte de mi sér; mas en medio de todas estas alteraciones yo permanezco siempre *hombre*, y en todos los demas individuos humanos sucede lo mismo y ha sucedido siempre y sucederá en lo venidero. Es decir, que la naturaleza metafísica del hombre permanece por necesidad siempre la misma, es absolutamente siempre inmutable. La razon de esta inmutabilidad está en que la naturaleza de un sér físico cualquiera, *en cuanto pensada por nuestra inteligencia*, se halla abstraida de toda materia existente y concreta, en la cual existe la contínua série de mudanzas, y sólo representa el fondo comun á todos los individuos criados y por criar, el cual siempre es el mismo para todos los individuos posibles de una misma especie.

19.—De la misma manera, se dice que las esencias físicas de este mundo visible son *divisibles, contingentes y temporales*, pero que las metafísicas son *indivisibles, necesarias y eternas*. La razon de todo esto es la ya apuntada en el número anterior. Las esencias físicas, tal como estàn en el mundo exterior, son actualmente existentes en una materia concreta y sujeta á

contínuas mudanzas. Ahora bien, la materia concreta es capaz de formar sucesivamente vários compuestos bajo la actuacion de diferentes formas, la existencia es una cosa libremente creada y conservada por Dios; la materia finalmente actuada y sujeta á contínuas mudanzas está bajo la ley del tiempo. Luego todos estos seres visibles tienen sus esencias físicas corruptibles, existen contingentemente, ó sea por un acto de la libre voluntad de Dios, y se hallan sujetos á las variaciones del tiempo, ó son temporales.

20.—Por el contrario, las esencias metafísicas prescinden por completo de la existencia actual y por consiguiente de las cosas que lleva consigo esta existencia, á saber: el principio y fin posible en el tiempo, la contingencia en el existir y la aptitud del compuesto físico para disolverse, entrando la materia de que consta á formar nuevos compuestos asimismo corruptibles bajo nuevas formas. De todo esto prescinde la esencia metafísica, y no considera sino una materia abstracta unida idealmente con una determinada forma. Luego no encierra en su nocion ni principio, ni fin, ni mudanza en el tiempo; y es por consiguiente *eterna:* ni implica tampoco separacion de la materia y de la forma, sino antes bien union de las mismas; porque la union de entrambos comprincipios es tambien uno de los elementos constitutivos de la esencia metafísica; y por lo mismo es *indivisible:* ni exige finalmente para su realidad un acto libre de la voluntad de Dios; porque ántes de todo acto libre de la voluntad divina ya la esencia metafísica de las cosas es lo que es, sin poder ser otra cosa, y por lo mismo es *necesaria.*

21.—Por eso dijo muy bien Aristóteles que las esencias son como los números; indivisibles, necesarias y eternas. El *tres* siempre será tres y nada más, el *cuatro*

cuatro y así sucesivamente. Si le quitan al *tres* una unidad, es el *dos;* si se la añaden, será el *cuatro*. Ni Dios mismo puede hacer que tres unidades dejen de formar jamás el número ternario ó que formen otro diferente; porque esto se sigue de la misma naturaleza intrínseca de las cosas, que necesariamente son lo que son y no otra cosa.

22.—Nótese, sin embargo, que en esta indivisibilidad, necesidad y eternidad de las esencias metafísicas nada hay que vaya contra la Esencia suma de Dios Nuestro Señor. Porque la Esencia infinita es base y fundamento de todas las finitas, como lo Absoluto es base de lo relativo y lo Incondicional de lo condicionado. Dios es el Absoluto y el Incondicional, las esencias particulares no expresan sino relaciones y condicionalidades. En todas ellas viene á decirse en sustancia que *si se supone existente esto, hay que suponer existente tambien aquello*. Así, esta proposicion: *El hombre es un animal racional* se resuelve en esta otra: *Si ha de existir un hombre, ha de ser animal racional*. Por eso la eternidad de las esencias finitas no es una eternidad propiamente dicha, en que se contenga algo de físicamente real *ab æterno*. Se llaman eternas *negativamente;* porque no se halla contenido en su nocion el tiempo, propio de las esencias físicas solamente. Ántes de ser llamadas á la existencia, ningun ser físico tienen en sí mismas y son pura nada (1).

23.—Las esencias de las cosas se hallan contenidas en la Esencia divina por una manera eminencial y sin sus limitaciones propias; como se halla contenido el acto imperfecto en el perfecto, la animalidad en la humanidad, el número ternario en el senario, que

---

(1) Véase la *Filosofía trascendental* de Bálmes, lib. 4. cc. 23, 25; Suarez, *Metaphys*. t. 2. d. 31. sect. 2.ª

son comparaciones de Santo Tomás (1). Y en cuanto están en Dios, no son sino la misma Esencia divina, en cuanto participable *ad extra* de tal ó cual modo determinado. Esta imitabilidad divina hace que Dios, al conocerse perfectísimamente á sí mismo, forme tambien concepto propio de las esencias finitas, y que éstas por consiguiente tengan un cierto *ser objetivo* en la Inteligencia increada; como lo tienen tambien en la nuestra, cuando adquirimos verdadero conocimiento de ellas.

24.—Algunos con Locke han opinado que las esencias de las cosas no son *del todo* desconocidas. Esto es una exageracion. Las esencias de las cosas artificiales son perfectamente conocidas de quien sabe hacer estos artefactos. Así, un relojero sabe muy bien en qué consiste la esencia de un reloj, y un carpintero en qué está la esencia de una mesa, etc., etc. Además, entre las mismas esencias de las cosas naturales, algunas nos son conocidas en algun modo, aunque imperfecto; porque de los efectos por ellas naturalmente producidos inferimos sus fuerzas, y por el conocimiento de éstas subimos al conocimiento de la esencia, en que ellas radican.

25.—Este conocimiento, sin embargo, es imperfecto y más externo que interno, á causa de nuestra misma manera de percibir las cosas. En efecto: nosotros no podemos percibir las esencias *en sí mismas* sino en sus efectos. El conocimiento que tenemos de ellas, es *abstractivo;* y consiste en una cierta junta de conceptos generales obtenidos por la abstraccion natural de nuestro entendimiento. Combinando un concepto general con otro, resulta cierta clase de conceptos

(1) S. Thom. 1. p. q. 14. a. 6. Véase el *Comentario* del P. Toledo sobre este lugar.

compuestos determinados, que no responden sino á ciertos y determinados objetos; como combinando las unidades en Aritmética, resultan las diferentes especies de números que conocemos Así, los conceptos de *animalidad* y *racionalidad* reunidos nos dan la idea metafísica del hombre, los de *animalidad* é *irracionalidad* la del bruto, etc., etc. Mas claro está que esta junta no la hacemos *a priori* sino movidos por los efectos que cada ser produce con su actividad natural, y en los cuales se presenta él á nuestro entendimiento como causa de ellos y como un sér apto para seguir produciendo, miéntras exista, otros semejantes.

§ II.—Nocion de la existencia.

26.—La nocion de la existencia es la más clara y la más simple de cuantas podemos adquirir. La misma esencia dice órden á ella y no nos es conocida sino por relacion á la existencia; pues para ser real y no fingida debe encerrar verdadera capacidad de *existir*. De la nocion de existencia ha sido derivada la de ente ó sér. La palabra *ente* en un principio debió significar lo mismo que *existente;* mas despues significó tambien *esencia,* prescindiendo de la actual y no conteniendo en su sentido formal y directo sino una simple capacidad de existir, ó una *no-repugnancia* para la existencia. Así pues la existencia ni puede ser definida; ni tampoco lo necesita, porque es la cosa más clara de cuantas conocemos.

27.—La existencia en las cosas reales y físicas la concebimos como *una actuacion de la esencia.* Por eso no hay duda que con la razon distinguimos en ellas la esencia de la existencia, como lo actuable de lo actuante, ó sea como la potencia del acto.

* 28.—Algunos filósofos han opinado que esta diferencia entre la esencia y la existencia, hablando de los

seres creados, es real y física y no meramente lógica. Porque piensan que sólo en Dios puede faltar esta distincion real, por ser la naturaleza divina simplicísima y ser á Dios esencial la existencia. Mas todos los otros seres los reputan compuestos físicamente de un elemento actuable, ó esencia, llamado por ellos *potencia física*, y de otro actuante ó existencia, llamado por los mismos *acto* de la esencia.

*29.—Esta doctrina, sin embargo, la tenemos por inacmisible; y el P. Suarez en su *Metafísica* ha demostrado, á nuestro parecer, con evidentes argumentos su falsedad (1). Diremos de ella muy breves palabras.

*30.—La potencia física, que estos autores suponen ser realmente distinta de la existencia, por sí misma es potencia física y no por el otro elemento actuante ó por la existencia; como en el compuesto sustancial de materia y forma la materia es materia por sí misma y no por la forma. Luego la referida potencia física en sí misma ella sola ya es una realidad existente sea dotada de la existencia; puesto que físico y existente son una misma cosa. ¿A qué, pues, viene añadirle de nuevo otra existencia realmente distinta de ella, cuando por sí misma ya es cosa realmente existente? Además, la existencia posible de los seres criados pasa del estado de pura posibilidad, ó de la nada de sí misma, al de realidad actual, sin añadirle nada distinto de ella misma; á pesar de que, ántes de ser producida, estaba indiferente para existir de hecho ó no. Luego lo mismo debemos decir de la esencia posible de los mismos: puesto que, ántes de ser producida, es tambien pura nada en sí misma y está indiferente para ser física ó no. Lo cual quiere decir, que la esencia de un ser pasa de la nada á la existenci

(1) Suarez, *Metaphys.* t. 2, disp. 31, sect. 3.ª y siguiente

física, sin añadirle otro elemento físico realmente distinto de ella misma; ó bien, que la esencia física no se distingue realmente de la existencia tambien física en los seres creados.

* 31.—Los mencionados autores se han movido á opinar lo contrario principalmente porque se figuran que así pensó Santo Tomás; pero la mente del Santo Doctor es muy diferente. Santo Tomás enseña, sí, en muchos lugares que los seres creados constan intrínsecamente de esencia física y de existencia: mas con esto no quiere decir sino que todo sér de esta especie envuelve en su interna naturaleza verdadera capacidad receptiva, así de continuar la existencia recibida, como de ser diferentemente modificado (1). Lo cual viene á significar en otros términos, que la misma realidad de la esencia física es en estos séres verdadera capacidad física de no continuar siendo esencia física; al revés de lo que sucede en Dios, quien, por no tener su esencia física de otro sino de sí mismo, es tal, que repele de sí toda capacidad receptiva y es esencialmente acto puro (2).

(1) Véase su *Summa Theológica*. p. 1. q. 3. a. 4.

(2) En este sentido podemos decir con toda verdad que la esencia física de los séres criados se distingue de su existencia también física con distincion no solo de razon sino tambien real y verdadera. Confiésalo Suarez con estas terminantes palabras hablando de los ángeles: «Omnis essentia creata est suo modo in potentia actualis existentiæ a Deo. Et quamvis hæc potentia ante rei productionem sit tantum objectiva;.., nihilominus, postquam res est producta, jam habet actualem entitatem, per quam nata est recipere perpetuitatem in existiendo. Neque ad hoc est necessarium ut essentia distinguatur ab existentia; sed satis est quod perseverare sit aliquo modo distinctum ab esse, sicut conservatio est aliquo modo distincta a productione, non quidem physice aut actualiter, sed virtute et eminenter. (Suarez, *de Angelis*, lib. 1, cap. 10, n. 9.)

* 32.—Pero dicen estos autores: Esto mismo sucedería á la esencia física de los séres criados, si con ella se identificara realmente su existencia; porque ésta les sería *esencial* como aquella.

* 33.—Este argumento no tiene sino mera apariencia: es un sofisma fundado en la confusion de la esencia metafísica y de la física; así, es de muy fácil solucion. Ni la esencia física ni la existencia son *metafísicamente* esenciales á los séres, sino sólo *físicamente*. Ahora bien, lo físicamente esencial en los séres criados es tambien físicamente capaz de no seguir siendo físico; porque puede ser aniquilado por quien libremente lo sacó de la nada y libremente sigue conservándolo. Por consiguiente no encierra en sí necesidad *absoluta* de seguir siendo físico en adelante; ó bien, en otros términos, no es *metafísicamente* necesario, de su nocion metafísica no es el existir *actual* sino el *potencial*.

* 34.—No es más poderoso el que tambien suelen oponer diciendo que el sér de las criaturas es *recibido*. Ciertamente que es recibido; tambien la esencia física de las mismas tiene esta cualidad. Pero ¿dónde es recibido? En la esencia física realmente distinta de la existencia? De ningun modo. Es recibido en sí mismo; porque la esencia física está producida por Dios, y así podemos decir con verdad, que es una cosa dada por Dios al sér libremente sacado por Él de la nada. Esto baste para una cuestion tan especulativa como esta, y no tan importante como algunos pretenden.

Nada decimos en particular en órden á los textos de Santo Tomás, que se suelen aducir en contrario; porque todos ellos se explican muy fácilmente con lo que dejamos observado más arriba. Áun aquellas mismas palabras del opúsculo intitulado: *De prædicabilibus et*

prædicamentis (tract. 2, cap. 2), en que se afirma que en las criaturas el sér de la esencia y el sér de la existencia se distiguen realmente como dos cosas diversas, tienen con lo dicho facilísima explicacion. Porque, en efecto, el sér ideal y metafísico de una criatura y el sér real y físico que esta criatura tiene en sí misma fuera del entendimiento que la concibe, son dos entidades realmente diversas. Y esto es lo único que quiso decir el Santo en el lugar citado, como se desprende claramente de todo el contexto; si es que Santo Tomás fué el verdadero autor del mencionado opúsculo, y no otro como algunos piensan. Por lo cual, bien considerada toda la doctrina del Angélico Doctor, con razon podemos concluir con las palabras del Padre Limbourg, jesuita aleman que ha publicado no ha mucho una excelente disertacion latina sobre este asunto (1), diciendo que «Sanctum Thommam contrariam sententiam docuisse, nemo nisi forte partium studio commotus certo, tutoque demonstrari posse prædicabit. Quinetiam arbitror nostram sententiam mentí Aquinatis usque obversatam esse.»

Este modo de pensar mio desagrada mucho á ciertas personas que, no pudiendo sufrir interpretacion alguna de las obras de Santo Tomás diferente de la suya propia, no han tenido el menor reparo, metiéndose á juzgar mis intenciones, en presentarme al público en sus escritos como *enemigo del Angélico*

(1) *De distinctione essentiæ ab existentia thesis quatuor.* Disputatio Scholastica, quam ad auditorum suorum usum emisit Maximilianus Limbourg, S. J., Ratisbonæ, Fr. Pustet, 1883. Tambien se puede consultar sobre esto mismo la obra del P. Harper «The Metaphysico of the School», London, Macmillan, 1879, vol. I. págs. 116-129; donde se halla perfectamente explicada la mente del Angélico Doctor.

Doctor, falso tomista, samaritano endemoniado, lobo vestido con piel de oveja, etc., etc. Pero digan lo que quieran de mis acciones, no por eso dejaré de abrazar así en esta como en otra cualquiera materia de cuantas toca el Santo Doctor, la interpretacion que, sin faltar á las ordenaciones de la Iglesia, tenga por verdadera. Ni por explicar del modo arriba indicado su mente en la cuestion que ahora nos ocupa, mereceré en manera alguna la infamante nota de *enemigo suyo;* pues no la merecieron obrando de esta suerte el Maestro Soto (1) y el P. Francisco Victoria, dos grandes lumbreras de la esclarecida Orden dominicana, á quienes sigo en esta parte.

ARTÍCULO III.

Posibilidad de los seres.

35.—Examinados los dos elementos constitutivos del Sér, hay que estudiar ahora su posibilidad; la cual se halla estrechamente ligada con estos elementos y pertenece tambien á la consideracion del Sér en general, porque todo sér tiene su posibilidad y sin ella la existencia le es imposible.

§ I.—Nociones generales.

36.—*Posible* es lo que tiene aptitud para existir: por donde se ve que en este sentido la posibilidad la podemos afirmar del mismo Dios; el cual no sólo posee la aptitud dicha, pero tambien está determinado á existir por necesidad de su misma esencia.

(1) Soto, 2. *Physic.* q. 2.; in 4.um *Sentent.*, dist. 10, q. 2.

37.—La posibilidad empero que á Dios compete, es puramente *lógica;* porque Dios no está indiferente para la existencia, ni ha necesitado de una causa creadora que lo produjese: su posibilidad por consiguiente no está relacionada con poder productivo de nadie, porque Dios existe sin ser producido. Todo lo contrario sucede con la posibilidad de los seres finitos: éstos no encierran en el concepto metafísico de su esencia la existencia actual; y así para existir deben ser producidos por alguno distinto de ellos y dotado de suficiente virtud para este efecto; porque nadie se puede dar á sí mismo la existencia. La posibilidad de los seres finitos por lo mismo está íntimamente ligada con la omnipotencia divina; porque el sér, sin cuya virtud no pueden ellos venir á la existencia, es el Criador, como se demuestra en la Teodicea.

38.—De aquí la distincion de dos especies de posibilidad en los séres finitos; la *extrínseca* y la *intrínseca*. Porque un sér de esta clase puede recibir la denominacion de *posible*, ora de una causa exterior á él y capaz de producirlo, ora de su misma naturaleza interna, que no envuelve en sí repugnancia alguna para ser llamada á la existencia. La posibilidad extrínseca, pues, consiste en la *aptitud de un sér finito para existir, originada del poder de una causa suficiente para producirlo*. La posibilidad intrínseca por el contrario es *la aptitud de un sér para existir, fundada en su misma no-repugnancia interna*.

39.—Estas dos posibilidades son correlativas, de suerte que la una supone á la otra: sin posibilidad interna la potencia productora carece de objeto, y sin esta potencia la posibilidad interna sería una aptitud para recibir la existencia de nadie; lo cual es lo mismo que aptitud nula. Pero, aunque ambas se exigen

mútuamente; no por eso se confunde la una con la otra, como veremos dentro de poco.

40.—La posibilidad intrínseca no reconoce otro límite que la contradiccion de los términos: todo lo que tiene razon de ser real y verdadero, ó es tal que sus elementos constitutivos no pugnan entre sí, es intrínsecamente posible. Por el contrario, la posibilidad extrínseca tiene sus grados, conforme á la potencia activa de los diversos seres de donde toma su orígen; y así, muchas cosas son posibles para los hombres, que no lo son para los brutos; muchas para los ángeles, que no pueden ser hechas por los hombres; é innumerables las que son posibles á solo Dios. La potencia divina no tiene límite alguno por parte del objeto: su extension es tan grande como la misma posibilidad intrínseca y puede llamar á la existencia á todo cuanto tenga razon de sér: solo lo que repugna intrínsecamente es imposible para ella.

41.—Á las dos clases de posibilidad indicadas corresponden otras dos clases de imposibilidad; la cual por consiguiente se divide en *intrínseca* y *extrínseca*. La primera nace de la misma oposicion interna de los elementos que habrían de constituir un sér, por la cual ambos se destruyen mútuamente, como cuando decimos que *el círculo cuadrado es imposible*. La segunda está fundada en la impotencia de alguna causa particular para producir alguna cosa, como en este ejemplo: *El hombre no puede volar por el aire*.

42.—La imposibilidad interna es absoluta, en términos que ni áun la misma potencia divina tiene virtud para ir contra ella; porque Dios no puede hacer v. g. un círculo cuadrado ni un triángulo redondo, ni un hombre bestia etc., etc., cosas todas intrínsecamente imposibles. La imposibilidad externa es simplemente *relativa* á alguna potencia activa determi-

nada; y así, lo mismo que es imposible para uno, es posible para otro. El volar, por ejemplo, supera las fuerzas del hombre, pero no las del ave, y así de otras mil cosas.

§ II.—Orígen de la posibilidad intrínseca.

43.—Como la posibilidad intrínseca y la extrínseca son correlativas; no han faltado quienes han confundido la una con la otra, derivando la posibilidad de los seres finitos, ya de la potencia, ya de la voluntad de Dios. En sentir de algunos Escolásticos, las cosas son posibles solamente porque Dios las puede producir; en sentir de Descartes, un círculo, por ejemplo, es redondo y no cuadrado, porque Dios libremente lo ha querido así. Otros han rechazado todo esto, pero ponen el fundamento de la posibilidad en la inteligencia de Dios. Á otros finalmente parece que la posibilidad intrínseca de las cosas tiene su fundamento inmediato en la sola esencia divina. Con estos últimos estableceremos las proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

La posibilidad intrínseca de las cosas no se deriva de la omnipotencia divina.

44.—*Demostracion.*—La razon es clara; porque de lo contrario, así como una cosa cualquiera sería posible solamente porque Dios la puede hacer, de la misma manera las imposibles serían tales solamente porque Dios no las puede hacer; lo cual pondría real y verdadera impotencia en Dios. Y viceversa, si queremos quitar de la naturaleza divina esta impotencia, como

es justo; deberemos decir que Dios puede hacer las cosas más absurdas y destruir el mismo principio de contradiccion, no dejando verdad alguna estable; lo cual introduciría el pirronismo más absoluto en la ciencia.

45.—Además, toda potencia supone su objeto, al ménos como posible, y no lo crea; luego la omnipotencia divina supone tambien la posibilidad intrínseca de las cosas factibles y no la crea. Esta es la doctrina expresa del Angélico Doctor en la *Suma Teológica* (1. p. q. 25. a. 3.), donde dice que no hay otra manera posible de explicar convenientemente la omnipotencia de Dios.

46.—Es verdad que, suprimida la omnipotencia divina, quedaría destruida tambien la posibilidad intrínseca (n. 39); pero esto no indica que la una se derive de la otra, sino que ambas son correlativas y están fundadas en un principio más alto; cual es la esencia divina, fuente así de la omnipotencia misma como de la posibilidad intrínseca de los seres. Quitada la omnipotencia de Dios, hay que suprimir tambien mentalmente la esencia divina; y entónces con ella perecerá toda posibilidad.

PROPOSICION SEGUNDA

La posibilidad intrínseca no depende de la libre voluntad divina.

47.—*Demostracion.*—Si las cosas son posibles porque Dios libremente lo ha querido así; lo que ahora es posible, podria haber sido imposible y viceversa, á haberlo querido Dios Nuestro Señor. Mas esto es del todo inadmisible; porque en tal caso Dios podría con-

vertir en posibles las cosas más contradictorias y monstruosas. Además, nada quedaría estable y fijo en el órden de las ideas: porque siendo Dios libre en hacer posible ó imposible lo que más le pluguiese; tambien podría dar á las cosas esta posibilidad é imposibilidad por un tiempo determinado solamente, haciendo que en un tiempo fuese imposible lo que en otro había sido posible y viceversa; lo cual tambien es contrario á toda sana Filosofía. Finalmente, la voluntad de Dios, así como la omnipotencia, supone su objeto, al ménos como posible; y así no puede depender de ella el que una cosa sea ó no factible. De otra suerte, estaría en su mano mudar el objeto de la inteligencia divina, tornándolo de inteligible en ininteligible y viceversa; siendo así que ella no puede querer sino lo que la inteligencia le propone como amable.

48.—Lo que parece haber movido al filósofo francés á abrazar esta doctrina tan extravagante, es que, no dependiendo la posibilidad de las cosas de la libre voluntad divina, ésta se hallaría limitada por los seres finitos. Pero no hay en esto más limitacion que la que le ofrece la esencia divina, fuente de toda posibilidad, así intrínseca como extrínseca. El que una cosa sea posible ó imposible, proviene en último resultado de que Dios es el que es; y los posibles en sí mismos ninguna realidad física tienen, que pueda hacer resistencia á la voluntad divina.

PROPOSICION TERCERA.

La posibilidad intrínseca no depende de la inteligencia divina.

49.—*Pruebas.*—1.° Si la posibilidad intrínseca dependiera de la inteligencia divina, las cosas serían in-

trínsecamente posibles porque Dios así las entiende. Ahora bien, sucede todo lo contrario: Dios entiende que son posibles las cosas, porque ellas son posibles en sí mismas: luego—2.° Además, si el entendimiento divino diera la posibilidad á las cosas, les daría también su inteligibilidad; puesto que ésta es una consecuencia inmediata de aquélla. Es así que las cosas no son inteligibles porque Dios las entiende; sino por el contrario las entiende, porque son inteligibles: luego... —3.° De otra suerte, el entendimiento divino se crearía su propio objeto, dándole una inteligibilidad que en sí no tiene; lo cual es absurdo, porque toda potencia supone su objeto, tanto el secundario como el primario. Véase sobre esto la *Metafísica* de Suarez disp. 31. secc. 12.; dónde, al tratar de los enunciados *de perpetua verdad*, enseña y prueba el citado escritor con estos mismos argumentos la tésis por nosotros enunciada.

50.—Los de la opinion contraria dicen que los posibles, como artefactos, dependen del entendimiento del artífice (1). Pero esto es confundir la posibilidad intrínseca con la extínseca; porque los ejemplares divinos de las cosas posibles pertenecen á la posibilidad, no intrínseca, sino extrínseca. El artífice no puede idear sus artefactos, si ya éstos de suyo no son ideables poseyendo su ideabilidad independientemente de la inteligencia que los concibe. Es así que en esta ideabilidad precisamente consiste la posibilidad intrínseca de las cosas: luego la tal posibilidad no recibe su ser de la inteligencia.

51.—Los mismos autores añaden que los posibles,

---

(1) Opus faciendum, escribe el P. Liberatore *(Instit. Philos. Metaph. gener.* n. 97.) antequam fiat, pendet ab intelectu artificis, ex cuius idea denominatur.

como tales, no tienen otra realidad sino la ideal, y que esta realidad les viene de las ideas divinas. Pero aquí tambien se confunden unas cosas con otras: el sér ideal es sin duda alguna creacion de la divina inteligencia, pero en él no consiste el posible; como probaremos bien pronto. (1) Lo que únicamente hace este sér ideal, es dar al posible la denominacion extrínseca de *conocido*, pero no de *sér* simplemente: esta última la reciben los posibles tan sólo de la Esencia divina, origen y fuente de todas las esencias finitas.

PROPOSICION CUARTA.

La posibilidad intrínseca depende inmediatamente de la esencia divina.

* 52.—*Prueba.*—La posibilidad intrínseca de los seres, ó es la esencia misma de estos seres, ó una consecuencia inmediata de ella; puesto que todo sér tiene posibilidad intrínseca, porque sus elementos constitutivos son de suyo consociables y no se destruyen mútuamente. Es así que las esencias dependen inmediatamente de la Esencia divina: luego... Que dependan de la Esencia divina, es evidente: la Esencia divina es fuente y origen de lo que en cualquiera manera tiene algun género de realidad; y las esencias finitas, en una manera ú otra todas son reales. Resta, pues, demostrar que dependen de ella inmediatamente. Esto se prueba: 1.º Porque la Esencia

(1) Véase la *Metafísica* de Suarez, disp. 30. sect. 15. n. 27. donde dice expresamente el ilustre filósofo granadino que este sér ideal no es en los posibles sino una *denominacion extrínseca*.

divina es formalmente imitable *ad extra* en innumerables modos; y por tanto, ántes de todo acto intelectual divino, connota ya de una manera expresa y formal estos modos, que son las esencias finitas. 2.º Porque, como observa sábiamente Santo Tomás (1), las esencias finitas se hallan contenidas en la Esencia divina al modo como los números inferiores lo están en los superiores y como la animalidad en la humanidad, ó sea con su formalidad propia, aunque depurada de sus propios límites. Lo cual hace que esta Esencia sublime, por sí misma y anteriormente á todo acto intelectual suyo, sea verdadera *idea* de todas y cada una de las cosas finitas, no práctica, como los ejemplares formados por el divino entendimiento, sino puramente especulativa, y dé por consiguiente á los sères posibles la denominación extrínseca de *reales y factibles*.

* 53.—Esta es la doctrina del Angélico Doctor en el lugar citado, como lo hace ver el P. Toledo en sus Comentarios á la *Suma*. Este autor añade además estas palabras, que expresan perfectamente nuestra doctrina: «Per hoc quod Deus est communicativus et potens facere ut participetur, creaturæ incipiunt habere esse possibile necessarium; quod non est aliquod esse in creaturis intrinsecum, sed sola Dei potentia et participabilitas necesaria. Unde creaturæ necessario sunt possibiles, sicut et essentia necessario est participabilis (2).»

* 54.—Es verdad que Toledo dice allí mismo que las criaturas no son completamente posibles hasta que la divina inteligencia forma sus ideales; pero con

(1) S. Tomás, *Summ. Theol.* 1. p. q. 14. a. 6.

(2) Toledo, *Comment. in Summ. Theol. D. Thom.* 1. p. q. 14. a 6. pág. 215.

esto no se refiere sino á la posibilidad extrínseca; como consta manifiestamente por la razon en que funda su aserto, diciendo que los referidos ideales completan la potencia de las criaturas, *porque éstas no proceden de Dios sino mediante la inteligencia*.

* 55.—Por igual motivo da el P. Lesio el nombre de *remota* á la posibilidad intrínseca, poniendo el complemento de ella en la posibilidad extrínseca. Pero entre tanto, lo mismo que el P. Toledo su maestro, deriva la posibilidad intrínseca inmediatamente de la Esencia divina, fundándose en la imitabilidad *ad extra* de la misma; imitabilidad, por la cual es esta Esencia para Lesio *causa en cierta manera ejemplar* de los posibles é *idea radical* de los mismos, quedando á la inteligencia el oficio de darles, no la inteligibilidad, sino un modo de ser *objetivo é ideal* en el acto con que los concibe.

* 56.—Hé aquí sus palabras: «Intrínseca possibilitas est aptitudo ipsius rei seu non repugnantia ad existendum. Eadem dici potest possibilitas *remota;* ratione enim huius dicitur res possibilis, etiamsi non consideretur ulla potentia, qua possit produci; sicut color est in se visibilis, etiamsi nullus sit visus qui possit illum videre. Hanc possibilitatem habet res quodammodo a Deo; non quidem per actionem aliquam liberam vel necessariam, (esse enim possibile, qua tale, non potest esse terminus productionis, nec potest habere causam effectivam); sed habet eam á Deo *tamquam a causa quasi exemplari. Essentia enim divina, quatenus est tali modo imitabilis, est ratio per modum radicalis ideæ cur humana natura sit possibilis et habeat tale esse objectivum et potentiale.* Idem censendum de reliquis omnibus possibilibus..... Itaque omnia possibilia continentur in Essentia divina tamquam in originali radice et cuasi in exemplari virtuali et

radicali: in sapientia tamquam in exemplari formali, in quo etiam existunt objective, modo perfectissimo et illustrissimo (1).»

* 57.—Hé aquí cómo Lesio atribuye la posibilidad de los seres y el que tengan su sér objetivo y potencial, ó sea su inteligibilidad, inmediatamente á la Esencia divina, y al entendimiento la sola facultad de representarlos idealmente y de hacerles tomar un modo de ser *nuevo* en su acto cognoscitivo. Por consiguiente, sin ningun fundamento apelan á la autoridad de este ilustre escritor los que ponen como causa *inmediata* de la posibilidad la Inteligencia divina y la Esencia como *mediata* y *radical;* puesto que Lesio dice manifiestamente todo lo contrario.

* 58.—La ilusion de estos autores ha provenido de que Lesio llama á la Esencia *ejemplar virtual y radical* y á la Inteligencia *ejemplar formal;* pues esto les ha inducido á pensar que, en sentir de dicho escritor los posibles no dependen de la Esencia sino virtual y radicalmente. Mas Lesio no usa las palabras mencionadas sino para significar que la Esencia divina no es idea propiamente dicha, y que por lo mismo no se refiere á los posibles en la misma forma que el entendimiento, lo cual es muy verdadero. Segun él, la continencia eminencial y perfectísima que tiene la Esencia divina con respecto á todo lo creable, hace que esta Esencia exprese la pluralidad de todos y cada uno de los seres finitos con la misma perfecion y minuciosidad con que lo hace la inteligencia por medio de sus ideas. Esta, y no otra, es la causa de que llame á la Esencia *ejemplar virtual* é *idea radical:* y así por razon de esta continencia eminencial é imitabilidad for-

(1) Lesio, *De perfectionibus moribusque divinis*, lib. V. c. II §. 10-11.

mal *ad extra* atribuye clara y expresamente á la Esencia divina el ser fuente inmediata de los posibles.

* 59.—Por esta misma continencia é imitabilidad llaman comunmente los Padres y con ellos Santo Tomás á la Esencia divina *Verbo en que relucen las cosas criadas;* no porque ella sea Verbo propiamente tal, sino porque con su continencia eminencial y perfectísma de todo lo finito se ha respecto de todas las criaturas posibles y existentes, como si fuera Verbo; de modo que, vista como objeto, representa á la divina inteligencia como en un espejo todos y cada uno de los seres creados y posibles.

60.—Algunos quizás tendrán esta doctrina por falsa, figurándose ver en ella el panteismo; pero este error lo podrán deponer fácilmente, si consideran que la tal doctrina no identifica á la Esencia divina con los posibles, ni dice que el mismo sér propio y formal de los posibles con sus límites é imperfecciones está en la Esencia divina, sino sólo que el tal sér se halla en ella de una manera *eminencial*. Esta manera de estar contenidos los posibles en la Esencia divina les da la denominacion extrínseca de seres reales é inteligibles; aunque su sér real y propio es nada ántes de venir á la existencia, como vamos á demostrar en el siguiente párrafo.

§. III. Naturaleza de los posibles.

61.—Tomamos aquí la palabra *posibles* en un sentido más restricto que cuando hemos hablado de la posibilidad en general; porque denotamos con ella los seres finitos, que jamás han de venir á la existencia y se hallan por consiguiente en estado de pura posibilidad. A estos seres les atribuimos una cierta realidad necesaria y eterna; puesto que los concebimos posibles por su misma naturaleza ántes de todo tiempo imaginable

y por tanto desde la eternidad. ¿Qué sér es este que en ellos pensamos? Esto es lo que vamos á examinar.

62.—Algunos Escolásticos opinaron que los posibles tienen una cierta esencia física, distinta de la Divinidad y dotada como ella de eternidad, necesidad é inmutabilidad; y que esta esencia es actuada temporalmente por la existencia, cuando es producido algun sér. Otros no llegaron á tanto; concedieron á las esencias de los seres finitos las tres cualidades sobredichas y las hicieron distintas de Dios, pero no les dieron sino un sér *diminuto,* intermedio entre el sér del ente físico y el del ente de razon. Otros por el contrario parecen destruir la posibilidad intrínseca; puesto que no sólo la posibilidad fundamental de las criaturas, mas tambien la formal, la identifican con los atributos divinos, principalmente con la omnipotencia y con el entendimiento. Pero la doctrina comun entre ellos era que la posibilidad formal de los seres no se distingue realmente de los seres mismos, siendo por consiguiente el sér posible pura nada antes de venir á la existencia (1). Facil es probar la verdad de esta última opinion: sentemos para ello las proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

Los posibles no tienen sér alguno físico necesario y eterno distinto del mismo Dios.

63.—*Demostracion.*—Este sér físico, necesario y eterno, atribuido por algunos á los posibles tendría ó no su orígen en Dios. Si lo *primero;* los posibles serían

(1) Losada, *Disputat. Metaphys.* Disput. II. *De possibil. et exist. entis creati,* cap. 1.

una emanacion necesaria y eterna de la Divinidad, y por consiguiente unos modos de sér del mismo Dios. Porque la accion emanativa en Dios no es transeunte sino inmanente; de suerte que el término producido por ella queda en el mismo sér productor. Tendríamos, pues, en este caso el puro y escueto panteismo. Y si se dice que la tal emanacion es transeunte y tal que echa fuera de la Divinidad los posibles; entónces se pone á Dios produciendo por necesidad de naturaleza unos séres distintos de él; lo cual es un absurdo, como se verá en la Teodicea. Si lo *segundo;* habrá, además de Dios, tantos seres dotados de la aseidad, cuantos sean los posibles: lo cual es tambien un absurdo manifiesto, porque el ser increado no es más que uno. Luego repugna absolutamente que los posibles tengan el sér físico en cuestion.

PROPOSICION SEGUNDA.

Los posibles no tienen un sér diminuto, intermedio entre el ente físico y el de razon, distinto actualmente de Dios y dotado como él de eternidad.

* 64.—*Demostracion.*—Primeramente, un sér intermedio entre el ente físico y el de razon es una quimera; porque entre ser físico y no ser físico sino solamente lógico ó de razon no se dá medio alguno. Además, ese ser diminuto, sea el que fuere, siempre será una cosa necesaria, inmutable y eterna distinta de la Divinidad: y así se puede emplear contra él la misma manera de argumentacion usada en el número antecedente. Luego es tambien manifiesta la absurdidad de este género de sér.

PROPOSICION TERCERA.

El sér propio y formal de los posibles no es nada existente en Dios.

65.—*Demostracion.*—Los posibles tienen ciertamente un sér *eminencial* en la esencia, un sér *ideal* en la inteligencia y un sér *virtual* en la omnipotencia de Dios; pero ninguno de estos seres es el sér propio y formal de los posibles sino una cosa que tiene íntima conexion con él. La razon es clara; porque todo lo que hay en Dios se identifica con el mismo Dios. Por donde, si el sér propio y formal de los posibles fuera algo real existente en Dios, se identificaría con Dios mismo y tendríamos el panteismo. En efecto: si el sér propio y formal de los posibles se identificara con la Esencia divina, tambien se identificaría con ella el sér propio y real de las criaturas existentes; puesto que este sér es aquel mismo que ántes era posible y ahora ha entrado en el estado de la existencia. No se puede por tanto evitar en esta hipótesis la abominable doctrina del panteismo, que todo lo identifica con la Divinidad.

* 66.—El sér eminencial, el sér ideal y el sér virtual que tienen los posibles en Dios, se hallan estrechamente ligados con el sér propio y formal de los posibles; porque éstos son el término extrínseco á que en cierta manera se refiere cada uno de aquellos. Esta especie de referencia de los seres mencionados con respecto al sér propio y formal de los posibles no es relacion propiamente dicha, porque Dios no depende de nadie y así no dice relacion á cosa alguna distinta de él; pero es una cosa que equivale á la relacion, porque la Esencia divina con su perfeccion eminentí-

sima é infinita suple fácilmente las veces de cualquier perfeccion limitada.

PROPOSICION CUARTA.

El sér propio y real de los posibles es aquel mismo sér real, que ahora no existe, pero que existiría, si fuese producido por Dios.

67.—*Demostracion.*—El sér propio y formal de los posibles es capaz de ser producido por Dios; por eso se llama *posible*. Ahora bien, lo que es capaz de ser producido por Dios, es una cosa que ahora no es real ó física, pero que lo sería si fuese producida. Luego el ser propio y formal de los posibles es aquel mismo sér real, etc. Así, ántes que fuera yo producido, me hallaba en el estado de pura posibilidad, era un posible. Mas ¿cuál era entónces mi sér propio y formal? Este mismo que poseo ahora y que es algo físico y real y que ha sido producido. Esto es lo que entiende todo el mundo por posible, no el sér eminencial que tenemos en la esencia de Dios, ni el ideal con que brillamos en su inteligencia, ni el virtual con que nos hallamos contenidos en su omnipotencia.

68.—De esta manera se diferencia el sér puramente posible del quimérico por una parte y del físico por otra. Con el sér quimérico conviene en no ser nada real y físico; pero se diferencia de él en que tiene capacidad intrínseca de ser producido, de la cual carece el sér quimérico. Conviene además con el sér físico en que tiene como él capacidad para existir; pero se diferencia en que su capacidad es una mera no-repugnancia de llegar á ser físico, al paso que la capacidad del sér físico es una actualidad verdadera.

69.—Pero se dirá: Si los posibles no son nada actual, ¿cómo pueden ser eterno objeto de la inteligencia divina? Esta objecion valdría algo, si los posibles hubieran de obrar físicamente en la divina inteligencia para que ésta los conociese. Pero la inteligencia de Dios no puede recibir excitacion de nadie, sino que por su misma naturaleza intrínseca está determinada á conocer todo lo inteligible y por consecuencia tambien los posibles. Éstos por el hecho de no ser nada físico no carecen de inteligibilidad; como no carecen de ella los seres que fueron y ya no existen, puesto que muchos de ellos son conocidos por nosotros. Cómo conoce Dios los posibles, es cosa que hemos de ver en la Teodicea; pero como quiera que los conozca, no cabe la menor duda que los posibles, para poder terminar el acto cognoscitivo de la divina inteligencia, no necesitan tener un sér real y físico; antes, para que el tal acto sea verdadero, los posibles no deben tener entidad alguna física, porque los representa como posibles y no actuales (1).

70.—Se replicará: Si la esencia de los posibles no es un sér físico, ¿qué inteligibilidad puede tener? A esto se responde que los posibles son verdaderos seres *potenciales* y no meros entes de razon, y que por lo tanto no estan desprovistos de inteligibilidad. La imitabilidad de la Esencia divina y el sér eminencial que en ella tienen, hacen que los tales seres, áun en

---

(1) «Terminare, *escribe Suarez á este propósito*, neque est aliquid in ipsa *(re)*, neque est aliquid ab ipsa, sed est sola denominatio extrinseca a scientia Dei; quæ denominatio in re denominata nihil ponit, neque etiam supponit per se loquendo aliquod esse reale sed tale, quale per scientiam cognoscitur; nam hoc ipsum necessarium est ad scientiæ veritatem. (Suarez, *Metaph.* disp. 31. sect. 2. n. 7.)

su estado de mera posibilidad ó no-repugnancia de existir, sean entes reales y por lo mismo inteligibles.

71.—Instan de nuevo algunos diciendo: Por lo ménos en tal caso nuestros juicios relativos á las esencias de los seres finitos no serán proposiciones de eterna verdad, porque las tales esencias no serán eternas.— A esto ya hemos dicho anteriormente (n. 22) que la eternidad de las esencias finitas es *negativa* y no *positiva;* porque ellas de suyo no envuelven una existencia actual, sino que expresan una mera *condicionalidad* en órden á los elementos que han de constituirlas. Así, cuando decimos que la proposicion: *El hombre es racional* es de eterna verdad; no queremos significar con esto que la esencia del hombre haya tenido siempre y desde toda la eternidad un sér físico ó intermedio entre el físico y el de razon, sino solamente que *si ha de ser producido algun hombre, este hombre estará dotado de la racionalidad.*

72.—Por más que estas proposiciones tan abstractas puedan parecer ajenas de una obra elemental, nosotros hemos juzgado conveniente tratarlas, atendida su importancia para prevenirse contra los sofismas de los panteistas, que atribuyen una realidad física eterna á las esencias metafísicas. Para adquirir más completo conocimiento de esta materia, léase la *Metafísica* de Suarez en el lugar próximamente citado; donde se hallan perfectamente resueltas estas y otras dificultades.

CAPÍTULO II.

Del Sér relativamente considerado.

73.—Examinado ya el Sér de que trata la Ontología en su forma absoluta, ó sea en sus constitutivos intrínsecos, resta considerarlo ahora bajo sus aspectos relativos, comparándolo, ora con el Sér plenísimo de la Divinidad, ora con el ente de razon, ora finalmente con las diferentes clases de seres comprendidas en las categorías. Así habremos estudiado nuestro objeto por todos sus lados, formándonos de él la idea más adecuada que podemos adquirir con nuestra limitada inteligencia. Para esto propondremos los tres artículos siguientes.

ARTÍCULO PRIMERO.

El Sér ontológico y el Sér teológico.

74.—Los panteistas confunden torpemente el Sér universal, objeto propio de la Ontología, con el Sér plenísimo de la Divinidad. De aquí es que, como el sér universal se halla dividido en géneros y especies y dentro de éstas se hallan los individuos; para estos filósofos las cosas de este mundo no son sino ciertas *modificaciones* y *determinaciones* del Sèr divino. Los ontólogos tambien se apoyan en la confusion de estos dos conceptos tan distintos para afirmar que el primer objeto por nosotros conocido es Dios bajo la forma de Sér, y que los demás conocimientos son unas ciertas determinaciones de este conocimiento total y entero. Es preciso, pues, distinguir bien entre estos dos seres, para no incurrir en estos errores tan graves y perniciosos. A este fin estableceremos la siguiente

PROPOSICION.

El Sér ontológico y el Sér teológico son cosas totalmente diversas.

75.—*Demostracion.*—1.° El Sér ontológico, como ya tenemos dicho más arriba, es una esencia *metafísica* que prescinde de la existencia actual: el teológico, por el contrario, es una esencia física por sí misma determinada á existir necesariamente, y en cuyo concepto entra como elemento constitutivo la existencia física. Luego etc. 2.° El Sér ontológico, como tal, no dice necesidad sino *hipotética*, afirmando únicamente que todo ente es apto para existir en la hipótesis de que sea verdadero y no fingido, y que una cosa, si existe es verdadero sér: el teológico expresa necesidad *absoluta*, no pudiendo ménos de ser existente, y siendo en él absolutamente imposible el estado de pura posibilidad. Luego etc. 3.° El Sér ontológico encierra en su concepto metafísico una indeterminacion suma, de suerte que no puede existir en la naturaleza sino contraido y limitado á algun género, especie é individuo con la adicion de algunas notas genéricas, específicas é individuales: el teológico, por el contrario, es la misma determinacion absoluta; por ninguna cosa puede ser determinado, porque carece de potencia receptiva; y toda cuanta perfeccion le es posible la tiene en acto en virtud de su misma esencia. Luego... 4.° El Sér ontológico tiene una cierta infinidad *extensiva* en el sentido de que no hay sér alguno determinado y real de que él no pueda ser afirmado: el teológico es todo lo contrario; porque no se extiende sino á un solo sér, que es Dios, y en cambio indica una infinidad *intensiva*, poniendo en este sér único

una perfeccion intensísima, infinitamente superior á todo el cúmulo de perfecciones finitas que se pueden hallar en los seres criados y por criar, y en la cual están encerradas todas ellas de una manera eminencial y purísima sin sus límites ni defectos. Véase, pues, cuán diferentes son uno y otro sér, y cuán infundadas por consecuencia deberán ser las teorías de los panteistas y ontólogos basadas en la confusion de estos dos seres (1).

76.—El cotejo que acabamos de establecer entre uno y otro concepto nos indica además la mucha ventaja que hace el del Ser teológico al del ontológico. Èste por razon de su infinidad *extensiva* comprende dentro de su esfera á todos y cada uno de los seres concretos y reales, incluso el mismo Sér de la divinidad; pero el otro encierra una infinidad *intensiva*, dentro de la cual estan contenidos de una manera eminencial y purísima todos los seres finitos. El Sér ontológico es meramente *potencial*, porque de suyo sólo indica *una capacidad* de ser actuado por la existencia: miéntras que el teológico es *actualísimo* por extremo y no admite en sí potencialidad alguna, mereciendo en consecuencia por esta causa los dictados de *Sér por excelencia, acto purísimo y plenísimo* sin mezcla alguna de capacidad receptiva (2).

ARTÍCULO II.

El Sér ontológico y el Ente de razon.

77.—Hemos visto en el artículo anterior cómo el Sér ontológico es un sér potencial è indeterminado, incapaz de existir en la realidad sino con las deter-

(1) V. Tongiorgi, *Ontologia*, lib. 3. cap. 2. art. 6. n. 366 y siguientes.

(2) V. Liberatore, *Metaphis. gener.* cap. 1. art. 1. n. 9.

minaciones propias de los seres reales y físicos. Esto podria inducir á alguno á pensar que este sér es un mero ente de razon. Para evitar este error, digamos algo sobre el Ente de razon, comparándolo luego con el Sér de que vamos tratando.

78.—El Ente de razon lo definen los Conimbricenses: *Un sér cuya existencia depende objetivamente del entendimiento* (1). La existencia de un sér, notan los mismos autores, puede depender del entendimiento efectiva, subjetiva y objetivamente. En la primera manera dependen los artefactos, como una nave, una mesa, etc., en cuya produccion influye el entendimiento suministrando la idea de la cosa factible. En la segunda dependen los actos del mismo entendimiento, puesto que en él existen como en su propio sujeto que los sustenta. En la tercera finalmente depende el Ente de razon, porque toda su realidad no es sino objetiva y esta objetividad no existe ni puede existir sino en un acto del entendimiento.

* 79.—Y aquí se nos presenta ya la diferencia entre el Sér ontológico y el Ente de razon. Ambos convienen ciertamente en tener una existencia objetiva en el entendimiento; puesto que éste no piensa sobre cosa alguna, real ó fingida, sino representándola idealmente y, por consiguiente, creando en su interior un *sér objetivo* de la misma (2). Pero el sér ontológico tiene además una entidad real y verdadera en los objetos pensados, la cual es física cuando ellos existen, y meramente posible cuando se hallan en estado de mera posibilidad; mas el Ente de razon se queda en

---

(1) Conimbricenses, *In præfactionem Porphyr.* q. 6. a. 1. «Ens rationis est, escriben, cuius esse pendet ab operatione intellectus objetive.»

(2) Véanse los Conimbricenses en el lugar citado.

la pura idealidad y no puede existir fuera del entendimiento, siendo un sér meramente fingido, y pensado á la manera de ente real.

80.—Tres son las clases de Entes de razon que reconocen generalmente los filósofos, á saber: las relaciones *lógicas*, las *negaciones* y las *privaciones*. En todas ellas atribuimos á las cosas un sèr fingido á manera de sér real, que no existe sino en nuestra inteligencia. Como ejemplo de la primera clase podemos citar la relacion que hacemos entre el *hombre* universalmente considerado y *Pedro*, por ejemplo; porque entre *Pedro* y *hombre* no hay distincion real sino de razon. Ejemplo de la segunda clase pueden ser las tinieblas; que son una mera negacion de la luz y las concebimos en los cuerpos como una realidad verdadera. Ejemplo de la tercera, finalmente, es la ceguera; que no es una simple carencia sino verdadera privacion de una cosa reclamada por la naturaleza del sujeto, la cual la concebimos tambien como un ente real y verdadero.

81.—En esta materia de los entes de razon ha de advertirse que nuestro entendimiento, al fingir estos entes meramente ideales y atribuirles una cierta semejanza de reales y verdaderos, no yerra; porque él no afirma que sean reales, sino simplemente se los finge así como reales.

ARTÍCULO III.

El Sér ontológico y las categorías.

82.—Llámanse *categorías* las nociones supremas á que se refieren todos los géneros de las cosas finitas y en las cuales se divide inmediatamente el Sér ontológico. El Sér teológico no está comprendido en ninguna de ellas; porque por su naturaleza entera-

mente actualísima está puesto muy por encima del mismo Sér ontológico que las comprende á todas, debiendo por lo mismo ser llamado en rigor de verdad, no espíritu, ni sustancia, ni sér, sino sobreespiritual, sobresustancial y sobreesencial.

83.—El número de estas categorías es vário segun las maneras de division empleadas por los diversos autores. Pero la escogida por Arquitas Tarentino y seguida más tarde por Aristóteles es la que ha llevado la preferencia entre todas; si bien, como notan los Conimbricenses (1), el raciocinio en que está basada, no es enteramente demostrativo. Segun esta manera de considerar el Sér, las categorías ó predicamentos son diez, á saber: la *sustancia*, la *cuantidad*, la *cualidad*, la *relacion*, la *accion*, la *pasion*, el *lugar*, el *tiempo*, la *situacion* y el *hábito* de los seres criados (2).

84.—En nuestro siglo Kant ha querido derribar por el suelo esta clasificacion, sustituyéndole otra ideada por él y compuesta de doce categorías. Pero el subjetivismo escéptico en que se halla basada toda ella, la hace poco recomendable, siquiera haya sido hecha con maestría. La aristotélica tiene la ventaja de estar libre de esa mancha, siendo verdaderamente objetiva y conforme á la realidad de las cosas temporales. Por eso la seguiremos en este tratado, imitando á los Escolásticos.

85.—Esto supuesto, resta averiguar ahora en qué relacion se halla el Sér con respecto á sus categorías. Lo que se ha de decir en esto es, que la relacion dicha

(1) Conimbrincenses. *In caput* 3.um *De Prædicamentis* q. 2. a. 3. p. 274-275.

(2) Los antiguos para fijarlas en la memoria las expresaban en el siguiente dístico:

Arbor sex servos ardore refrigerat ustos:
Ruri cras stabo, sed tunicatus ero.

no es la del género á sus especies sino la de un concepto ménos determinado á otro más determinado y preciso en órden á un mismo objeto. En efecto: en todo género hay dos especies formadas por la nocion genérica comun á entrambas, y por cada una de las diferencias positivas y contrapuestas, que están *fuera* de dicha nocion; las cuales, juntándose á ella, la determinan en sentidos opuestos. Así, el género *animal* contiene dentro de sí á la especie *racional* y á la *irracional;* mas la *racionalidad* y la *irracionalidad* son dos diferencias positivas que se hallan fuera del concepto de la *animalidad* y se juntan con ella para formar dos especies, al modo como se junta la forma con la materia en los seres materiales para constituir el compuesto físico (1). No sucede esto en el Sér con respecto á sus categorías; porque los modos que contraen y determinan el Sér, son tambien *seres,* y así no estan fuera de esta nocion universal. La sustancia, por ejemplo, es un sér que existe en sí mismo, el accidente un sér que existe en otro: mas el existir en sí mismo y el existir en otro son cosas reales y por consiguiente verdaderos seres contenidos *dentro* de la nocion comun del Sér. Luego el concepto de éste no es un género sino otra cosa distinta de esta nocion.

* 86.—Lo que sucede en la formacion de los conceptos categóricos es, que con ellos percibimos los seres de una manera más expresa y determinada que cuando los pensamos con el concepto generalísimo de Sér. Pero tanto los conceptos de las categorías como el del Ente son simples é incapaces de ser descompuestos en otros mútuamente contrapuestos. Así, el concepto de sustancia no lo podemos descomponer

(1) V. Conimbricenses, *In Isagogen Porphyrii, cap. de differentia.—Explanatio, pag. 187, f.*

en dos, de forma que el uno sea sér y el otro no: ambos son seres, sólo que el uno expresa el Sér bajo una forma absoluta y el otro bajo una forma relativa. Esto mismo sucede con las diversas figuras del espacio, con los diferentes grados de calor y con otras varias cosas. El cubo, por ejemplo, el cilindro, la pirámide, son formas del espacio, que son tambien espacio, como los diferentes grados de calor son tambien calor, aunque concebido bajo una forma relativa (1).

87.—Los krausistas, como Sanz del Rio y otros, han querido ver en esta particularidad del Sér comparado con las esencias inferiores una prueba de sus doctrinas ontológico-panteistas; pero han confundido como todos los filósofos de la escuela alemana, el Sér potencial y abstracto de la Ontología con el actualísimo y concreto de la Teodicea. En este último no caben contraposiciones, ni límites; porque es una sola realidad simplicísima y purísima. Ni nosotros tampoco tenemos intuicion de este Sér actualísimo, para ver en él fundadas las esencias finitas. Lo que únicamente poseemos, es la idea del Sér en general, formada por la abstraccion espontánea del entendimiento; idea que, por ser primera y no descomponible en otras más elementales, es llamada por algunos *intuitiva*, como las de su especie, á semejanza de las percepciones simples de los sentidos obtenidas con la intuicion.

88.—Pero se dirá: El Sér se afirma así de las criaturas como de Dios y tanto del accidente como de las sustancias; y se afirma por identidad, porque en los

(1) V. Suarez *Metaphys*, disp. 2. sect. 6. n. 7.; Losada, *Disputationes metaphysicæ*, disp. 1. *De Ente in communi*, n. 95 y siguientes.

juicios afirmativos se afirma la identidad entre el sujeto y el predicado. ¿Cómo pues se puede afirmar esta identidad sin que todas las cosas se identifiquen unas con otras y con Dios? Porque esto es que lo exige el principio de identidad.

89.—Esta dificultad se suelta muy fácilmente. La identidad afirmada en los juicios afirmativos no se refiere sino al sujeto de la oracion, que es uno mismo en los dos extremos del juicio. Así, cuando decimos: *Pedro es blanco,* no afirmamos precisamente que entre la personalidad de Pedro y su blancura haya relacion de identidad, sino que el sujeto de la personalidad dicha lo es tambien de su blancura. De la misma manera pues en las proposiciones: *Pedro es sér* y *Francisco es ente* no afirmamos lógicamente que el Sér se identifique con Pedro ó con Francisco, sino sólo que ambos se hallan contenidos bajo la forma abstracta llamada Sér, ó en otros términos, que ambos son sujetos á quienes se extiende la forma del Sér. Por eso ni Pedro es *el* Sér, ni tampoco Francisco; sino que ambos son *seres* ó simples particioneros de la forma dicha. La objecion, pues, cae por su base; porque ninguna cosa criada es propiamente *el Sér*, ni Dios tampoco es el Sér abstracto sino el Sér concreto y actualísimo por excelencia.

90.—De lo dicho se infiere que la idea del Ente no es *unívoca* sino *análoga*. Unívocas se llaman *aquellas cosas que tienen un mismo nombre y expresan una cierta razon comun uniformemente aplicada á todos los seres contenidos dentro de ella.* Tal es, por ejemplo, la *animalidad;* la cual desciende uniformemente al hombre y al bruto y en ambos viene significada con un mismo nombre. Mas cuando la razon significada por un nombre permanece invariablemente la misma, pero no tiene aptitud para descender de su abstraccion á

los individuos de una manera uniforme, entónces la tal razon es análoga y no unívoca. Esto último es lo que sucede con la razon abstracta del Sér; pues á Dios se aplica en toda su plenitud, por ser Dios el Sér por excelencia sin mezcla de no-sér, y á las criaturas en una manera imperfecta, por constar todas ellas de sér y no-sér.

*91.—Para que la nocion abstracta del Sér fuera unívoca deberían estar *fuera* de ella todas las diferencias que la contraen á todos los diversos seres, como sucede con todas las demas nociones de esta especie. Ahora bien, todas las diferencias están *dentro* de esta nocion; porque todas ellas son seres. Luego la tal nocion no puede decirse unívoca sino simplemente análoga.

ARTÍCULO IV.

El Sér ontológico y la Nada.

92.—Lo contrario del Sér es la Nada. Por consiguiente la Nada es *lo que ni existe ni pude existir*. En otras palabras, la nada es el no-sér. De aquí resulta que la Nada no la podemos concebir en sí misma sino en un sér, y que su concepto es posterior al del sér, como todo concepto negativo es posterior al positivo del mismo género.

93.—La Nada se divide en *absoluta* y *relativa*. La primera es ausencia de toda realidad posible; la segunda, ausencia de alguna realidad solamente. La nada absoluta la podemos concebir pero no afirmar. *La podemos concebir;* porque al ser universal le podemos contraponer mentalmente el no-sér tambien universal. *No la podemos afirmar;* porque en esta contraposicion vemos con toda evidencia ser absolutamente imposible que en algun momento imaginario todo sea *no-sér* y nada *sér*.

94.—La Nada relativa la podemos concebir y tambien afirmar, porque no vemos en ello dificultad alguna. Así, por ejemplo, podemos afirmar el vacío absoluto comprendido dentro de algunas superficies reales ó extendido más allá de este mundo, la no-existencia de todas las cosas criadas en algun momento de los infinitos posibles, y así de otras cosas.

95.—De la contraposicion del Sér con el No-ser resultan en nuestro entendimiento las ideas de *límite, defecto,* etc., de que hablaremos más adelante. De la misma manera formamos los conceptos de *carencia* y *privacion*, que vamos á explicar aquí brevemente. Carencia significa lo mismo que *no-ser*. La esencia de la carencia no consiste en el acto del entendimiento, por el cual negamos el no-ser del ser: pues este acto es una cosa positiva y existe en el sujeto y no en el objeto. Tampoco parece que sea algo negativo distinto de las cosas reales y existente en ellas; porque para existir realmente, debería ser una cosa positiva. La carencia pues no es sino *la no-existencia de una realidad positiva,* como la ceguera es la no-existencia de la vista y las tinieblas la no-existencia de la luz.

96.—Privacion es *la carencia de una realidad conveniente á la naturaleza del sujeto,* v. g. la *ceguera* en el hombre. Algunas veces, sin embargo, se entiende por privacion cualquiera carencia, en cuanto adyacente al sujeto, v. g. la carencia de division de un sèr compuesto. Tambien tiene otras acepciones esta palabra, pero de ellas se hablará más adelante.

97.—En la misma contraposicion del Sér y del No-sér tienen su fundamento los principios generalísimos de la Metafísica y de todas las ciencias. De ellos vamos á hablar en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO III.

De los principios generalísimos derivados inmediatamente del concepto de Sér.

98.—El Sér comparado consigo mismo nos dá el principio de *identidad;* comparado con su contrario el No-sér nos dá el principio de *contradiccion.* De estos dos principios vamos á hablar en este capítulo, explicando su orígen y relacion mútua y el lugar que ocupan en la Filosofía.

ARTÍCULO PRIMERO

Origen y relacion mútua de los principios de identidad y contradiccion.

99.—Comparando El Sér consigo mismo, hallamos que *tiene entidad real,* que *es necesariamente sér;* y así enunciamos el juicio siguiente: *El sér es necesariamente sér.* Este juicio constituye el principio llamado de *identidad.* De la misma manera, comparado el Sér con el No-sér, hallamos tambien que el primero repugna por su propia esencia al segundo. De donde expontáneamente nace en nosotros este juicio: *El Sér no es el No-sér;* el cual equivale á este otro: *Es imposible que un sér, miéntras es, no sea,* ó *que sea y no sea al mismo tiempo.* En esto consiste el principio de contradiccion.

100.—Comparados estos dos principios el uno con el otro, al instante se advierte que estan íntimamente relacionados, como que ambos se refieren á un mismo objeto comparado mentalmente en el uno consigo

mismo y en el otro con su contrario. Aun más: si los examinamos con alguna detencion, veremos que en realidad no son dos sino uno solo expresado con diferentes formas. Porque el primero de ellos: *El Sér es necesariamente sér*, como todo juicio universal, expresa necesidad, no absoluta, sino hipotética, en esta forma: *Si algo existe* ó *siempre que exista algo, ha de ser necesariamente sér*, y así viene á confundirse con el segundo.

101.—Como se ve, tanto en el principio de identidad como en el de contradiccion va envuelta la idea del tiempo; y no puede ménos de ser así; porque ambos, por razon de su grandísima universalidad, se extienden hasta los mismos seres actuales y visibles, que están sujetos á las variaciones temporales. Sin este aditamento de la idea del tiempo ninguno de los dos principios sería verdadero en toda su generalidad; porque ni los seres criados son seres actuales necesariamente, ni existiendo de hecho se hallan tan exentos de toda mudanza, que no se puedan afirmar de ellos cosas contradictorias en tiempos diferentes. Un trozo de cera, por ejemplo, puede ser redondo y cuadrado sucesivamente; y así es muy posible que una misma cosa sea y no sea sujeto de alguna forma predicable en diferentes tiempos; porque algunas formas se excluyen mútuamente como los números, é informando una á un sujeto no puede informarlo al mismo tiempo la opuesta.

102.—Kant ha querido aplicar aquí tambien su reforma, eliminando de este principio el elemento temporal y expresándolo en esta forma: *Un atributo que repugna á una cosa no le conviene.* Pero en esto lo que ha hecho es dar al principio de contradiccion una forma puramente subjetiva conforme á su sistema idealista, mas no ha logrado su intento de

suprimir el elemento sobredicho. Para que el principio formulado por Kant sea verdadero, debe sobreentenderse en él la idea del tiempo; porque puede muy bien repugnar un atributo á un sujeto en un tiempo y en otro convenirle. Es verdad que la razon de no poder ser una cosa simultáneamente sujeto de dos atributos opuestos está en que ambos pugnan entre sí; pero como los atributos no pueden estar sino en un sujeto y este puede ser informado por ellos sucesivamente, con justísima razon se dice que, miéntras está informado por el uno, no puede estarlo por el otro, enunciando así la idea del tiempo.

103.—El principio de Kant sólo sirve para el órden de las ideas puras, donde se trata de meros conceptos abstractos, como cuando decimos: *Lo cuadrado no puede ser redondo, lo viejo no puede ser nuevo, lo blanco no puede ser negro, etc.* Pero el principio de contradiccion se extiende tambien al órden real, y allí no puede ménos de contener la idea del tiempo (1).

ARTÍCULO II.

Excelencias de los principios indicados.

104.—En estos dos principios descansan como en firmísima base todas las ciencias, y ellos son la piedra de toque para conocer la verdad ó falsedad de nuestros raciocinios: porque todo lo que pugne con ellos, ha de ser necesariamente falso; y todo lo que se halle contenido en ellos, ha de ser por fuerza verdadero. Hégel ha combatido estos dos principios, pero sus delirios no merecen siquiera refutacion.

---

(1) Véase sobre esta materia la Filosofía fundamental de Bálmes lib. 1. c. 20.

105.—Generalmente hablando los filósofos reconocen el principio de contradiccion, y por consiguiente tambien el de identidad, que en el fondo no se diferencia de él, como el primero de todos los demás. De modo que si en algun principio se hubiera de colocar la unidad de la ciencia tan cacareada por los filósofos alemanes, éste sería el principio de contradiccion. Pero este principio no es capaz de dar orígen por sí solo á toda la série de verdades que forman las diversas ramas del árbol científico.

106.—El principio de contradiccion, y lo mismo sea dicho del de identidad, que en el fondo ambos vienen á ser una misma cosa, es verdaderamente primero en el sentido de que por ningun otro puede ser demostrado: puesto que su universalidad omnímoda le impide hallarse contenido en otro principio más alto; lo cual, sin embargo, se necesita para que una verdad pueda ser demostrada por otra. Mas aunque sea primero en este sentido, no basta por sí solo para que de él, sin auxilio de otra verdad alguna, se pueda dar ni un solo paso en la construccion de la ciencia. En efecto; la ciencia se forma demostrando unas verdades por otras. Es así que ninguna verdad puede ser demostrada con solo este principio. Luego etc. La prueba de esta menor es evidente; porque las verdades son, ó especulativas, ó experimentales, ó mixtas. Para la demostracion de las primeras se necesita, además de los referidos principios, otra proposicion especulativa que sea la menor del raciocinio; porque sin ésta no hay comparacion posible de los términos extremos con el medio y sin esta comparacion no puede haber conclusion. Para la demostracion de las segundas es necesaria una proposicion experimental; porque del órden intelectual puro no se puede bajar al físico y real sino por medio de la expe-

riencia. La verdad mixta finalmente, como su mismo nombre lo dice, debe ser derivada de una verdad especulativa combinada con otra experimental ó empírica.

107.—Bien comprenden esto los partidarios de la escuela alemana. Por eso la unidad de su ciencia no la fundan en un principio abstracto, cual es el que ahora consideramos, sino en la intuicion pura del Absoluto, bautizado por Fichte con el nombre de *Yo-puro* y por Schelling y Krause con el de *Sér*. Mas esta intuicion es puramente imaginaria; porque nosotros en esta vida no percibimos lo suprasensible sino por abstraccion, como se demuestra en la Psicología; ni sirve tampoco para el caso de construir la ciencia; porque en el puro Absoluto no hallamos nosotros lo relativo, cuales son las esencias particulares y los objetos concretos, sino que nos es necesario tener intuicion directa de estas cosas para formarnos ideas de ellas.

108.—La misma conducta de los partidarios del Monismo nos hace conocer esta verdad; porque ellos, aunque repiten con frecuencia que todo lo ven en el Absoluto ó en el Sér; sin embargo, cuando quieren filosofar, suben como todos los demás hombres de lo finito á lo infinito y de los seres particulares al Sér universal. Así, Sanz del Rio, en su *Metafísica*, despues de mucho disputar á lo pirrónico, llega por fin á la intuicion del Sér; mas á pesar de esto no deduce de allí *a priori* ya inmediatamente lo que le restaba decir todavía acerca de la voluntad, porque esto le hubiera sido imposible. Lo que hace, es seguir analizando como antes y como si no hubiera dado todavía con la suspirada fuente de todo lo real, inclusos sus mismos pensamientos.

109.—La dignidad del principio de contradiccion consiste, no en que de él puedan derivarse *a priori*

todas las otras verdades científicas; que esto ningun principio abstracto lo puede dar por las razones arriba indicadas y solamente se puede obtener con la intuicion clara y manifiesta de la Esencia divina, donde se halla de una manera eminencial todo lo particular finito. La dignidad del tal principio está en que en el órden *ontológico* él es lo que siempre debe presuponerse como cierto y verdadero para toda demostracion; como debemos tambien presuponer para esto mismo en el órden *lógico* el principio de la evidencia y en el órden *psicológico* el hecho de la existencia propia.

110.—Ni el principio de contradiccion, ni el de la evidencia, ni el hecho de nuestra propia existencia abrazan en sí todas las verdades de una manera *positiva*, de suerte que nos baste contemplarlos para hallarlas allí contenidas. La razon es clara; porque el Sér á que se refiere el principio de contradiccion, es el sér abstracto; cuya comprension es mínima, por no encerrar en sí sino la sola nota de la *entidad*, y en cuyo seno por lo mismo no se halla sino la potencialidad ó indeterminacion absoluta. El principio de la evidencia solamente nos dice que nuestros conceptos serán conformes á los objetos, siempre que los representen con claridad; lo cual no nos ofrece materias algunas cognoscibles sino un instrumento apto para discernir las legítimas de las espúrias, cuando se ofrezcan á nuestra consideracion. Nuestra existencia propia finalmente es una parte insignificante del Sér; y aunque relacionada naturalmente con los demás seres de este mundo y con su Divino Autor, no nos puede llevar al conocimiento de estas cosas sino puesta en combinacion con las verdades del órden ideal é inteligible.

111.—Pero si ellos por sí solos no bastan para construir la ciencia, son condiciones prévias y esen-

ciales para poder construirla. En el órden ontológico siempre suponemos como cierto y verdadero el principio de contradiccion al formar cualquier juicio; porque la afirmacion de cualquier cosa lleva implícitamente consigo la enunciada en el principio de contradiccion, de la misma manera que la aprehension de cualquier objeto encierra en sí el concepto implícito del Sér. En el órden lógico sucede esto mismo con la verdad del principio de la evidencia y en el órden psicológico con el hecho de la existencia propia; porque ninguna certeza puedo obtener, si no supongo que existo y que mis percepciones evidentes son conformes á los objetos.

112.—Son pues estos tres elementos principios primeros en el órden de *presuposicion*, no en el de *demostracion;* primeras *condiciones* prévias de la ciencia, no *fuentes* y manantiales de ella; *puntos de apoyo* en que debemos estribar para remontarnos á la region metafísica de las esencias, no gérmenes de las esencias mismas (1).

CAPÍTULO IV.

De las propiedades trascendentales del Sér.

113.—Todo sér lo podemos mirar bajo tres aspectos diferentes, comparándolo ora consigo mismo, ora con una inteligencia que pueda fijar en él su atencion, ora con una voluntad que se mueva á quererlo. De aquí las tres propiedades esenciales del Sér, *la unidad, la verdad* y *la bondad:* las cuales

(1) V. Bálmes, *Filosofía fundamental*, lib. 1. càp. 14 y siguientes.

son llamadas *trascendentales*, porque trascienden á toda clase de seres, sin que pueda encontrarse uno solo que carezca de ellas. Estas tres propiedades son las que han de formar el objeto de este capítulo; donde tambien debemos tratar de las tres nociones opuestas, que son *la multitud, la falsedad* y *el mal;* porque como dice el axioma, «de oppositis eadem est scientia» *á una misma ciencia pertenecen las cualidades de un sér y sus opuestas.*

ARTÍCULO PRIMERO.

Unidad y pluralidad.

§ I. Nociones generales acerca de estos dos objetos.

114.—*Uno* es lo mismo que *indiviso;* por donde unidad será *aquella propiedad que hace indiviso en sí mismo al sér.* Esta indivision en que consiste la unidad, puede referirse ora á los elementos esenciales de los seres en general, ora á la cuantidad de los seres materiales. En el primer caso indica la ausencia de division de la esencia, en el segundo la ausencia de division de la cantidad perteneciente á un sér, y en ninguno de ellos por consiguiente es una cosa realmente distinta de la cosa indivisa sino esta misma concebida bajo un aspecto relativo.

115.—La indivision de la esencia se llama *trascendental*, porque trasciende á todos los seres; los cuales no pueden ser reales y efectivos sino teniendo su esencia indivisa, ya sin partes algunas en que pueda dividirse cuando es simple, ya con las partes unidas de manera que formen un *todo*, cuando es compuesta. Todo sér por consiguiente es esencialmente *uno* y con aquel género de unidad que corresponde á su entidad. Si ésta es real, real será tambien su unidad;

y si lógica, este mismo será el género de unidad en ella existente. Á esta unidad trascendental se siguen en todo sér las de ser *idéntico* consigo mismo y *todo* lo que es en la interioridad de su ser; porque por lo *mismo* de ser el ente indiviso, es su *misma* entidad interior y *toda* su entidad.

116.—Esta idea de totalidad esencial á todos los seres no encierra formalmente partes, es un concepto total y absoluto, con que percibimos los seres en su totalidad de esencia, ántes que entre el análisis para separar en ellos unos elementos de otros y juntarlos luego por medio de la síntesis, formando un concepto relativo y más perfecto de los mismos; como cuando fijamos la vista en un cuadro y lo miramos todo de una vez, ántes de pararnos á considerar aisladamente sus partes y á comparar unas con otras, no percibimos sino una cierta totalidad contínua.

117.—La indivision de la cuantidad propia de un ser material suele llamarse unidad *numérica;* aunque con mayor propiedad le cuadraría el nombre de *cuantitativa*, porque el número no siempre versa sobre cosas cuantas y puede estar fundado en conceptos puramente trascendentales, como veremos más adelante.

118.—La indivision propia de la unidad tiene por correlativa á la division y ésta nos da el concepto de *pluralidad,* la cual consiste en la *diversidad de vários seres;* porque aquellas cosas se dicen estar divididas, que tienen entre sí diversidad y distincion. Cuando estos varios seres los consideramos como reunidos y formando una cierta totalidad, tenemos el concepto de *multitud,* la cual es *una coleccion de seres distintos*. Finalmente, cuando esta coleccion de cosas distintas la miramos como capaz de ser medi-

da por una unidad, entónces formamos la idea del *número;* el cual es *una multitud medida por una unidad,* «multitudo mensurata per unum.»

119.—Por consiguiente la multitud añade á la pluralidad la idea de composicion, con la cual ponemos lo vário bajo el concepto de *unidad colectiva;* y el número añade á la multitud el concepto de mensurabilidad, con el cual significamos que aquella coleccion determinada puede ser recorrida de un lado al otro contando sus miembros desde el primero hasta el último.

120.—La unidad numérica se opone al número por via de relacion y la trascendental á la pluralidad por via de privacion (1). La razon de lo primero es clara; porque la unidad numérica es la medida con que se mide la cantidad del número, y así está con él en la relacion de medida á lo que ha de ser medido. La razon de lo segundo se halla en que la unidad consiste en la negacion de division, y así lo uno se opone á lo múltiple como lo indiviso á lo dividido.

121.—En esto es de advetir lo que nota Santo Tomás (2), á saber, que ninguna privacion destruye absolutamente al sér, ántes lo supone para poder estar en él como en sujeto sustentante; porque ella, siendo una especie de negacion, no existe en sí misma. Resulta, pues, de aquí que la pluralidad encierra en sí misma tambien alguna especie de unidad, porque todo sér lleva consigo su unidad correspondiente. La unidad de la pluralidad es, en primer lugar, la que corresponde á cada uno de los seres múltiples que forman esta misma pluralidad; y en segundo, la que

(1) S. Tomás, *Suma teológica*, 1 p. q. 11. a. 2. ad 1.um

(2) S. Thom. Summ. Theol. 1. p. q. 11. a. 2. ad 1.m

encierra la multitud como coleccion. Así, la coleccion niega la indivision por una parte y con ella una cierta especie de unidad; mas por otra afirma otra cierta clase de indivision ó unidad.

122.—Por aquí se vé cómo una misma cosa puede ser una y múltiple al mismo tiempo en diversos sentidos. Pero esta unidad y multiplicidad simultáneas no encierran la misma perfeccion; cuando la una es *estricta* y simplemente tal, la otra es *lata* y solo tal en cierto sentido, y viceversa. Por consiguiente, hablando de un ser cualquiera, donde se hallan estos dos linajes de elementos, lo llamamos simplemente uno ó simplemente múltiple, segun el género de unidad ó multiplicidad que corresponda á lo principal que hay en él. Así, lo que de hecho es indiviso, será estrictamente uno; y si á esta indivision junta la divisibilidad, será múltiple *en potencia* ó *en cierto sentido:* viceversa, lo que está de hecho dividido, será estrictamente múltiple y sólo *en cierto sentido* será uno. El sér de una sustancia finita, por ejemplo, será estrictamente uno, sus modos estrictamente múltiples: el sér de un ejército será uno en cierto sentido solamente; porque la union de unos soldados con otros no es sino moral, y así la unidad formada por ella es imperfecta y similitudinaria; pues no hace de todo el ejército un solo sér físico, sino que lo deja formalmente múltiple.

123.—Finalmente, el órden lógico de los conceptos hasta aquí examinados es el siguiente: *Primero* viene el de sér, *luego* el de division, *despues* el de unidad, y *por fin* el de multitud y el de número. La razon de esto es clara; porque la unidad es negacion de division, y por consiguiente no puede ménos de suponerla como lo negativo debe suponer á lo positivo; asimismo, la multitud es una coleccion de unidades;

las cuales por lo tanto deben suponerse préviamente conocidas ántes del concepto de coleccion, porque entran en la definicion del mismo y sirven para explicarlo. Por donde se ve que de los dos elementos que constituyen la multitud, el uno, ó sea la division, es anterior á la unidad, el otro, ó sea la coleccion, es posterior á la misma (1).

§ II.—Elementos de la unidad y de la multiplicidad.

124.—La unidad está constituida por la *indivision* del Sér, la pluralidad por la *division*. El primero de estos elementos viene á confundirse con la *identidad* y el segundo con la *distincion*; porque el no dividirse una cosa de sí misma es lo mismo que identificarse con su propio sér, y el dividirse una cosa de otra quiere decir que ambas se distinguen entre sí. Sin embargo el nombre de *division* suele usarse con más frecuencia para indicar la *separacion física* de dos cosas, miéntras que la palabra *distincion* se aplica para significar que la una no es la otra, ora esten físicamente separadas, ora no.

125.—La identidad consiste en la *indivision de sí mismo que tiene un sér*. Se divide en *absoluta y relativa:* la primera es la indivision de sí mismo, que tiene un sér considerado en un momento determinado del tiempo; la segunda es la indivision de este sér considerado en dos momentos distintos. Ejemplos. Yo ahora, cuando esto escribo, soy el que soy, tengo identidad *absoluta* conmigo mismo. Yo soy hoy el que era ayer, tengo identidad *relativa* de mí mismo en este momento conmigo mismo en el momento de ayer.

---

(1) Sobre este artículo pueden verse los *Comentarios* del P. Toledo á la Suma de S. Tomás, 1. p. q. 11. aa. 1.° y 2.° y el mismo S. Tomás en el lugar citado.

226.—La identidad absoluta se subdivide en *real* y *formal*. La primera es la indistincion de dos cosas percibidas por nosotros con conceptos inadecuados, de suerte que la una no entre en el concepto de la otra. Así en el *hombre*, por ejemplo, no se distinguen realmente el *animal* y el *racional*, sino que son una misma cosa percibida con dos conceptos inadecuados. La segunda es la distincion de dos cosas que expresan una misma forma, la una confusamente y la otra de una manera distinta. Tal es, por ejemplo, la identidad que existe entre el *hombre* y el *animal racional:* y en general este género de identidad hay que admitirlo siempre entre la definicion y el definido, porque así el definido como la definicion expresan una misma cosa concebida con más ó ménos claridad de ideas.

127.—La identidad relativa tambien se subdivide en otras dos clases, que son la *física* y la *moral*. La primera de ellas tiene lugar en los seres, cuya sustancia permanece inmutable en el flujo y reflujo de los accidentes que la modifican: la segunda en los seres, cuya parte material se va alterando con el tiempo, al paso que permanece idéntica la forma, razon por la cual en la estimacion de los hombres el sér permanece el mismo. Ejemplo de lo primero es el alma humana que, por ser simple é incorruptible, es en todos tiempos físicamente la misma. Ejemplo de lo segundo es nuestro compuesto físico, que cada dia se muda sustancialmente, permaneciendo siempre el mismo nada más que en un cierto sentido moral y lato por la identidad física del alma que lo anima.

128.—Con las nociones de unidad é identidad va unido el concepto de *semejanza*. *Semejantes* se llaman aquellas cosas que participan de la misma forma; por eso se dice que la semejanza es *la conformidad de las cosas distintas*. Esta forma puede ser ó una *cantidad* ó

una *cualidad*. En el primer caso la semejanza toma el nombre de *igualdad;* y así son llamadas iguales dos cosas que convienen en la *cantidad*. En el segundo se queda con el nombre estricto de *semejanza,* llamándose por lo mismo con todo rigor *semejantes* las cosas que convienen en una cualidad. Así dos metales del mismo peso son iguales, dos hombres de las mismas facciones son semejantes.

129.—Vengamos al elemento constitutivo de la pluralidad ó sea á la distincion. Esta es *aquello por lo cual una cosa no es otra*. Se divide en distincion *real* y distincion *de razon*. La primera existe; cuando las cosas distinguidas por el entendimiento, son tambien distintas en la realidad; la segunda, cuando la distincion sólo existe en el entendimiento. El cuerpo y el alma del hombre tienen distincion real, la animalidad y la racionalidad distincion de razon.

130.—Ambas distinciones se subdividen nuevamente en otras várias; la real en *sustancial* y *moral,* la de razon en distincion de razon *raciocinante* y de razon *raciocinada*. La distincion sustancial distingue á una sustancia de otra, la modal á un modo de otro, ó á un modo de la sustancia por él modificada. La distincion de razon raciocinante no tiene fundamento en las cosas sino solamente en la confusion de nuestros conceptos, y asi va siempre junta con la identidad formal (n. 126). La de razon raciocinada tiene fundamento en las cosas; pues la real diversidad de las acciones ejercidas á veces por un mismo ser, da motivo suficiente para que consideremos como distintas en él cosas que no lo son realmente. Tales son, por ejemplo, en Dios la *justicia* y la *misericordia;* las cuales en realidad son el mismo Dios castigador de los culpados y compasivo con los miserables, á pesar de que las diversas acciones de castigar y compadecerse nos hacen

concebir esos atributos como distintos el uno del otro por medio de conceptos inadecuados y abstractos.

* 131.—Entre la distincion real y la de razon pretendieron establecer los Escotistas otra que participase algo de la naturaleza de ambas sin confundirse sin embargo con ninguna de ellas, razon por la cual la llamaron *media*. Pero esta distincion no parece deba admitirse; porque entre distinguirse realmente una cosa ántes de los actos de nuestro entendimiento y no distinguirse no puede haber medio. Ahora bien; en el primer caso la distincion es real, y de razon en el segundo. La distincion media de Escoto es una verdadera distincion lógica ó de razon; porque no existe en las cosas sino en cuanto percibidas por nuestro entendimiento.

132.—Análogos al concepto de distincion son los de *diferencia* y de *diversidad:* ó mejor dicho la *diferencia* y la *diversidad* son ciertas maneras de distincion. Estos tres conceptos suelen tomarse en la práctica el uno por el otro; pero cuando se quiere hablar con toda exactitud, el nombre de *diferencia* no lo empleamos sino para significar aquellas notas por las cuales una especie se distingue de otra, así como el de *diversidad* lo usamos para designar aquello por lo cual un género se distingue de otro. Cuando dos cosas, se distinguen por su cuantidad, las llamamos *desiguales;* si esta distincion proviene de la diferencia de cualidad, se dicen *desemejantes;* y finalmente, si las distinguimos porque la esencia de la una no es la esencia de la otra, las llamamos *distintas* ó *esencialmente distintas*.

ARTÍCULO II.

Diversas clases de unidad.

133.—La unidad puede ser *real* ó *lógica:* aquélla existe en las cosas independientemente de nuestros actos intelectuales; ésta no existe en ellas sino en cuanto pensada por nosotros, y por consecuencia no tiene realidad verdadera sino en la mente de quien las contempla. Tanto la una como la otra se subdividen nuevamente en otras dos, la real en *individual* y *formal*, y la lógica en *universal* y *colectiva*. De estas cuatro unidades vamos á tratar en los siguientes párrafos comenzando en el presente por la individual.

§ I.—Unidad individual.

134.—Individuo es *aquello que no se puede dividir en muchas entidades tales, cual es él mismo.* Pedro v. g. es un individuo; porque no puede ser dividido en muchos Pedros: una piedra determinada es individuo; porque no es divisible en trozos que sean tales, cual es ella misma, sino en otros menores.

135.—Por tanto la unidad individual consiste *en un tal género de unidad, que no pueda ser hallada en muchos sinos en uno solo.* Así mi individualidad nadie la puede tener sino yo mismo; es una unidad tal, que no puede estar repetida en ninguna parte. Lo contrario sucede en la unidad universal; puesto que es una unidad participada por muchos y existente en todos ellos. Así todos los hombres participamos de la razon general de *humanidad*, la unidad especifica es para todos los hombres la misma, todos nosotros somos hombres ó sujetos en quienes existe la humanidad.

136.—Todo cuanto existe en la naturaleza es individuo ó singular. La razon es clara; porque todo cuanto

existe, tiene una entidad determinada y por lo mismo es aquello que es y no otra cosa. Supongamos que un ser cualquiera existente en el mundo, v. g. Francisco, pudiese ser dividido en otros séres como es él mismo. En este caso toda la realidad constitutiva de Francisco estaría en cada uno de los seres distintos, en que se le supone dividido. Por tanto, sería distinta de ellos la tal realidad por una parte, porque de otra suerte no habría division verdadera; y no lo sería al mismo tiempo por otra, porque la realidad constitutiva del uno lo es tambien de los demás, lo cual es un absurdo manifiesto.

* 137.—¿Por qué cosa son individuados los seres? ó en otros términos, ¿cuál es el principio de individuacion? Algunos creen que el principio de individuacion en los seres es la materia, infiriendo de aquí que entre los espíritus puros ninguna especie puede contener más de un solo indivíduo. La razon principal en que fundan su opinion, es que la materia entra en la constitucion intrínseca de los seres sensibles como *sujeto primero* de las formas. Pues de aquí concluyen que en los seres sensibles la materia es quien debe dar á cada uno la individualidad ó sea el existir en sí y no en otro; puesto que solo el sujeto primero de las formas tiene la propiedad de existir en sí y no en otro.

* 138.—Esta opinion empero no parece admisible. La razon es clara; porque tanto la materia como la forma, miradas en general, están indiferentes para constituir un indivíduo ú otro; y consideradas en particular y en concreto, constituyen la realidad indivídua. Así, como dice el Angélico Doctor y lo enseña la sana razon, aunque el hombre en general se componga de alma y cuerpo mirados tambien de una manera general; pero *este* hombre determinado v. g. Pedro, se compone de *esta* alma y de *este*

cuerpo, y tanto la una como el otro constituyen el principio individuante del tal hombre (1).

* 139.—*Esta* determinada materia no da al alma unida con ella el ser *esta* determinada alma, puesto que el alma la misma sigue siendo, cuando, rota la union de esta materia particular, se une á la otra que sobreviene. La materia y la forma tomadas en concreto son ambas igualmente el principio de individuacion del hombre particular por ellas formado. Por lo tanto, no hay razon para afirmar que en los espíritus puros las especies no constan sino de un solo individuo; porque tambien en los espíritus puros se distingue el supuesto de la naturaleza como haremos ver en su lugar, y así pueden tambien muchos de ellos hallarse comprendidos dentro de una misma esencia metafísica.

* 140.—La razon de que la materia en los compuestos físicos es el primer sujeto de las formas, no hace que á ella sola haya de atribuirse el principio de individuacion en los seres; porque tanto en abstracto como en concreto le compete este oficio de ser sujeto primero de las formas y, sin embargo, en abstracto no es principio de individuacion, sino solamente en concreto, cuando se trata de una materia determinada. ¿Por qué *esta* materia particular es la que es y no otra? Porque ella es una esencia existente y por consiguiente individua ó singular. No hay otra razon. Pues esta razon conviene tambien á la forma determinada que la informa; porque tambien ella es una esencia existente. Luego tambien la forma concreta es de suyo verdadero principio de individuacion.

---

(1) Dice Santo Tomás (1. p. q. 29. a. 4.): «Persona igitur in quaqumque natura significat id quod est distinctum in natura illa; sicut in natura humana significat *has carnes*, *hæc ossa* et *hanc animam*, *quæ sunt principia individuantia hominem*.»

* 141.—Santo Tomás, al decir en la Suma Teológica (1. p. q. 3. a. 2. ad 3.um) que las formas capaces de ser recibidas en la materia están individuadas por ella, sólo quiere decir que esta cualidad individuativa compete por excelencia á la materia, por encerrar en su concepto propio el no poder existir en otro. Pero por lo demás tambien concede este mismo oficio, como acabamos de ver, á la forma; la cual por su misma limitacion intrínseca y no por obstáculo alguno extrínseco es incapaz de ser recibida por muchos seres. Véase la *Metafísica* de Suárez, disp. V. sect. 3 y siguientes; donde se halla excelentemente tratada esta cuestion. El P. Losada en sus *Disputationes metahpysicæ* (disp. 1. *De enté*, etc., n. 136 y siguientes) que se hallan al fin del tratado *de Anima*, habla tambien sobre esto pero con más brevedad.

§ II. Unidad formal.

142.—La unidad *formal*, llamada tambien *esencial*, es la unidad real de un sér determinado actualmente existente, en cuanto que dice distincion de otros seres pertenecientes á otra distanta especie. Así, la unidad de mi esencia por la cual yo me distingo real y físicamente de los brutos, es mi unidad formal ó esencial; miéntras que la unidad por la cual me distingo de los demás hombres, es la individual.

143.—Claramente se ve que la unidad formal existe en las cosas realmente sin dependencia alguna de nuestro entendimiento. Aunque yo no piense sobre mí mismo y ántes de todo pensamiento mio, yo soy verdaderamente hombre y distinto del bruto, y soy tan realmente hombre como individuo. Luego tengo una unidad esencial tan real y verdadera como lo es la individual. Lo que resta saber únicamente es,

si esta unidad en los seres es cosa realmente distinta de la individual.

144.—Escoto, segun parece, puso distincion entre estas dos unidades, pero no real ni lógica sino media, ó sea participante de la naturaleza de entrambas. Esta misma opinion siguieron despues otros Escolásticos, aduciendo en favor de ella las mismas razones en que fundaban los Platónicos las ideas universales separadas ó subsistentes por sí mismas, y las que aducen hoy dia los Krausistas con todos los demas Ontólogos Panteistas, para probar que los seres finitos no son sino meras limitaciones ó determinaciones del Infinito.

145.—Estas razones consisten: 1.° En que las ciencias y las demostraciones versan sobre los universales y no sobre los singulares; lo cual es prueba de que los universales son cosas realmente existentes fuera de nuestro entendimiento. 2.° En que los indivíduos tienen ciertas propiedades necesarias; las cuales son ciertas derivaciones de la esencia comun á todos ellos, y por lo tanto revelan la existencia de esta esencia universal. Tal es, por ejemplo, la visibilidad, que tenemos todos, no porque somos indivíduos sino porque somos hombres. 3.° En que la individualidad de los seres criados no es esencial á la naturaleza de los mismos; pues de lo contrario esta individualidad sería tan eterna como la misma naturaleza, y así todos los indivíduos existirían desde toda la eternidad. Porque lo esencial existe siempre y es tan eterno como la misma esencia. Luego la individualidad está fuera de la esencia, y no puede ser considerada sino como una cierta modificacion ó determinacion suya realizada en el tiempo.

146.—Ya hemos visto más arriba (n. 131) que la distincion media de Escoto es meramente lógica; por

consiguiente, no iremos directamente contra ella en este parágrafo, donde sólo intentamos combatir la distincion real.

147.—Que la individualidad en los seres se distinga lógicamente de su esencia, es cosa clara; como se ve por los argumentos que acabamos de enumerar, exponiendo las bases del panteismo realista. Sin pensar en los indivíduos, puedo yo discurrir sobre su esencia, como si fuera una cosa absoluta y subsistente en sí misma; si bien es imposible pensar en los indivíduos, sin formar al mismo tiempo el concepto tambien de la esencia. Es decir, que ésta es concebida por mi entendimiento con un concepto absoluto; el cual no encierra dentro de sí las limitaciones de los indivíduos; al paso que estos últimos no los puedo concebir sino con un concepto relativo, el cual por fuerza debe representar tambien de una manera oscura y confusa lo absoluto, que es su fundamento. Sucede aquí lo que hemos dicho más arriba (n. 86) acerca de los conceptos del Sér y de sus diferencias. ¿Pero hay acaso en esto algo más que diversidad de conceptos? Claro está que no; y esto es lo que ahora vamos á demostrar.

148.—1.° Si entre mi unidad específica y mi unidad numérica hubiera distincion real, yo estaría compuesto realmente de dos elementos, el uno comun á todos los hombres y el otro propio y peculiar mio, á saber, de mi *humanidad* y de mi *personalidad*. Es así que mi humanidad es tan propia y exclusivamente mia, como mi personalidad. Luego una y otra son realmente una misma cosa percibida con diversos conceptos. La mayor de este silogismo no necesita de prueba; la conceden nuestros adversarios, antes por ella precisamente establecen la distincion real entre ambas unidades de un mismo sér concreto y existen-

te en la naturaleza. Probemos pues la menor. Mi humanidad es una cosa existente y propia mia. Es así que todo lo existente es singular, sin que pueda ser comun á muchos individuos (n. 136). Luego la humanidad que existe en mí y es por lo tanto pertenencia mia, no pertenece á ningun otro sino á mí mismo. 2.º Como tengo unidad específica tengo tambien unidad genérica y unidad trascendental, las cuales lógicamente son tan comunes á los otros hombres como mi misma unidad específica; porque yo soy, no solo hombre, sino tambien sustancia y sér. Luego si mi individualidad se distingue realmente de mi humanidad, ésta se distinguirá tambien en la misma forma de mi sustancia y mi sustancia de mi sér. Es así que mi sér y mi sustancia no se distinguen realmente de mi individualidad, antes son yo mismo distinto de los otros hombres: luego esto mismo hay que decir de mi propia humanidad. 3.º Si mi humanidad es comun á todos los hombres y por eso se distingue realmente de mi individualidad, mi sustancia será tambien comun á todas las cosas sustanciales y mi entidad á todos los seres, incluso el mismo Dios; porque Dios tambien es sér. Luego realmente no habrá sino una sola sustancia y un solo sér diversamente modificado; porque la sustancia será una simple modificacion del Sér, las esencias simples modificaciones de la esencia absoluta, y las individualidades unas simples modificaciones de estas esencias. Es así que hay verdadera pluralidad de seres y de sustancias y que ninguno de estos seres finitos puede identificarse realmente con el Sér infinito, como se verá al hablar de la naturaleza divina. Luego mi humanidad no es cosa realmente distinta de mi individualidad propia. 4.º Finalmente, si mi humanidad es comun a todos los hombres, porque todos

convenimos en la misma razon de *animales racionales;* mi individualidad será tambien comun á las individualidades de todos mis semejantes; porque así ella como las otras convienen en una misma razon de *individualidades humanas.* Mas esto es un absurdo manifiesto; porque mi individualidad por su mismo concepto está separada de todas las otras; luego tambien es un absurdo que mi humanidad sea la misma realmente que la de los demás hombres mis semejantes.

149.—La identidad por consiguiente que existe entre mi esencia y la de los otros hombres es meramente lógica, concebida por mi entendimiento con su manera peculiar que tiene de percibir las cosas con conceptos abstractos, tomando ocasion de la semejanza que unas cosas tienen con otras. En la realidad hay tantas esencias realmente distintas, cuantos son los indivíduos á que pertenecen. El entendimiento las percibe con un concepto comun á todas las de cada especie; porque por una parte, no tiene intuicion de ninguna de ellas y así no las puede conocer sino por medio de conceptos abstractos é indeterminados; y por otra, la misma semejanza que estas distintas esencias tienen entre sí, da ocasion para que sean percibidas con este concepto comun á todas ellas.

150.—De lo dicho se infiere la respuesta que debe darse á las razones de la doctrina contraria. 1.° Nuestras demostraciones y definiciones versan sobre los universales, esto es, sobre las cosas reales y concretas y por consiguiente singulares pero percibidas por nuestra inteligencia con conceptos abstractos é indeterminados; los cuales se hallan por esta misma indeterminacion dotados de universalidad y dan esta denominacion de universales á los objetos percibidos. No versan sobre los singulares, esto es, sobre las so-

bredichas cosas percibidas como singulares; porque de la singularidad prescinde el entendimiento y sólo atiende á lo que las cosas tienen de semejante para poder formar sobre ellas sus conceptos universales.

151.—2.° Estas cosas percibidas así en abstracto y sin actual consideracion de los indivíduos con los cuales se identifican, se presentan á nuestra mente como esencias subsistentes en sí mismas y revestidas de sus propias cualidades. Pero todo esto es obra de nuestro entendimiento; que, no pudiendo tener intuicion directa de las esencias concretas y singulares, y viéndose por lo mismo precisado á conocerlas por medio de conceptos vagos y abstractos, las percibe de una manera general; resultando de aquí que las cosas externas *sólo en cuanto pensadas* se presentan como universales y no en sí mismas independientemente de nuestros actos intelectuales.

152.—3.° Esto mismo hace que concibamos la singularidad como fuera del concepto de la esencia; porque nuestro entendimiento, al mirar las cosas reales y concretas por el lado de su semejanza esencial, forma de ellas un concepto, en que se prescinde del otro lado por donde se diferencian unas de otras y en que no se halla por lo mismo representada su individualidad.

153.—Pero se dirá: Si las cosas concretas y existentes tienen dos lados por donde puedan ser miradas, el lado de su unidad formal ó específica y el lado de su individualidad; estos dos lados deben ser en ellas realmente distintos; puesto que de otra suerte serían meras ficciones de nuestra inteligencia, y así todos nuestros conceptos se convertirían en meras subjetividades sin realidad objetiva que les corresponda; con lo cual caemos irremisiblemente en el subjetivismo kantista.

154.—Esta dificultad tiene muy fácil solucion. Esos lados existen en las cosas mismas, no de una manera formal, sino virtual; porque la semejanza de los seres, que ofrece á nuestra inteligencia ocasion ó fundamento para percibirlos con conceptos universales, es real y efectiva, como tambien la desemejanza que da origen al concepto de individualidad. Por eso nuestros conceptos universales de las cosas no son meras ficciones subjetivas sin objeto externo correspondiente, sino percepciones abstractas de cosas reales y verdaderas, que ofrecen fundamento para ser miradas por nosotros de esta suerte. Pero de esto es preciso hablar más largamente en el siguiente párrafo al tratar de los universales.

§ III.—Unidad universal.

155.—*Universal,* como el mismo nombre lo indica, es *uno en muchos* «unum versus multa.» Y porque es uno en muchos, suele tambien definirse: *Una cosa apta para ser predicada de muchos.* Por donde se ve que la unidad formal y la unidad universal no se diferencian sino como lo absoluto y lo relativo, como el Sér y las diferencias. La naturaleza humana mirada de una manera absoluta representa una esencia abstracta, que es real en cada uno de los seres humanos, aunque sin aquella abstraccion propia del entendimiento. Esta esencia abstracta así concebida nada dice de suyo con respecto á los límites, por los cuales pueda ser mentalmente contraida en los individuos, ni los incluye, ni los repele, no expresa sino una forma absoluta. Por eso no puede ser llamada propiamente universal; porque el universal es un concepto relativo. Pero esa misma naturaleza así concebida con abstraccion de los límites que caracterizan á los individuos finitos,

puede ser mentalmente comparada con estos individuos; y entónces presenta un aspecto relativo de universalidad á todos ellos, ofreciéndose al entendimiento como apta para existir en muchos y para ser por lo mismo predicada de ellos. Esta es, pues, la unidad universal; una razon abstracta, puesta con el entendimiento en relacion de inexistencia ó de aptitud de existir en todos y cada uno de los individuos capaces de poseerla.

156.—¿Existe en las cosas esta unidad universal? Sobre esto ha habido diversas opiniones entre los filósofos. Algunos han llegado á negar totalmente la unidad universal, tanto en los nombres, como en las ideas y en las cosas. Otros, llamados *Nominales*, no la admitieron sino en las palabras. Otros, dichos *Conceptualistas*, la extendieron tambien á las ideas. Otros finalmente, conocidos con el nombre de *Realistas*, ponen la sobredicha unidad en las mismas cosas aunque de diverso modo, segun el género de realismo profesado por cada uno de ellos (1).

157.—Hay dos especies de realismo, uno *moderado* y otro *exagerado*. El primero pone en las cosas reales y extrínsecas al entendimiento una universalidad *virtual*, diciendo que las cosas con la semejanza de unas con otras dan márgen á nuestra inteligencia para que las perciba con conceptos universales, y añadiendo que el objeto de estos conceptos es real y existente, si bien no carece en sí de los límites que faltan en el acto abstractivo con que es percibido. El segundo pone la universalidad *formal* fuera de nuestro entendimiento, afirmando la existencia real de los universales en el sentido más riguroso.

(1) Para ulteriores explicaciones véase el P. Tongiorgi, part. 2. lib. 2. cap. 5. n. 518 y siguientes.

158.—Los defensores de este segundo realismo son de tres clases: unos, como ciertos Platónicos antiguos, sostenían en la antigüedad que estos universales son cosas subsistentes en sí mismas y separadas de los singulares, los cuales proceden de ellos por cierta especie de emanacion. Segun esta doctrina la belleza, la bondad, la humanidad, etc., subsisten en sí mismas y fuera de los indivíduos bellos, buenos, humanos, etc.; aunque estos indivíduos emanan respectivamente de los mencionados universales como de su fuente original. Tal es la sentencia que atribuye Aristóteles á Platon; aunque varones sapientísimos sospechan que estos universales en la mente del filósofo ateniense no son otra cosa que las ideas eternas de las cosas finitas existentes en la inteligencia del Criador.

159.—La segunda clase de realistas exagerados es la de los Panteistas, los cuales con los Neoplatónicos alejandrinos, con Jordano Bruno y con Almarico juzgan que los géneros y las especies se hallan contenidos realmente en la Esencia divina como una suerte de modificaciones y determinaciones suyas, infiriendo de aquí que el Sér divino es el sér de las cosas infinitamente determinado en cada una de ellas.

160.—Finalmente, la tercera clase de Realistas exagerados la constituyeron en tiempos pasados algunos pocos cotólicos para quienes los géneros y especies existían con su universalidad formal y expresa en los seres concretos y singulares, resultando de aquí que los indivíduos no se diferenciaban entre sí por la esencia, que en todos era la misma, sino por los accidentes particulares constitutivos de la unidad individual de cada uno. Vários de estos quizás solo en el modo de hablar diferian de los demás Escolásticos: porque la distincion establecida por ellos entre la esencia y la individualidad no era real ni de razon

sino media ó formal; y ya hemos visto que esta distincion es propiamente lógica, por tener dependencia de los actos de nuestro entendimiento.

161.—Lo que afirmamos de estos católicos ultrarealistas, lo observa tambien sabiamente Suárez en órden á los Nominales y Conceptualistas, diciendo que justamente deben ser reprendidos por su modo de hablar inexacto y ocasionado á errores, pero que en la doctrina quizás convenían con los Realistas moderados (1). Kant fué el que abusó extraordinariamente de esta opinion, poniendo en nuestra inteligencia ideas puramente vacías sin correspondencia ninguna en las cosas reales y abriendo la puerta al puro subjetivismo.

162.—Para proceder con el debido órden en materia tan importante refutaremos los errores y defenderemos la verdadera doctrina por medio de las proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

Es preciso admitir verdadera universalidad en los nombres y en los conceptos de las cosas.

163.—Esta proposicion no necesita de pruebas, es evidente á todas luces. Tenemos en todos los vocabularios nombres abstractos que se aplican á todos los individuos posibles de una misma especie, y el concepto expresado por ellos se aplica tambien á estos mismos individuos en la misma forma, siendo una verdadera unidad existente en muchos y capaz de ser predicada de muchos. Así, por ejemplo, la palabra *hombre* y el concepto significado por ella se

(1) Suárez, *Metaphys.* disp. 6. sect. 2. n. 1.

refieren en la misma forma á todos y cada uno de los indivíduos humanos posibles. Luego son verdaderos universales.

164.—Los que esto niegan, pretenden que los nombres y conceptos llamados universales no son cosa distinta de los nombres y conceptos colectivos. Pero este es un gran error; en el párrafo siguiente haremos ver la inmensa diferencia que existe entre unos y otros; ahora pasemos adelante en nuestra demostracion, refutando así á los Conceptualistas como á los Ultrarealistas y probando la verdad del realismo moderado.

PROPOSICION SEGUNDA

Las naturalezas designadas por nosotros con el nombre de universales son reales y verdaderamente existen en las cosas.

165.—La prueba de esta proposicion es muy óbvia. En efecto: cuando definimos ó demostramos alguna cosa, no nos referimos á nuestros puros conceptos subjetivos sino á las cosas mismas extrínsecas pensadas por nosotros. Así, cuando digo que el hombre es un animal racional ó demuestro que los ángulos de un triángulo son iguales á dos rectos, no pretendo significar que el concepto de lo uno es igual al concepto de lo otro sino que esta identidad pasa entre las mismas cosas. Luego estas cosas deben ser reales y existir verdaderamente fuera de nuestro entendimiento; de otra manera sería preciso afirmar que nuestra naturaleza por su misma condicion intrínseca y necesaria está inclinada á vivir en perpetuas ilusiones, atribuyendo á los objetos exteriores lo que es pura ficcion de nuestro entendimiento. Porque esta

nuestra inclinacion es necesaria, universal y perenne, sin que ninguno sea poderoso á vencerla. Tanto más que entre los conceptos referidos tomados subjetivamente no puede haber identidad alguna; porque son actos de nuestra mente realmente distintos el uno del otro y por consiguiente incapaces de ser identificados entre sí.

PROPOSICION TERCERA.

Las naturalezas que nosotros llamamos universales, no existen separadas de los singulares.

166.—Esta proposicion va contra las formas subsistentes en sí mismas atribuidas á Platon, y se demuestra tambien muy fácilmente. 1.° Lo que nosotros definimos y demostramos, no son cosas separadas de estos objetos sensibles sino existentes en ellos, como cada uno lo puede advertir al hacer reflexion sobre sus propios pensamientos. Luego las naturalezas que nosotros llamamos universales, no existen fuera de los singulares sino en ellos mismos é identificadas con ellos. Es verdad que Dios tiene ideas de todas estas cosas; pero estas ideas no son el objeto de nuestro entendimiento, cuando pensamos en los universales, como se demuestra en la Psicología. 2.° Si las referidas naturalezas existiesen separadas fuera de los singulares, no podrían estar en ellos intrínsecamente formando uno de sus elementos constitutivos; porque ninguna cosa puede ser constituida por otra fisicamente distinta y separada de ella. Ahora bien, los universales dichos deben estar intrínsecamente en los singulares como uno de sus elementos constitutivos é internos; porque el universal es *uno en muchos* y no *fuera* de ellos. Luego etc. 3.° El universal, como constitutivo interno

de los singulares, debe identificarse con ellos y así ser verdadero singular en sí mismo (n. 148). 4.° Si queremos admitir estos universales separados; habremos de decir que existe un hombre universal subsistente en sí mismo y separado de los singulares, un animal tambien universal, un viviente, una sustancia y un sér universales al modo dicho, una cuantidad y una cualidad universales, una accion, un modo subsistente en sí mismo: porque de todas estas cosas tenemos conceptos universales y hablamos considerándolas como objetivas. Mas esto es un absurdo manifiesto y una ficcion completamente inútil, porque tal género de mónstruos de nada sirven para nuestras definiciones y demostraciones. Luego etc. (1).

PROPOSICION CUARTA.

Las naturalezas, llamadas universales, en sí mismas son singulares y reciben esta denominacion de nuestros actos intelectuales con que las percibimos.

167.—*Prueba de la primera parte.*—Las tales naturalezas son reales y existentes en las cosas (n. 165). Es así que todo lo real y existente es en sí singular (n. 136). Luego dichas naturalezas son en sí mismas singulares.

168.—*Prueba de la segunda parte.*—No siendo formalmente universales por sí mismas, esta denominacion les debe de venir de fuera. Ahora bien, este principio externo no es otro sino nuestro entendimiento, que concibe estas naturalezas con actos precisivos y abstractivos. Con esta facultad abstractiva que poseemos todos los hombres, podemos percibir como uno lo

(1) Suárez. *Metaphys*, disp. 6. sect. 2.

que en sí es múltiple y vário, fijándonos en los puntos de semejanza que tienen unas cosas con otras. De este modo son las cosas singulares en sí mismas y universales solamente en cuanto pensadas por nuestra facultad abstractiva. Luego.....

PROPOSICION QUINTA.

Las naturalezas singulares ofrecen algun fundamento á nuestra facultad abstractiva para que las perciba de una manera precisiva y por esta causa pueden ser llamadas virtualmente universales.

169.—*Prueba de la primera parte.*—Las naturalezas singulares ofreciendo á nuestro entendimiento la semejanza real que tienen entre sí, le dan márgen para que las perciba con un concepto precisivo y comun á todas ellas. Sin esta semejanza, ya sea actual, ya al menos aptitudinal, por parte de las cosas, nuestro entendimiento no podría formar sus actos precisivos, en que son representadas las naturalezas abstractas y lógicamente separadas de los singulares; porque las naturalezas así abstraidas son en sí capaces de ser predicadas de muchos y esta predicacion es imposible no existiendo en las cosas el fundamento de la semejanza dicha. Luego las naturalezas singulares ofrecen con esta semejanza algun fundamento para ser percibidas con conceptos precisivos y universales.

170.—Se ha de notar, sin embargo, que esta semejanza por sí sola no basta para la formacion de estos conceptos. Porque si el entendimiento no tuviera en sí mismo virtud intrínseca para formar espontáneamente conceptos precisivos y abstractivos; por más que se le presentasen cosas, semejantes las unas á las

otras, nunca las podría percibir con un concepto comun á todas ellas. La semejanza no dice de suyo unidad apta para existir en muchos, sino pluralidad de cosas que participan de una misma forma ó razon comun. El entendimiento es el que, por su misma espontaneidad y por su manera natúral de percibir los objetos reales, forma estos conceptos precisivos; y la semejanza de estas naturalezas singulares no es sino una condicionalidad objetiva, sin la cual no podría él ejercer su actividad propia (1).

171.—*Prueba de la segunda parte.*—Las naturalezas singulares, por razon de la semejanza dicha, tienen aptitud intrínseca para recibir de nuestro entendimiento, que las percibe abstractivamente, la denominacion extrínseca de *universales*. Ahora bien, esto es precisamente lo que llamamos universal virtual; el que una cosa, por razon de su naturaleza interna, pueda ser pensada como universal. Luego la semejanza dicha da á las naturalezas singulares suficiente motivo para poder ser llamadas *virtualmente universales*.

172.—Es digno de observarse, para conocer la manera que tiene nuestro entendimiento de formar los conceptos mencionados, que hay dos géneros de conceptos universales. El uno es universal *directo*, el otro universal *reflejo*. El primero se forma espontáneamente con la fuerza abstractiva de la inteligencia á la presencia de un objeto cualquiera, sin comparacion alguna antes con anterioridad á toda comparacion. Por eso el tal universal expresa una forma simplemente abstracta y absoluta, que nada dice expresamente de relativo. El segundo se forma con la comparación de este objeto, así abstractivamente concebido, con las

(1) V. Suárez, *Metaphys.* Disp. 6. sect. 2. n. 14.

naturalezas singulares que han podido servir de fundamento para la formacion del universal directo. Al hacer esta comparacion el entendimiento, halla que la naturaleza es capaz de ser predicada de muchos y de existir lógicamente la misma en todos ellos. Por eso este universal presenta una forma relativa, es la misma naturaleza abstracta puesta en relacion con las naturalezas concretas y existentes en sí mismas.

173.—Por aquí se ve que la formacion de los conceptos universales no se hace comparando una cosa singular con otra tambien singular y saltando luego de su semejanza á la identidad lógica, como pensaba Loke, sino comparando el universal directo con los singulares al modo dicho. El universal directo se forma espontáneamente por la inteligencia, sin comparacion alguna, á la presencia de los objetos reales y concretos: porque esta es la manera natural que ella tiene de percibir abstractivamente, como abstractivamente perciben tambien á su modo sus propios objetos los sentidos y la imaginacion. Así, de una manzana, por ejemplo, la vista percibe el color sin las demas cosas que hay en ella, el tacto la resistencia, el olfato el olor, el gusto el sabor, la imaginacion su forma determinada y el entendimiento la esencia. Esta precision lógica, que cada facultad ejerce á su manera, hace que la inteligencia humana perciba abstractivamente, y sin representar los límites particulares con que se halla determinada en el mundo una naturaleza singular cualquiera, esta misma naturaleza, dándole de esta suerte el carácter de verdadero universal ó *uno en muchos*.

174.—Pero se dirá: segun esto, el entendimiento se crea su propio objeto; porque él es el que da á las cosas singulares con sus actos precisivos y abstractivos la denominacion extrínseca de *universales*. Mas esto parece falso; porque el entendimiento, como toda poten-

cia, debe suponer su objeto. Además, en este modo de explicar la formacion de los conceptos universales hay otro inconveniente; porque el entendimiento atribuye por la propia espontaneidad de su naturaleza á las cosas singulares una propiedad que ellas no tienen, ó sea la universalidad formal; y así por su propio peso estará inclinado al error.

175.—Estas dificultades, tienen muy fácil solucion. Los sentidos, al recibir la impresion *mecánica* de los objetos externos, ¿no la trasforman naturalmente en *psicológica*, dando con esto al objeto percibido un nuevo modo de ser vital y acomodado á la potencia perceptiva? Pues esto mismo hace la inteligencia, la cual transforma naturalmente en espiritual el movimiento sensible que viene hasta ella mediante la union que tienen todas las potencias con la sustancia del alma; y con esto da al objeto otro nuevo modo de ser más perfecto y acomodado á su naturaleza espiritual é inorgánica, haciéndole adquirir una forma ideal, abstraida de las condiciones individuantes de la materia y por consiguiente universal. Así, ni el sentido ni el entendimiento se crean propiamente sus objetos; que éstos ya deben existir ántes en el exterior, para influir á su manera en la produccion de los actos psicológicos; sino que les dan un nuevo modo de ser al modo dicho.

176.—Por lo que mira á la segunda dificultad, el error es imposible en los actos abstractivos de que estamos hablando; porque estos actos son percepciones simples y no llevan consigo juicio alguno, ni implícito ni explícito, que es donde puede existir únicamente el error. Prescindir no es juzgar sino pensar en una cosa, considerándola bajo un cierto punto de vista, sin quitarle nada de lo que pueda tener por otra parte.

177.—Pero al ménos, se replicará, no se podrá negar que esta abstraccion la hace el entendimiento de una manera ciega; lo cual es contrario á su naturaleza espiritual.—Si por ciega se entiende *espontánea;* es verdad que en estos obra ciegamente. Pero si se quiere decir que abstrayendo no percibe, esto es completamente falso. El que abstrae, piensa en una cosa y por consiguiente algo percibe: sólo que este acto de abstraer no es libre sino espontáneo, nacido de la manera peculiar de percibir que tiene el entendimiento. Tenemos tambien otros actos abstractivos imperados por la voluntad; pero esta abstraccion es secundaria y supone ya la existencia de los conceptos universales directos producidos con la abstraccion natural.

178.—Como remate de este párrafo debemos observar que todos los errores relativos á los universales han nacido de querer dar á los objetos un mismo modo de ser en el mundo real y en nuestro entendimiento. Los Nominales han negado el modo de ser universal que tienen los objetos en nuestro entendimiento, porque no existe en las cosas reales: los Ultrarealistas por el contrario han atribuido á las cosas reales la universalidad formal, porque la ven existir en nuestro entendimiento. Ambos han olvidado aquel gran principio de los Aristotélicos, que dice: «Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur,» *Todo cuanto se recibe, es recibido á la manera del que lo recibe.* Por eso el modo de ser que han de tener las cosas en nuestras facultades perceptivas, no puede ménos de diferenciarse del que tienen estas cosas en sí mismas; porque el modo de ellas es distinto del de las cosas exteriores. De aquí resulta que el universal en el órden de la realidad es muchas cosas en acto y una sola en potencia, y en el órden de la

idealidad es una sola cosa en acto y muchas en potencia (1).

§ IV.—Unidad colectiva.

179.—La unidad colectiva es la segunda clase de unidad lógica que dejamos apuntada más arriba (133), y es una verdadera pluralidad real (118). Esta unidad la concebimos, cuando consideramos vários seres distintos entre sí como reunidos mentalmente y formando una cierta especie de coleccion.

180.—Para que la unidad colectiva pueda existir, es necesario que los seres realmente distintos tengan entre sí alguna semejanza. La razon es clara; porque toda coleccion es una reunion física ó mental de unidades que convienen en una misma *razon comun* de unidad, y esta razon no es posible sino entre cosas que tienen alguna semejanza entre sí (169). Así, una coleccion de caballos consta de unidades, que convienen en la razon comun y universal de *caballo;* en una coleccion de sustancias las unidades convienen en la razon comun de *subsistir en sí;* y en una coleccion cualquiera las unidades convienen en una misma razon de sér.

181.—Esta razon comun y universal es la que da el nombre á la coleccion; porque con ella se indica la materia de que la tal coleccion se compone. Así decimos: *Coleccion de caballos, de sustancias, de seres;* porque la razon comun á las unidades de estas colecciones es respectivamente un caballo, una sustancia, un sér.

182.—La esencia propia de la unidad colectiva consiste en que las unidades parciales forman un *todo*

(1) Tongiorgi, *Inst. logicæ*, parte 2.ª lib. 2. cap. 5. art. 6.

lógico mediante la union ideal que les sirve de lazo comun, miéntras que la unidad universal sólo dice multiplicacion de una misma razon comun en muchos considerados bajo una forma absoluta y no bajo la relativa de *partes*. Así los hombres, por ejemplo, considerados como *partes* de un todo moral y lógico llamado *sociedad*, pertenecen á la unidad colectiva; mas considerados aisladamente y en sí mismos, como sujetos en quienes se encuentra la misma razon comun de animales racionales, pertenecen á la unidad universal.

183.—De aquí es que la unidad universal y la colectiva difieren esencialmente entre sí: la primera no envuelve el concepto de partes pertenecientes á un todo lógico, sino solo repeticion de una misma forma en los distintos sujetos que la poseen; la segunda añade á esta repeticion la union lógica de los tales sujetos, que nos los presenta bajo la forma de partes de un todo lógico y semejante al físico. Además, la unidad universal se halla constituyendo á cada uno de los seres en que se encuentra, y por lo mismo puede ser predicada de cada uno de ellos; miéntras que la unidad colectiva no conviene sino á la pluralidad reunida, ó sea á la totalidad, y sólo de ella puede ser afirmada. La unidad humana, por ejemplo, es universal: porque se encuentra en todos y cada uno de los individuos á que se extiende, cada uno de los cuales se llama verdaderamente *hombre:* la unidad de un ejército por el contrario, que es una unidad colectiva, no se halla sino en la pluralidad de los soldados reunidos; y no puede ser predicada de cada uno de ellos sino de todos juntos solamente, porque ningun soldado es *ejército* sino una sola parte de él.

184.—Por eso dice Santo Tomás que la multitud se compone de partes heterogéneas ó desemejantes en-

tre sí, miéntras que el universal se refiere á cosas enteramente homogéneas. Como las partes de una casa no son casa, así las unidades de una multitud no son multitud: por el contrario, como las partes de una piedra son tambien piedras, así los indivíduos de una razon universal v. g. *hombre,* son tambien hombres. No puede, pues, haber mayor diferencia entre estos dos géneros de unidades.

185.—Alguna semejanza, sin embargo, no dejan de tener entre sí á pesar de toda su diferencia intrínseca, y ella sin duda ha debido ser la causa de que los Nominales las hayan confundido torpemente una con otra. La semejanza consiste en que ambas se *extienden* á muchos seres realmente distintos entre sí: pero la una se extiende á ellos *en una forma* y la otra *en otra;* y por lo tanto convienen en la razon *genérica* de unidad lógica, pero se diferencian en la razon *específica.*

186.—La unidad colectiva, tomada en general, recibe el nombre de *multitud;* y cuando ha sido contada ó medida en sus diferentes partes con alguna medida comun á todas ellas, entónces se llama *número;* el cual por esta causa suele definirse: *Una multitud medida con unidad.* Esta unidad que sirve de medida en la numeracion, es la misma razon comun y universal en que convienen todos los indivíduos de la coleccion. Así, la unidad de medida en la numeracion de una multitud de hombres es el hombre, en una multitud de caballos es el caballo, etc., etc. Por esto ya se ve que la numeracion propiamente dicha no la pueden hacer sino los racionales; porque sólo ellos pueden usar de este género de medida ó sea de una razon universal.

187.—El número puede ser *abstracto* ó *concreto*: el primero se compone de unidades abstractas, el segundo de unidades concretas. Ejemplo del primero

son tres cosas ó seres tomados en general; ejemplo del segundo tres hombres, tres caballos, etc. Las unidades de número abstracto por lo mismo no indican cuantidad propiamente dicha; porque no son de suyo verdaderas partes de un todo *continuo*. Las del número concreto por la razon contraria expresan verdadera cuantidad; la cual puede ser ó *continua*, cuando las partes se hallan físicamente unidas y sólo mentalmente separadas, ó *discontínua*, cuando las partes estan físicamente separadas.

188.—Por la semejanza que tienen las unidades de un número abstracto con las de un concreto discontínuo en estar físicamente separadas unas de otras, han solido ser llamadas comunmente por los Escolásticos con el nombre de *partes cuantitativas discontínuas*, y el mismo número con el de *cantidad discontínua*. Pero esto no es sino una simple metáfora; porque las unidades abstractas prescinden por completo de la cantidad real ó extensa, y pueden versar sobre seres del todo trascendentes. Por eso ya se ve que el número es una nocion de las más abstractas y que la Aritmética por consiguiente supera en abstraccion á la Geometría y á todas las ciencias subalternas de la misma.

189.—Siendo el número una cantidad medida por nuestro entendimiento con una razon universal aplicada mentalmente á todas y cada una de las partes, claro está que formalmente no se halla sino en el entendimiento mismo con fundamento en las cosas extrínsecas; las cuales en sí no forman número, sino que son simplemente numerables y sólo reciben el nombre de número por una denominacion exterior á ellas del acto de nuestro entendimiento que las cuenta. Es decir que, en esta parte, el número corre la misma suerte que los universales: no existe en las

cosas sino virtualmente; su asiento propio es nuestra inteligencia, que toma ocasion de las cosas para ponerlas mentalmente bajo una sola unidad colectiva.

* 190.—La manera que tenemos de formar la idea del número, es mirar la pluralidad de seres, distinguiéndolos unos de otros y juntándolos luégo mentalmente, despues de haberles aplicado una razon comun. Esta razon comun, tomada como unidad, forma el *uno:* añadida á sí misma forma el *dos*, el cual con la nueva adicion de la misma unidad da orígen al *tres;* y así sucesivamente se van formando los otros números más altos con la adicion de una unidad hecha al número ya formado. El primer número es el *dos;* porque el *uno* no es propiamente número sino principio de él, pues él solo no forma coleccion.

* 191.—Los números, cuando son bajos, se pueden formar así, añadiendo una simple unidad al ya formado; y de esta suerte podemos ir contando hasta veinte por los dedos de las manos y de los piés: mas cuando las cantidades comienzan á ser mayores, se toma por unidad de medida uno de los números ya formados. Así, dicen los franceses *cuatro veintes*, tomando por unidad de medida el número veinte, que ha sido obtenido contando por los dedos del hombre; y en el sistema decimal se toma por unidad de medida el diez, que responde á los diez dedos de las manos. Esto basta para los usos comunes de la vida, mas no para la ciencia, la cual necesita forzosamente de signos sensibles, que representen cantidades determinadas, sin los cuales nuestra imaginacion se perdería fácilmente al intentar el cálculo de cantidades muy crecidas. Los mismos números de la Aritmética no bastan para esto y así ha sido inventado por los matemáticos el cálculo por letras, en que caben todo género de cantidades por muy grandes que sean.

ARTÍCULO III.

Verdad y falsedad de las cosas.

§. I.—Verdad.

192.—La verdad suele definirse: *Una adecuacion del entendimiento y de la cosa.* La adecuacion del entendimiento con las cosas se ejecuta, cuando éstas son percibidas por aquél como son en sí mismas; por consiguiente la verdad consiste en esta conformidad entre el entendimiento pensante y la cosa pensada, ó sea en que tanto el entendimiento pensante como la cosa pensada tengan una misma forma. Si yo pienso que una cosa es oro, por ejemplo, y es oropel: no hay verdad en mi juicio: porque la forma objetiva, que existe en mi pensamiento, es diferente de la forma real, que existe en la cosa pensada.

193.—En toda adecuacion debe estar subordinado un extremo á otro: y así, ó el entendimiento se adecua á la cosa, ó la cosa al entendimiento. De aquí dos especies de verdad, la *lógica* y la *trascendental.* La primera consiste en la *conformidad del entendimiento con la cosa*, la segunda en *la conformidad de la cosa con el entendimiento.* Aquella corresponde á la Lógica, ésta á la Ontología; por consiguiente sólo trataremos aquí de la verdad trascendental.

194.—Las cosas criadas con respecto á nuestro entendimiento tienen razon de medida ó *ejemplar;* porque influyen en la produccion de nuestros conceptos, los cuales por esta causa son llamados *imágenes* suyas. Por consiguiente, su verdad trascendental no puede consistir en que se adecuen á nuestra inteligencia; porque ella es la que debe adecuarse á las cosas, para adquirir conceptos verdaderos. Los artefactos humanos, sin embargo, son hechos segun la

medida de la humana inteligencia; y así lo que acabamos de decir, debe entenderse de las cosas naturales y no artificiales.

195.—Por el contrario, en órden al entendimiento divino, todas las cosas criadas sin excepcion tienen razon de cosa medida ó imágen; porque son efectos de aquellos eternos ejemplares que brillan en la mente del Artífice supremo, á quien deben su existencia. Por tanto, en esta conformacion de su realidad intrínseca con las ideas creadoras del Divino Artífice es donde propiamente debe colocarse su verdad trascendental en razon de artefactos criados.

* 195.—Mas si queremos entrar todavía más adentro en la nocion de la verdad trascendental, debemos decir que, no en esta conformacion, sino en su intrínseca inteligibilidad consiste la verdad dicha: porque el mismo entendimiento divino, para formar sus tipos ó ejemplares de las cosas, debe suponer ya la inteligibilidad de las mismas, la cual sólo depende de la divina Esencia (n. 49). Además, la Esencia divina y los mismos divinos ejemplares tienen tambien verdad trascendental, porque ésta se extiende á toda clase de seres. Ahora bien; ni la Esencia divina, ni los divinos ejemplares pueden tener razon de cosa medida con respecto al divino entendimiento, sino sólo intrínseca inteligibilidad. Luego esta inteligibilidad es la que constituye la verdad trascendental de las cosas; porque debe ser una razon comun á todas ellas y en Dios no cabe otra verdad que ésta.

196.—Esta inteligibilidad dice órden intrínseco y esencial á la inteligencia divina. La razon es; porque no puede haber algo inteligible sin un sér capaz de entenderlo; como no puede haber seres capaces de ser producidos, sin que exista un sér con poder sufi-

ciente para producirlos. Luego la inteligibilidad de las cosas supone como término correlativo por lo ménos á la Inteligencia increada; si es que ya no está tambien esencialmente relacionada con la posibilidad de las demas inteligencias finitas, de forma que la imposibilidad supuesta de éstas arguya intrínsecamente la imposibilidad de aquélla.

197.—Consistiendo la verdad trascendental en la inteligibilidad de las cosas, es claro que todo ente real y no fingido es verdadero; porque tiene relacion intrínseca de inteligibilidad con respecto á algun entendimiento, al ménos al divino, el cual no puede ménos de conocerlo. Por consiguiente, hasta los mismos juicios falsos tienen verdad trascendental; porque son actos físicos inteligibles (1).

198.—Por la misma razon, debe decirse que las cosas reales son *formalmente* verdaderas y no sólo de una verdadera *virtual*, en cuanto tienen virtud para producir conceptos verdaderos en los que las contemplan. La razon es clara; porque la inteligibilidad en las cosas reales es propia y formal, no metafórica y virtual. Por consiguiente, no debe admitirse la opinion de los que piensan que la verdad propia y formalmente no está en las cosas sino en el entendimiento; y que las cosas en sí mismas sólo son verdaderas de una manera causal ó virtual.

199.—Aun más: la verdad trascendental en sí misma es superior á la verdad lógica en razon de verdad. Consta esto, en primer lugar, porque la verdad objetiva y trascendental es el objeto del entendimiento; y por tanto anteriormente á todo entendimiento debe ser supuesta como verdadera. Además,

---

(1) Véase sobre esto la *Metafísica* de Suárez, disp. VIII, sect. VII, donde está perfectamente tratada esta materia.

la verdad de las cosas es más universal que la de los conceptos: luego les es tambien superior en razon de tal; porque las cosas, cuanto crecen en universalidad, otro tanto aumentan en dignidad.

200.—Debe, sin embargo, concederse que, en el órden cronológico, ántes se dió el nombre de *verdaderos* á los conceptos que á las cosas. La razon es clara; porque la denominacion de *verdaderas* que damos á las cosas, la tomamos de la que atribuimos á nuestros mismos conceptos verdaderos; luego, cronológicamente hablando, ántes han sido llamados verdaderos nuestros conceptos que las cosas mismas. Que la denominacion de *verdaderas* la hayamos trasladado de las ideas á las cosas, se prueba muy fácilmente. Porque decimos verdadero un concepto, por razon de su conformidad con la cosa como es en sí; de suerte que en la nocion de la verdad lógica no entra la nocion de la ontológica: por el contrario, llamamos verdadera una cosa, por la aptitud intrínseca que tiene para ser término de un concepto verdadero ó conforme á ella, entrando por consiguiente la nocion de la verdad lógica en la nocion de la ontológica.

201.—En la naturaleza de estos dos conceptos y en el órden cronológico de los mismos sucede lo que en los nombres que aplicamos á Dios y á las cosas criadas. En el órden cronológico los nombres antes han sido aplicados á representar las perfecciones de las criaturas que las del Criador, pero en el órden ontológico más plenamente se halla en Dios que en las criaturas la razon objetiva significada por ellos. Así pues como las razones de *sustancia, vida, libertad*, etc., tienen su plenitud completa en Dios y no en las criaturas, á pesar de que en el órden cronológico ántes hemos pensado estas cosas en las criaturas que en Dios; de la misma manera la plenitud de la razon de *verdad* se halla pro-

piamente en las cosas, pero éstas no han sido llamadas por nosotros *verdaderas* sino con un nombre que primero aplicamos á nuestros conceptos (1).

202.—Si se tratara de las esencias físicas; entónces sí, su verdad real sería posterior, áun ontológicamente, á la verdad lógica; porque todas las cosas físicas son artefactos divinos ó humanos; los cuales reciben su verdad de la mente que los ha ideado, y por consiguiente son ciertas participaciones de los ideales en ella existentes. Pero aquí hablamos de las esencias metafísicas, las cuales no tienen razon de artefactos, ni áun respecto de la mente divina; puesto que ya existen con sus razones formales de una manera eminencial en la Esencia divina ántes de ser percibidas por Dios (n. 52).

§ II.—Falsedad.

203.—Que haya verdadera falsedad y que nosotros la concibamos como existente, no sólo en los conceptos, sino en las mismas cosas, es evidente; porque no sólo decimos que hay juicios falsos, sino tambien falso oro y falsos amigos y falsos dioses. Es preciso, pues, inquirir en qué consiste esta falsedad. Pero así como en el párrafo precedente sólo hemos tratado de la verdad ontológica ó trascedental; así tambien en éste no nos debemos ocupar sino en la falsedad que se atribuye á las cosas, porque la falsedad propia de los conceptos pertenece á la Lógica.

204.—Algunos han pensado que la falsedad no se halla con ménos propiedad en algunas cosas que la verdad misma. Á juzgar de este modo les ha inducido

(1) Véase Suárez en la seccion VIII. citada, donde está tratado muy bien todo esto.

la idea de que tanto en las obras del arte como en las de la naturaleza y en las de la libertad humana hay monstruos ó pecados, que son una cierta falsedad existente en las mismas cosas. Porque, dicen, si la verdad trascendental consiste en la conformidad que tienen las cosas con el entendimiento que las concibe; estos monstruos ó pecados tienen positiva desconformidad con el arte ó con la naturaleza ó con la razon, y por consiguiente positiva falsedad.

205.—Esta opinion no parece en manera alguna admisible, porque la falsedad en las cosas no es sino una denominacion extrínseca con algun fundamento en ellas mismas para ser así llamadas. Vamos á probar esto brevemente. En primer lugar, todas las cosas son intrínsecamente inteligibles y por lo tanto trascendentalmente verdaderas: luego en este sentido ninguna de ellas puede ser falsa; porque tanto valdría como llamarla intrínsecamente ininteligible.

206.—En segundo lugar, consideradas como artefactos, tampoco se pueden llamar intrínsecamente falsas con respecto á la inteligencia divina. Porque todo cuanto Dios hace por sí solo, lo ejecuta conforme á los divinos ejemplares; y en cuanto obra con las criaturas, se acomoda libremente á sus condiciones particulares. De manera que nada monstruoso nace en el mundo por impotencia ó ignorancia en el Artífice divino; y por consiguiente, si algo hay monstruoso y falso en él, esta monstruosidad y falsedad deben ser tales solamente en órden á las causas criadas.

207.—Finalmente, áun en órden á las causas criadas, esta monstrusidad no es falsedad real sino simple defecto de las cosas producidas. Porque en lo que atañe á las monstruosidades del arte, ellas no son debidas á la idea ejemplar del artista sino al defecto de la mano ó del instrumento con que son produci-

das. Ó si la idea que existe en la mente del operante ha sido su verdadera causa; esta idea es distinta de la idea artística, y así no es el arte á quien se deben las tales monstruosidades sino la falta de arte. En las monstruosidades naturales no influye tampoco la idea ejemplar del operante, porque las causas naturales no obran con inteligencia; por consiguiente tampoco hay verdadera falsedad, porque su defecto no dice órden á la inteligencia del artífice. En los monstruos morales ó pecados el defecto pertenece á la voluntad y no á la inteligencia; y por consecuencia hay malicia moral, pero no falsedad. Y si queremos que la inteligencia influya en ellos, influirá con un dictámen falso; y así el error existirá propiamente en el juicio y no en la misma accion externa.

208.—Sólo, pues, por cierta denominacion extrínseca de los juicios falsos que formamos sobre ellas ó á que ellas mismas nos inducen por la semejanza que tienen con otras, son llamadas falsas las cosas. Así, se dice que el ídolo es un Dios falso, porque falsamente es tenido por verdadero Dios; y se da al oropel el nombre de *oro falso*, porque por su semejanza con el oro real y físico fácilmente le toman los hombres por oro verdadero; y el hombre á veces es falso amigo, porque se finge tal y quiere ser tenido por lo que no es, siendo á los demás causa de error.

ARTÍCULO IV.

El bien y el mal.

§ I.—El bien.

209.—Entiéndese por bien *lo que es conveniente á alguno*. Esta conveniencia hace que la cosa buena sea apetecible; por donde otros suelen definir el bien diciendo que es *aquello que funda en un sér su apetecibili-*

dad. De estas dos definiciones la primera es la más perfecta; porque ella nos explica en qué consiste este fundamento de apetecibilidad, lo cual no hace la segunda.

210.—La conveniencia en que consiste la bondad, connota en el sér á quien la tal cosa es conveniente una cierta inclinacion hácia ella, ó cierta capacidad de poseerla, ó la union íntima en que con ella se encuentra. Así, al hombre le son convenientes sus propios actos, la bienaventuranza eterna y su propio sér; y con respecto á los primeros tiene inclinacion natural, capacidad con respecto á la segunda y union íntima con respecto al tercero.

211.—La bondad de las cosas suele llamarse tambien *perfeccion,* porque de suyo tiende á perfeccionar los seres á quienes es conveniente y acomodada. Esta es la causa por la cual los seres apetecen naturalmente su propio bien; porque todos ellos aspiran hácia lo que les perfecciona y completa. No son, sin embargo, sinónimos los conceptos de *bueno* y *perfecto;* porque esto último indica *una cosa acabada, á que nada falta en su propia línea,* miéntras que lo bueno puede encontrarse áun en lo que tiene alguna imperfeccion.

212.—Podemos, pues, distinguir dos clases de perfeccion en los seres, la *absoluta* y la *incompleta.* La absoluta les da el nombre de *perfectos;* la incompleta indica en su razon formal un grado ménos subido de perfeccion, y les da la denominacion de *buenos.* Por consiguiente lo perfecto no es sino un bien completo y no se diferencia de lo bueno sino como lo particular de lo universal. Lo perfecto es una clase de bien y puede ser considerado por lo mismo como uno de los particulares bienes en que puede ser dividido el bien general.

213.—El bien se divide primeramente en *absoluto* y *relativo.* El primero expresa lo conveniente al mismo sér llamado bueno y por lo mismo se identifica con

sus mismas perfecciones intrínsecas; pues lo que un sér encierra de bueno para sí propio, son las perfecciones esenciales que lo constituyen, y las que lo hacen apto para obrar y para procurarse la ulterior perfeccion de que carece. El segundo es lo conveniente á otro sér distinto de la misma cosa buena, la cual sirve para darle perfeccion accidental.

214.—Esta perfeccion accidental puede ser *verdadera* ó *aparente;* y de aquí nace la segunda division del bien en las dos clases aqui mencionadas. Verdadero es aquel cuya posesion conduce de suyo al bien ó perfeccion final; y aparente el que por el contrario aparta de este bien. Así por ejemplo, en el hombre el deleite pecaminoso, que le aparta de su última felicidad, es un bien aparente, que tiene proporcion con su parte inferior pero no con la superior y más principal; mas el bien moral, que le lleva por la guarda de los mandamientos divinos á la posesion del sumo bien, es un bien verdadero y macizo.

215.—La tercera division del bien mira á los diversos bienes que pueden pertenecer á la naturaleza humana; y así en este sentido el bien se divide en *honesto, útil* y *deleitable.* Honesto es el que por su misma razon formal es conveniente á nuestra naturaleza, útil el que nos es conveniente por razon de su utilidad, y deleitable el que nos es apetecible por razon del deleite que en nosotros produce.

216.—Pero es de advertir con respecto al bien honesto que de dos maneras puede ser considerada nuestra naturaleza, á saber, física y moralmente; puesto que los hombres somos entes físicos y obradores de cosas morales. El bien honesto que le corresponde en la primera consideracion, es físico y se llama honesto en un sentido *lato.* Tales son la sanidad é integridad de los miembros, la ciencia, el ta-

lento, el mismo sér, los cuales son bienes verdaderos y reales pero incompletos; porque no dicen relacion intrínseca al bien final de la bienaventuranza y con todos ellos el hombre se puede perder para siempre. El que corresponde á nuestra naturaleza tomada en el segundo sentido, es bien *estrictamente* honesto; porque le conviene como á tal naturaleza, ó sea como á naturaleza racional, y conduce de suyo á la posesion de nuestro bien sumo, que es nuestro último fin.

217.—Tanto el bien honesto como el deleitable son apetecibles por sí mismos; y así pueden tener con respecto á nosotros verdadera razon de *fin*, de manera que lícita ó ilícitamente, descansemos en ellos y por ellos nos movamos á obrar. Pero el bien útil, como tal, no encierra sino mera razon de *medio*, que no es amado ni buscado sino en virtud del amor que tenemos al bien honesto ó deleitable, para cuya consecucion sirve. Así por ejemplo, la virtud la podemos amar por sí misma, porque su bondad se adapta perfectamente á nuestra naturaleza racional; y lo mismo se diga de la comida, bebida, etc., cuyas perfecciones intrínsecas guardan proporcion con nuestra naturaleza sensible. Pero el dinero, la medicina y otros mil objetos llamados bienes útiles son amados y buscados por los hombres en virtud del amor que sienten hácia otras cosas honestas ó deleitables; de suerte que, en cesando ese amor, tambien cesa el deseo de procurarse los tales bienes.

218.—Es verdad que el bien útil no puede ser querido sin presentársenos dotado de aptitud intrínseca para ayudarnos á la consecucion del bien honesto ó deleitable; pero esta aptitud no es precisamente la que nos mueve á quererlo sino el simple amor de los otros dos bienes que deseamos alcanzar. Así, aunque la medicina sea apta para proporcionarnos

la salud, en razon de medicina no la queremos sino por el amor que tenemos á la salud; porque con respecto á nosotros no tiene otra razon de conveniencia sino la de la misma salud. Por eso escribe Santo Tomás: «Utilia dicuntur quæ non habent in se unde desiderentur, sed desiderantur solum ut sunt ducentia ad alterum sicut sumptio medicinæ amaræ» (1). No parece, pues, admisible la opinion de algunos, segun la cual el bien útil es amado por su misma bondad intrínseca, aunque relativa á la consecucion del bien honesto ó deleitable: el medio, como tal, no es buscado sino en virtud del amor del fin, para cuya consecucion sirve.

219.—Algunas veces entre diversos medios escogemos el ménos penoso ó el más deleitable por su misma bondad intrínseca; pero entónces ya no lo tomamos como simple medio sino como verdadero fin, en cuya delectabilidad nos complacemos.

Sobre la naturaleza del bien estableceremos la siguiente

PROPOSICION.

Todo sér es bueno y todo lo bueno es sér.

220.—La primera parte de esta proposicion fué negada por los herejes maniqueos, segun los cuales algunas cosas son absolutamente malas como criadas por el Principio del mal. Pero es muy fácil de probar su verdad y con la misma facilidad se prueba tambien la verdad de la segunda.

221.—*Prueba de la primera parte.*—La bondad puede ser absoluta ó relativa. Que la primera de ellas con-

(1) S. Thom. *Summ. Theol.* 1. p. q. 5. a. 6. ad 2.um

venga á todo sér es evidente; porque todo sér tiene por lo ménos su perfeccion esencial y constitutiva; la cual es acomodada á su naturaleza propia y por consiguiente es buena para él mismo. La dificultad está en la bondad relativa; probemos pues que tambien ella se encuentra en todos los seres reales. Todo sér real tiene proporcion con algun otro como la parte con el todo, los accidentes con el sujeto, la causa con el efecto y viceversa. Además, nada hay en el mundo que no sirva para algo; de suerte que lo que es malo para una cosa, es bueno para otra. Finalmente, todo cuanto hay en el universo, forma un conjunto armónico; y por consiguiente tiene alguna razon de bondad relativa respecto de esta universal armonía. Luego no puede haber duda sobre la verdad de esta primera parte (1).

222.—*Prueba de la segunda parte.*—Todo lo bueno tiene una perfeccion intrínseca para sí ó para otro: es así que toda perfeccion es verdadero sér: luego todo lo bueno es sér verdadero.

223.—Es verdad que algunas veces se dicen buenas ciertas privaciones y carencias; pero esto no se afirma de ellas por la bondad intrínseca que en ellas se suponga existir, porque en la nada no puede existir nada real, sino por la conexion que tienen con otras buenas reales y verdaderas. Así, se dice, por ejemplo, que el carecer de riquezas excesivas es cosa buena, por los males espirituales de que libra el tal estado de carencia.

224.—Del bien suele decirse que es difusivo de sí mismo. Esto quiere significar dos cosas: *primera*, que la bondad del fin se comunica á los medios que

(1) Véase sobre esto á Suárez, *Metaphys.* disp. 10, sect. 3, que lo prueba más extensamente.

tomamos para conseguir este fin, cuando los tales medios no son de suyo malos; *segunda,* que quien posee un bien y sabe los medios por donde pueden llegar los demàs hombres á una posesion semejante, procura lleguen á ella valiéndose de los medios que tiene á su disposicion. Este último sentido es el que màs se acomoda á la naturaleza difusiva del bien; el cual, mediante la mocion que ejerce en las voluntades de los que lo poseen, tiende á difundirse indefinidamente en todos los demàs á manera de fuego. Pero adviértase que este bien no es un universal subsistente en sí mismo, como falsamente piensan los Neoplatónicos de nuestros tiempos, sino un particular concebido por nuestra mente de una manera general y abstracta (n. 167).

225.—Una advertencia semejante debe hacerse en órden á otra máxima, que los Neoplatónicos pretenden explicar en un sentido panteista, pero que nada tiene de tal en la mente del santo Padre que la escribió (1). Se dice que Dios es *bien de todo bien,* no en el sentido panteístico de que no hay otro bien real sino el divino, el cual se halle constituyendo la bondad particular de todos los seres finitos, sino en cuanto que todo lo distinto de Dios tiene á Dios por principio y último término de su sér, y en cuanto que en la Esencia divina se encuentra de una manera eminencial y perfectísima sin los límites particulares que á él le caracterizan (n. 23).

§ II.—El mal.

226.—Que el mal exista de alguna manera en las cosas y les dé la denominacion de *malas,* no cabe duda;

(1) S. Agustin, *de Trinit.* lib. 8. cap. 3.

pues decimos que existen malos pensamientos, malas palabras, malas obras, malos hombres, etc., etc. La cuestion está en explicar la naturaleza del mal, que es una cosa bastante oscura.

227.—El mal suele definirse *una privacion del bien*. La palabra *privacion* suele tomarse en diversos sentidos. 1.° Aristóteles da este nombre á la razon formal ménos perfecta, pero positiva, de las dos que tengan oposicion entre sí; segun lo cual la irracionalidad de los brutos, por ejemplo, sería una privacion de la racionalidad propia del hombre. 2.° A veces se emplean nombres privativos para designar la manera desproporcionada ó imperfecta con que un sér posee alguna perfeccion. Así se dice que uno tiene la cara *deforme*, que está *descolorido*, que es *indócil;* etc., nombres todos que indican alguna privacion. 3.° Otras veces se da este nombre á la carencia de una perfeccion, que no conviene á un determinado sujeto pero sí á otros del mismo género próximo ó remoto, como cuando los antiguos decían que el topo está privado de los ojos y como cuando decimos que las plantas lo estan de la sensibilidad. 4.° Lo más frecuente es que con este nombre se entienda la carencia de un bien en un sujeto apto para tenerlo. 5.° Principalmente hablando de cosas morales se entiende con más propiedad por privacion la carencia de una cosa buena en un sujeto que tiene no solo capacidad sino tambien deber de poseerla, ó la presencia de otra que pugna positivamente con la naturaleza humana en cuanto racional. Así el pecado se dice ser una privacion del bien moral, porque se omite con él un acto bueno que debiera ponerse ó se pone otro que va contra el dictámen de la razon y tiene por consiguiente positiva disconveniencia con nuestra naturaleza racional. 6.° Finalmente, se dice todavia con más exactitud que

hay privacion, cuando un sér es despojado con violencia de una perfeccion que le es propia y reclamada por su naturaleza (1).

*228.—La dificultad que hay en órden á la naturaleza del mal está en saber si su razon formal consiste en una cosa negativa ó positiva, sobre lo cual no estan acordes los filósofos. Y cierto que para ponerla en una cosa positiva no faltan razones poderosas. Porque, hablando de los males físicos, el dolor es un acto positivo que por su misma condicion intrínseca tiene formal disconveniencia con la naturaleza sensible del animal. Y en lo moral los actos buenos se diferencian esencialmente de los malos pertenecientes á una misma virtud; lo cual no puede ser sin que la diferencia de unos y otros consista en una cosa positiva, puesto que convienen en un mismo género y el género no baja á las especies sino por la adicion de una cosa positiva.

*229.—La opinion más comun, sin embargo, es que la razon formal dicha consiste en una cosa negativa; y el fundamento en que se apoya, es tambien de sumo peso. El bien, dice, consiste formalmente en una perfeccion: luego su contrario el mal debe estar colocado en una imperfeccion.

* 230.—Al ménos hablando del mal opuesto al bien absoluto no tiene réplica este argumento; porque todo lo positivo en su sér es conveniente á este mismo sér, como perteneciente á su esencia, y por tanto solo lo negativo le puede dar la denominacion de malo. En lo que es malo relativamente á otro sér, ya puede haber alguna mayor dificultad; porque una cosa que

---

(1) Véanse sobre esto S. Tomás. *in lib. 5. Metaph.* lect. 20, *in lib. 9*, lect. 1., *in lib, 10,* lect. 6.; y Losada, *Disputat. metaphys.* Disputat. ult. *De oppositis enti reali*, cap. 1, n. 6.

es buena para sí misma, puede ser por su misma entidad mala para otro, como el dolor lo es para el sujeto que lo recibe. Sin embargo, áun hablando del mal relativo, la razon formal de *malo* no le viene de lo positivo sino de lo negativo que hay en aquella misma cosa positiva, por la razon arriba enunciada. Así el dolor, aunque sea positivamente contrario al placer y por consiguiente al bien; no es malo al sujeto por lo que tiene de sér ó perfeccion, sino por lo que encierra de limitacion, ó sea por no tener proporcion con la naturaleza sensitiva. De la misma manera las diferencias específicas en materia de moralidad, aunque son verdaderamente positivas, cuando distinguen al bien del mal dentro de una misma razon genérica; pero esto no lo consiguen sino porque la una expresa una negacion de cierta perfeccion designada por la opuesta, como la irracionalidad expresa formalmente una negacion de la racionalidad.

231.—Así, pues, hablando con todo rigor debemos decir que todo mal, tanto relativo como absoluto, lo es tal, no por lo que dice de entidad y perfeccion, sino por lo que envuelve de negativo é imperfecto. Y porque esta imperfeccion que encierra el mal, indica la carencia de una perfeccion que está reclamada por la naturaleza del sér para quien es mala, por eso recibe el nombre de verdadera *privacion;* puesto que ésta no es carencia de un bien cualquiera sino de un bien conveniente al sujeto. Así, bien miradas las dos opiniones, no parece que se diferencien gran cosa entre sí: ambas hacen entrar en la nocion del mal relativo un elemento positivo y otro negativo y disputan solamente sobre cuál de los dos entra de una manera indirecta.

232.—El mal se divide primeramente en *absoluto y relativo*. El primero priva de una perfeccion conve-

niente al sujeto malo; tal es v. g. la enfermedad. El segundo priva de una perfeccion conveniente á un sujeto, distinto de aquel en que se encuentra el mencionado mal. En este sentido se dice que la voracidad del lobo, por ejemplo, es un mal para la oveja; aunque respecto del mismo lobo es un bien.

233.—Sobre esto se deben notar dos cosas. *Primera;* el bien de que priva el mal absoluto, es meramente accidental. *Segunda;* el bien de que priva el mal relativo, puede ser tambien sustancial; pero esta privacion no se puede llevar á cabo sin la accion operativa de un sér intrínsecamente bueno, ó sea con la virtud de un bien. Lo *primero* se prueba, porque ningun sér puede existir sin la perfeccion que lo constituye: luego, si en él existe un mal, éste ha de ser por fuerza meramente accidental. Lo *segundo* es manifiesto; porque el lobo, por ejemplo, puede privar á la oveja de su vida sustancial; pero esta operacion no la ejecuta sino en virtud de sus fuerzas musculares, que para él son un verdadero bien. Así se ve que todo mal está en un bien y que ningun mal obra sino en virtud de un bien.

234.—La segunda division de el mal se funda en las dos clases de seres que pueden ser inficionados por él, á saber, el sér físico y el sér moral; por lo que el mal se divide bajo este concepto en *moral* y *físico*. El primero priva de un bien conveniente á la naturaleza racional, manchándola con algun acto libre pecaminoso, ó sea contrario á los preceptos divinos. El segundo priva de un bien físico, sustancial ó accidental, en la forma indicada en el número anterior.

235.—Sobre estos males hay que observar que el físico es mal verdadero, pero no pleno en su razon formal respecto de nuestra naturaleza; porque su presencia no nos priva por sí misma de la felicidad,

antes muchas veces nos puede servir de espuela para correr hácia ella con más veloz carrera, si sabemos aprovecharnos de las ocasiones, que nos ofrece para practicar el bien moral. El segundo es mal en todo el rigor de la palabra; porque de suyo nos aparta de nuestro último fin, ó retarda el movimiento con que caminamos hácia él con la práctica de la virtud.

236.—En lo que acabamos de decir está fundada la tercera division del mal en *mal de culpa* y *mal de pena*. El primero no lo puede *intentar* Dios nuestro Señor, porque pugna con su santidad, que necesariamente aborrece todo pecado; pero sí lo puede *permitir*, previendo que su existencia será ocasion de bienes muy excelentes, que no existirían quizás en el mundo sin la permision dicha. Por eso decía sábiamente San Agustin: «A todo hombre malo le conserva Dios la vida, ó para que se enmiende, ó para que los buenos hallen en él un ejercicio de buenas obras (1)». Y si no lo puede intentar Dios, ménos lo podemos nosotros, simples particulares; porque pugna con los preceptos de la Ley Natural, que dice: «Non sunt facienda mala ut veniant bona», *no se ha de hacer el mal para obtener el bien*. El segundo, sí, lo puede intentar Dios y los hombres tambien; no por su bondad interna, de que carece en razon de mal, sino como instrumento apto para restaurar el órden desequilibrado por la culpa.

237.—Por aquí se ve cómo ningun mal puede ser intentado *primariamente* por sí mismo; porque en razon de tal no encierra bondad y por tanto no es apetecible. Sólo puede ser querido *secundariamente*, ó por razon del bien deleitable, que lleva á veces con-

(1) *Omnis malus aut ideo vivit ut corrigatur, aut ideo vivit ut per illum bonus exerceatur.* (San Agustin, *Comment. in Ps.* 54. v. 1).

sigo, ó como mero instrumento para lograr un bien cualquiera: en ambos casos la voluntad del que lo intenta, propia y principalmente se dirige á la consecucion de un bien y al mál solo de una manera secundaria.

CAPÍTULO V.

De lo ordenado, de lo bello y de lo perfecto.

238.—Despues de haber tratado de las tres propiedades trascendentales del Sér, cúmplenos ahora exponer los tres conceptos correspondientes de *órden, belleza* y *perfeccion*, que se hallan íntimamente ligados con las tres propiedades dichas. El órden es una cierta manera de unidad, la belleza una cierta manera de verdad, la perfeccion finalmente una cierta manera de bondad.

ARTÍCULO PRIMERO

Lo ordenado.

239.—El órden lo define S. Agustin: «Parium disparium que sua cuique loca tribuens dispositio (1)», *la colocacion de cada cosa en su lugar correspondiente.* En efecto, esta es la idea que todos tenemos acerca del órden; que cada una de las cosas que conspiran á formar un todo, ocupe su lugar propio y no se halle desencajada.

240.—Por aquí se vé que en el concepto objetivo del órden entran tres elementos esenciales, á saber, la *pluralidad*, la *unidad* y la *conveniente disposicion* de esta pluralidad con arreglo á la unidad que le sirve

(1) S. Agustin, *De civitate Dei*, lib. 19. cap. 13.

de regla ó medida. Sin pluralidad no puede haber órden; así es que en el mismo Dios, para hallar órden y armonía, concibimos una multitud de perfecciones distintas unas de otras, y cuando nos imaginamos una cosa sola, en ella no vemos ni órden ni desórden. La pluralidad sola no nos presenta sino elementos capaces de ser ordenados en una manera ú otra. Ni áun la pluralidad junta con la unidad basta para que nazca el órden; porque si lo múltiple no está convenientemente dispuesto con respecto á la razon comun que le sirve de medida, habrá ciertamente *multitud* pero no *órden*. Así, un ejército, por ejemplo, es simple multitud, miéntras que los jefes y los soldados no se hallen convenientemente dispuestos con relacion á la fuerte y vigorosa pelea; la cual es el punto de mira de unos y otros.

241.—Por consiguiente, el órden no es otra cosa que una multitud aptamente dispuesta con respecto á una cierta razon, comun á todas las partes de la unidad colectiva; y esta apta disposicion es lo que constituye el elemento formal y característico de este concepto objetivo.

242.—Las diferentes clases de órden se derivan, ora de los elementos ordenables, ora de la razon comun, á que deben acomodarse estos elementos para que esten ordenados. Así, por razon de los primeros, si los elementos ordenables son sustancias, el órden que forman es *estático;* si fuerzas ú operaciones, *dinámico:* si son cosas físicas, el órden será *físico;* y si morales, el órden será tambien *moral.* Por razon de lo segundo tenemos un órden *cronológico,* cuando consideramos las cosas ordenables bajo una razon comun de prioridad y posterioridad en el movimiento; nos resultará un órden *simétrico,* cuando las referimos á una razon comun de igualdad y desigual-

dad, ó un órden *armónico* cuando esta razon comun es de semejanza y desemejanza, ó un órden *final* cuando la razon dicha es de causalidad. Á esta misma razon comun miramos, cuando decimos que los libros de una biblioteca, por ejemplo, están dispuestos por órden de materias, que los asistentes á un convite están sentados por órden de dignidad, etc.

243.—El órden, como tal, sólo puede ser percibido por un sér inteligente: porque en su concepto entra una idea universal. Los brutos sólo pueden percibirlo de una manera material y sensible, sin levantarse á la idea universal de relacion entre el todo y las partes; porque esto se encuentra en una esfera superior á la suya. Sin embargo, de una manera material y concreta muchos de ellos perciben tambien el órden; porque su facultad perceptiva sensible imita á su modo á la espiritual.

344.—Por la misma razon el órden, como tal, no puede proceder sino de una mente ordenadora: porque el órden, en razon de tal, es un efecto dirigido á la consecucion de un fin, lo cual no pueden hacer sino los seres inteligentes. Quien ordena, dispone las cosas de manera, que conspiren á la realizacion de una idea, que él se ha propuesto llevar á cabo sirviéndose de las cosas ordenables como de *medios*. Por consiguiente ejerce una accion, que sólo puede ser ejecutada por un sér inteligente.

245.—Los brutos y los seres insensibles producen ciertamente efectos ordenados, pero no en razon de tales; porque les falta la inteligencia. Quien produce los tales efectos en razon de ordenados é intentando el fin á que ellos naturalmente se dirigen, es la causa universal bajo cuyo influjo se ejecutan. Con respecto á esta causa los brutos y las criaturas insensibles son en estos actos ordenados como una cierta especie de

saetas, dirigidas al blanco por el ballestero al recibir de ella su propia y peculiar naturaleza (1).

246.—No todo efecto ordenado arguye inteligencia en el operante; porque algunas veces, cuando el órden es muy insignificante por los pocos elementos que entran en él y por lo raro y extraordinario de su existencia, puede ser meramente casual respecto de su causa inmediata; aunque nunca lo puede ser respecto de la suprema y última, que es Dios, para quien nada sucede por acaso. Pero cuando el órden es muy notable, por la multitul de sus elementos y por la suma constancia y regularidad con que siempre se repite; entónces arguye infaliblemente la accion directa é intencionada de una causa inteligente, que lo ha producido, ya por sí sola, ya por medio de otros seres que le han servido de instrumentos. Por eso, cuando vemos un reloj perfectamente construido, un palacio, etc., al punto concluimos que aquello ha sido hecho por un sér dotado de inteligencia; porque esta inteligencia la vemos fulgurar en su artefacto. El cálculo de las probabilidades da la explicacion filosófica de la rectitud de nuestro juicio, con que en tales casos inferimos espontáneamente del efecto ordenado la influencia de una mente ordenadora.

247.—Para ver si una cosa está ordenada ó no, es preciso mirarla desde el punto de vista de su autor: de lo contrario parecerá desordenada; porque no se verán en ella conspirar las partes hácia un centro comun, el cual se ignora. Por eso lo que para uno tiene órden, á otro le parece desordenado.

248.—El centro comun, á donde han de conspirar las partes que han de ordenarse, algunas veces está dictado por la misma naturaleza; pero otras muchas

(1) S. Tomás, *Summ. Theol.* 1. 2, q. 13. a. 2, ad 3.um

depende de la eleccion de ordenante, porque las cosas pueden ser ordenadas en mil maneras. Siempre empero ha de haber algun fundamento en las mismas cosas en la eleccion del centro sobredicho, para que la disposicion de las mismas no sea arbitraria. Por eso se dice que en todo órden artificial bien escogido hay algo de subjetivo, pero tambien mucho de objetivo.

249.—Así como el órden es por lo regular efecto de la inteligencia, así tambien el desorden es muchas veces obra del *acaso*, el cual, como escribe Aristóteles (1) es *una causa que obra fuera de intencion*. Por donde dice Santo Tomás (2) que las cosas casuales no son obras intencionadas.

250.—Pero es de advertir que hay dos clases de intencion; la de los seres inteligentes en los actos que ejercen con deliberacion para obtener algun objeto, y la naturaleza ciega, que por la misma inclinacion de su propio peso tiende siempre á obrar en un cierto sentido determinado. Cuando, pues, por efecto de algun obstáculo cualquiera la accion de una causa natural sale de su curso ordinario; entónces el efecto producido por ella se dice que es *casual*. En los seres inteligentes este obstáculo suele ser la ignorancia; por la cual hacemos á veces algunas cosas, que no son las que habíamos intentado, como si tirando á billas en el juego de billar nos saliese carambola ó, si poniéndonos á dar un punto en la música, pronunciáramos sin intentarlo otro muy diferente. Esto es lo que escribia aquel gran poeta en los siguientes versos:

Amphora cepit
Institui, currente rota ¿cur urceus exit?

---

(1) *Casus est causa agens præter intentionem* (Aristót. 2 Physic., cap. 6).

(2) S. Tom. 2. 2. q. 64. a. 8.

Y esto es tambien lo que decimos en castellano *jugar por carambola.*

251.—El acaso sólo tiene lugar con respecto á las causas particulares; porque sólo ellas pueden ser sacadas de su esfera propia por el influjo de otra que se les atraviesa en su carrera. Mas con respecto á la causa universal no existe efecto alguno de esta especie; porque nadie puede ponerle obstáculo verdadero en sus acciones, ni salírseles totalmente del órden que ella tiene establecido para sodos los seres. Si de alguno debiera decirse que tiene poder para sustraerse á este órden universal, éste sería el hombre que con sus acciones libres viola la Ley Eterna de su Criador. Pero ni áun el hombre con sus actos pecaminosos se pone totalmente fuera de este órden general; porque, como sábiamente nota Santo Tomás (1) tomándolo de San Agustin (2), el hombre pecando se separa de una parte de este órden, donde se halla la misericordia divina; pero cae irremisiblemente en la otra opuesta del mismo, que es la justicia. Claro está que la intencion primaria de Dios Nuestro Señor es que todos se salven con la práctica del bien moral; pero tambien está resuelto á dar á cada uno al fin de su vida lo que él mismo se haya elegido con sus buenas ó malas acciones.

ARTÍCULO II.

Lo bello.

252.—Bellas se dicen *aquellas cosas con cuya contemplacion nos deleitamos.* Esta nocion que tenemos todos

(1) S. Tomás, 1. p. q. 22. a. 2. ad 1.um

(2) S. Agustin. *lib. de spiritu et littera*, cap. 53. n. 58.

de la belleza por los efectos que en nosotros causa, indica claramente que la belleza es *una cierta dote de la verdad*. En efecto; la contemplacion es propia de las facultades cognoscitivas y éstas no tienen otro objeto que *lo verdadero:* por consiguiente aquello cuya simple contemplacion nos deleita, debe ser una verdad, real ó aparente; y no produciendo en nosotros deleite alguno la contemplacion de muchas verdades, debemos decir que la belleza es, no la verdad misma, sino una dote especial con que ésta se presenta ataviada á nuestras facultades cognoscitivas.

253.—¿En qué consiste esta dote? Proponer esta pregunta es lo mismo que demandar en qué consiste la esencia de la belleza; sobre la cual, por ser una cosa muy oscura, se han dicho cosas muy diversas. Para resolver esta cuestion á nosotros nos place el método empleado por el Cardenal Toledo en sus *Comentarios á la Suma teológica* de Santo Tomás, donde por incidencia escribió el Aquinense algunas palabras acerca de este asunto para distinguir *lo bueno* de *lo bello*.

254.—El camino seguido por este ilustre Cardenal es tratar primero de la belleza *física;* pues por el conocimiento de las cosas materiales nos remontamos nosotros al de las espirituales, y no tenemos otra manera de concebir lo espiritual sino representándonoslo á semejanza de lo sensible. La definicion de la belleza física nos la da San Agustin con estas palabras: «Pulchritudo est congruentia partium cum quadam coloris suavitate», *la belleza es la congruencia ó conformidad de las partes acompañada de cierta suavidad de color* (1). Esto mismo viene á decir Santo Tomás, poniendo entre los constitutivos de la belleza física la

(1) S. Agustin, *epist.* 151 ad Nebridium.

integridad ó perfeccion de las partes, la conformidad de las mismas y la claridad en el color (1).

255.—Basta fijar un tanto la atencion en esta materia para convencerse de que la belleza física no se halla perfecta y acabada, si no concurren en un mismo sujeto los tres elementos indicados por Santo Tomás en conformidad con el Obispo de Hipona. Cada uno de ellos encierra belleza verdadera. Porque la integridad y perfeccion de las partes, por la cual nada falta á ninguna de ellas, ni en su cuantidad, ni en su figura, forma de suyo un conjunto agradable á la vista; la buena conformidad de unas con otras tambien nos contenta por sí sola; y esto mismo hace el color nítido y suave, como lo puede experimentar cualquiera, mirando la bóveda celeste y fijando la vista en cualquiera de los colores del arco íris. Pero cuando no concurren todos tres en un mismo sujeto, la belleza es incompleta. Lo que carece de integridad ó es diminuto, por esto mismo ya tiene una fealdad; y si sus partes no se hallan aptamente dispuestas, áun cuando á cada una de ellas no falte nada de su integridad en la cuantidad ni en la figura, el cuerpo aparece deforme. Lo mismo se diga del color; porque el cuerpo queda afeado con un color incongruente, aunque tenga los otros dos elementos referidos.

256.—Esta belleza la podemos llamar *estática*, porque no envuelve accion alguna por parte del objeto; y á la que se encuentra en los sonidos, le podemos dar por la razon contraria el nombre de *dinámica*. Pero es de notar que en esta segunda la suavidad del color está reemplazada por la perspicuidad de las armonías, la cual hace que se perciban con facilidad y se sienta

(2) S. Tomás, *Summ. Theolog.* 1. p. q. 39. art. 8.

de un golpe toda la belleza del conjunto. Las armonías difíciles fatigan al que escucha la música y hacen que encuentre poco deleite en ella. Los otros elementos son los mismos en una y otra clase de objetos bellos.

257.—Si queremos pues emplear una definicion comun á todas las clases de belleza física, deberemos decir que consiste en *la conveniente disposicion de las partes íntegras y perfectas de un todo material dotado de cierta claridad*, entendiendo por claridad en la armonía musical lo que llevamos expuesto. Los otros sentidos, distintos de la vista y del oido, como ménos perfectos y ménos parecidos á la inteligencia, no perciben belleza alguna: sus objetos son *agradables* pero no bellos. Por tanto es una falta de lenguaje y de filosofía el decir que un sabor es *hermoso*.

258.—Trasladando ahora á los objetos espirituales lo que dejamos escrito de los materiales, fácilmente hallaremos tambien en ellos la belleza constituida por otros tres elementos análogos. En todos los séres espirituales encontraremos siempre multitud de perfecciones esenciales que constituyen la integridad del sujeto: en todos ellos existen además perfecciones accidentales originadas de sus actos; las cuales son respecto de ellos lo que el color respecto de los cuerpos. Cuando, pues, veamos que estos séres tienen, no sólo la integridad de sus perfecciones intrínsecas y la debida conformidad de unas con otras, sino tambien la claridad de sus actos que baña con su luz á todas ellas; entónces concebiremos una belleza del órden espiritual. Cuando en el objeto pensado falte alguno de estos elementos; entónces no habrá belleza sino, ó simple ausencia de ella, ó fealdad positiva. Así, un hombre á quien falta la luz de la inteligencia, carece de belleza espiritual; porque sus perfecciones esenciales no se hallan en su integridad: un hombre cuyos

actos intelectuales no revelan nada de grande, tampoco es bello en lo espiritual; porque le falta la suavidad del color en este órden elevado, que es el decoro: un hombre por el contrario en quien las facultades intelectivas están íntegras y ordenadas y en cuyas acciones se ve brillar la chispa del genio, es cosa bella en este órden; si bien sus relevantes prendas intelectuales pueden estar oscurecidas con la negra mancha del vicio y entónces su hermosura natural queda afeada y desfigurada con las fealdades morales.

259.—Dígase otro tanto de los espíritus puros y del mismo Dios; en el cual el cúmulo de perfecciones es infinito, la integridad de las mismas es absoluta, el órden con que se hallan dispuestas todas ellas es sumo, el decoro de sus acciones excelentísimo; resultando por consecuencia que Dios es la belleza suma, la misma hermosura por excelencia: porque todos los elementos que la constituyen, están allí como en su propio asiento con toda su plenitud y sin límite alguno. Esta belleza del órden espiritual se nos manifiesta, ora en las obras de ingenio, y entónces recibe el nombre de *intelectual* por ser propia de los actos del entendimiento; ora en las obras virtuosas, y entónces se llama *moral* por pertenecer á los actos de la voluntad. La primera nos la ofrecen la ciencia y el arte, la segunda la práctica de las virtudes. En la ciencia y en el arte se descubre la belleza con aquel explendor de órden que vemos brillar, ora en la maravillosa estructura de un poema ó de un discurso, ora en el admirable conjunto del Universo regido por la Providencia divina, ora en las obras de arquitectura, pintura, escultura, etc.; pues todas ellas son productos de la inteligencia, en que campea grandemente la inspiracion del artista y el decoro excelente de su arte.

260.—Otro tanto sucede con la belleza moral; sólo que el decoro en ella está constituido por las acciones brillantes y gloriosas ejecutadas conforme á las reglas de la honestidad estrictamente dicha, miéntras que en las intelectuales no se mira sino á la honestidad lata (n. 216). Cuando aparezca este preciado decoro en las acciones libres de un sér inteligente, entónces este sér estará iluminado fuertemente por el suave esplendor de la virtud y nos parecerá verdaderamente bello: y tanto más bello, cuanto más fulgurante fuere este resplandor. Por consiguiente Dios, que es santísimo en todos sus actos por necesidad de su misma esencia, encerrará en sí la mayor belleza posible de este género y será la misma belleza moral por excelencia.

261.—Segun esto bien podemos definir la belleza en general diciendo, que es *el esplendor de la verdad ó del órden;* pues en la reunion de los tres elementos sobredichos consiste el esplendor de estos dos objetos, que en realidad son una misma cosa. Porque el órden con respecto al entendimiento no es sino una verdad; y si es esplèndido, formará una verdad esplendente. No toda verdad ú órden encierra belleza en sí, sino sólo las verdades ú órdenes esplendentes; porque solo la contemplacion de estas segundas excita en la facultad cognoscitiva la exaltacion suave y placentera, que producen de suyo los objetos bellos.

* 262.—Ahora, si queremos saber por qué los objetos en que brilla el esplendor del órden excitan naturalmente la exaltacion dicha en el ánimo de quien los contempla, la razon de esto nos la dá Santo Tomás. «La belleza, escribe, consiste en la debida proporcion de las partes. Porque el sentido se deleita en las cosas bien proporcionadas á causa de la semejanza que con él guardan; porque, así el sentido, como toda fa-

cultad cognoscitiva son cierto linaje de razon (1).» Las cosas en que brilla el órden, son á causa de este mismo órden, semejantes á las facultades cognoscitivas; cada una de las cuales se asemeja en cierta manera á la razon y por tanto ama naturalmente el órden; porque la razon es la facultad del órden por excelencia. De aquí el que, al unirse con este órden objetivo tan esplendente, ellas que son órden en sí mismas, se deleiten suavemente con esta union y deseen continuarla más y más sin apartarse un instante de su objeto deleitable; porque sabida cosa es que la semejanza produce amor.

263.—Digamos ahora algo sobre las diversas clases de belleza. Ésta se divide primeramente en *ideal* y *real;* la primera de las cuales consiste en ciertos tipos de belleza perfectísima, fabricados en la mente del artista por medio de la reflexion. La formacion de estos tipos, llamados tambien *ideales*, requiere no pequeña inteligencia; y en ellos es donde muestran los artistas su verdadero ingenio é inspiracion creadora. En su produccion la voluntad se sirve, así de la fantasía, como de la inteligencia; de aquélla para dar cuerpo á los *ideales*, de ésta para crearlos, juntando sábiamente en uno los elementos bellos que se hallan esparcidos por la naturaleza, y para marcar á la imaginacion el camino que debe seguir en la formacion del fantasma sensible en que ha de ser encarnado el tipo por ella creado.

264.—La belleza real se encuentra en los artefactos bellos, producidos en el mundo exterior conforme al modelo ó tipo que fulgura en la mente del artista. De estos artefactos unos son *naturales*, porque son

---

(1) Pulchrum in debita proportione consistit. Quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quædam est et omnis virtus cognoscitiva. (S. Thomas, *Summ. Theol.* 1. p. q. 5. a. 4. ad 1.um)

hechos por el Autor de la naturaleza; otros *artificiales*, porque deben su existencia al entendimiento humano. Tanto unos como otros pueden ser, ó *sensibles*, ó *espirituales;* segun fuere la calidad de las dotes en que esté fundado cada uno de ellos. Si estas dotes son del órden sensible, el artefacto será tambien sensible; y si fueren de un órden espiritual, al mismo pertenecerá el artefacto. Una persona, por ejemplo, de hermosas facciones, es un artefacto natural y sensible; un retrato de esta misma persona será tambien sensible pero artificial. Un alma bella, por ejemplo la de la Inmaculada Vírgen María, es un artefacto divino y espiritual; el retrato de esta belleza ejecutado en un lienzo v. g. por nuestro incomparable Murillo es un artefacto humano y tambien espiritual; porque las dotes allí expresadas principalmente, son las que constituyen la mejor de las bellezas; la belleza moral. Un poema, un discurso, una pieza de música son creaciones artificiales pertenecientes al órden espiritual; porque las dotes en que está fundada su belleza, son de este mismo órden, y lo sensible que en ellos aparece, no es sino el simple vestido de la idea, la materia en que está encarnado el ideal espiritual.

265.—Débese notar acerca de esto que en la música hay ménos de espiritualidad que en las demas artes liberales, cuales son la poesía, la elocuencia, la pintura y la arquitectura; porque no expresa como éstas directamente *ideas* sino simples afectos del corazon, asemejándose así al lenguaje de los brutos. Por eso los animales son más accesibles á la música que á todas las demás obras artísticas; las cuales en ellos no producen impresion alguna, porque carecen de inteligencia para entender su lenguaje.

266.—No quiere decir esto, sin embargo, que para ser un gran artista en materia de música no se nece-

site un grande talento: las grandes creaciones en ningun ramo pueden ser obras de ingenios mediocres; porque en todas ellas tiene la parte más principal la inteligencia. Lo que sólo significa es, que el ideal expresado directamente por las armonías musicales es un cierto conjunto de afectos y estos tienen ménos de espiritual que el conjunto de ideas. Sobre todo la poesía y la elocuencia llevan en esto mucha ventaja á la música; porque no sólo expresan ideas, sino que pueden ejecutar esta operacion por medio de la palabra hablada, trasmitiendo así á los oyentes toda la exaltacion de ánimo de que está arrebatado el orador ó el poeta.

267.—La belleza perteneciente al órden espiritual puro es mucho más noble que la del espiritual mixto, cuales son todas las cosas humanas. Sin embargo, no hace en nosotros tanta impresion como ésta segunda; porque es menos acomodada á nuestra naturaleza intelectual; cuyo objeto proporcionado es, no lo espiritual puro, sino lo espiritual encarnado en lo material. Por eso nuestros ideales sobre Dios y las criaturas angélicas son siempre pálidos, cuando en ellos no entran las cosas sensibles, sobre todo las pertenecientes á nuestra misma naturaleza: empequeñecemos aquellas cosas tan grandes, cuando las queremos pintar con su soberana grandeza, como empequeñecería las bellezas visibles un ciego que nunca hubiera visto los colores. La contínua abstraccion de las cosas exteriores y la frecuente contemplacion de las divinas son los medios más adecuados para formar ideales de esta especie; por eso los Santos son los que más altas ideas han concebido sobre esta materia.

268.—Con lo bello tiene íntima relacion lo *sublime:* lo cual es tambien una cierta clase de órden esplendente; pero encierra tanta magnitud en el objeto,

que la mente al contemplarlo se queda sobrecogida y como aterrada por tan soberana grandeza, no pudiendo tener de él una vista comprehensiva. Esta es la diferencia que existe entre lo bello y lo sublime: aquello lo dominamos con nuestra intuicion, haciéndonos en cierta manera superiores á él; esto por el contrario nos domina á nosotros, presentando á nuestra intuicion un objeto superior en grandeza á nuestra facultad intuitiva. De aquí es que, miéntras el objeto bello ama la luz y claridad, el sublime busca siempre la sombra, para que se entrevea solamente y deje adivinar en cierto modo lo que queda entre celajes.

269.—No por eso, sin embargo, deja de agradarnos; antes ejerce en nuestro ánimo una impresion de gozo más profunda y apetecible que la producida por lo bello. Porque nos eleva con más fuerza hácia lo infinito y nos lo hace sentir de una manera más palpable que cuando contemplamos la belleza. La inmensidad del Océano, lo furioso de una tempestad, la majestad de un bosque inculto, y otros vários objetos de esta especie, en que se descubre cierta grandeza superior á nuestra limitada intuicion, son otros tantos ejemplos de sublimidad. Lo sublime por excelencia es Dios por razon de su infinidad absoluta y verdaderamente incomprensible. Nosotros no tenemos en esta vida intuicion real de su Esencia, porque sólo lo conocemos por sus efectos; pero supuesto este conocimiento adquirido por el discurso, lo sentimos en cierta manera presente en sus admirables obras y así lo concebimos, áun en la vida presente, como lo más grande y sublime que se puede presentar á nuestro flaco entendimiento.

270.—Con lo bello tiene tambien íntima relacion por otro lado lo *gracioso* ó *agraciado*. La gracia se encuentra en los movimientos, gestos, acciones ó cosas

parecidas: las maneras finas de una persona, el serpentear de un arroyo, el undular de la llama, la direccion curva de una línea, etc., etc., nos presentan otros tantos ejemplos de esta especie. Por consiguiente podemos definir la gracia diciendo que es *un cierto hábito ingénuo y sencillo de ayudar con decoro á la naturaleza en sus movimientos, evitando en ella así la negligencia como la afectacion* (1).

ARTÍCULO III.

Lo perfecto.

271.—La palabra *perfecto* se usó en un principio para significar todo aquellos que ha sido hecho de una manera acabada. Posteriormente se ha aplicado este nombre á todo cuanto posee lo que es debido á su naturaleza, ora lo tenga de sí mismo, ora lo haya recibido de otro; y así se define de una manera general lo perfecto *aquello á que no falta nada de lo que á su naturaleza corresponde.*

272.—En este sentido bien podemos decir que la perfeccion es propia, no sólo de las criaturas, mas tambien, y muy principalmente, del Criador de todas ellas: pues Dios posee en acto por razon de su misma esencia todo el cúmulo de realidades que le son posibles. Antes debemos decir que Dios es la perfeccion por esencia ó la perfeccion absolutísima y acabadísima; pues no sólo no le falta realidad alguna de cuantas le son posibles, sino que ninguna de ellas le púede faltar jamás; porque las posee todas en virtud de su misma esencia, de suerte que todas ellas le son esenciales.

---

(1) Tongiorgi, *Ontologia*. n. 404.

273.—Las criaturas por el contrario no todas poseen el cúmulo que corresponde á su particular naturaleza, y por eso son llamadas con toda razon varias de ellas *imperfectas* ó *incompletas*. Es de notar empero que ninguna de ellas puede estar incompleta en las realidades que constituyen su propia esencia y que por esta causa son llamadas *esenciales;* porque de lo contrario dejarían de ser, no pudiendo existir cosa alguna sin propia esencia. La imperfeccion pues ó la falta de complemento sólo puede tener lugar en las realidades *accidentales*, que sobrevienen á la naturaleza ya constituida y le añaden alguna ulterior perfeccion, sin la cual pudiera absolutamente existir.

274.—Tanto estas realidades accidentales como las esenciales suelen llamarse *perfecciones;* porque contribuyen á su modo á formar la perfeccion completa, cuya definicion hemos dado más arriba (n. 271). Pero ya se ve que ambas son perfecciones incompletas y parciales y que no llenan sino de una manera relativa y en un cierto sentido solamente el nombre que se les atribuye.

275.—Segun esto podemos dividir la perfeccion en completa é incompleta, como lo hemos hecho al hablar de las diferentes especies de bien; donde hemos notado que el nombre genérico de *perfeccion* significa la misma cosa que el *bien* y que lo perfecto no es sino un bien lleno y completo (n. 211). Además, atendida la clase de realidad designada por cada una de las perfecciones parciales de los seres criados, debemos decir que entre ellas unas son *esenciales ó sustanciales* y otras *accidentales*, segun expresen una realidad esencial y constitutiva de un sujeto, ó solamente una accidental y que sobreviene al sujeto ya constituido. Á estas hay que añadir la perfeccion *final;* la cual con-

siste en la posesion del fin á que por su propio peso estan inclinados todos los seres.

276.—En estas dos maneras de division tomamos las perfecciones por el lado que miran al sujeto; pero todavía las podemos considerar, ora en su forma absoluta y en órden á sus constitutivos intrínsecos, ora en su forma relativa y en cuanto se las compara unas con otras. Consideradas en su forma absoluta, las perfecciones se dividen en *simples y mixtas*. Simples son las que en su concepto formal no expresan imperfeccion alguna y por lo mismo no excluyen la coexistencia de otra perfeccion mayor en el mismo sujeto. Tales son, por ejemplo, la *vida*, la *voluntad*, la *inteligencia*, etc. Las mixtas por el contrario expresan en su concepto formal una cierta mezcla de perfeccion é imperfeccion; y por esta causa excluyen del sujeto á que pertenecen, toda perfeccion de un órden superior al suyo. Tales son la perfeccion de los cuerpos y la de nuestra propia razon; pues la corporeidad excluye de sí misma á la inteligencia, la libertad y otras perfecciones de un órden más elevado, y la razon encierra un modo de conocer por discursos, que es incompatible con el otro más perfecto de la intuicion pura y desnuda de toda abstraccion, la cual conviene á los Ángeles y al Criador de ellos.

277.—Débese notar que hay dos géneros de imperfeccion: el primero consiste en la carencia de un bien conveniente al sujeto, la cual es llamada por esta causa *privacion ó mal* (n. 227); el segundo indica la carencia de un bien no conveniente al sujeto, la cual por lo tanto no es un mal verdadero sino una mera limitacion. La ceguera en el hombre es una imperfeccion de la primera clase, la carencia de alas en el mismo es una imperfeccion de la segunda. Algunos han dado á este segundo modo de imperfeccion el nombre de *mal metafísico*.

278.—Finalmente la perfeccion de las criaturas considerada en su aspecto relativo, puede ser mayor ó menor; segun se acerque más ó menos á la perfeccion suma y absoluta, que se halla en el Criador de todas ellas. Una perfeccion puede ser mayor que otra *extensiva* ó *intensivamente;* segun se extienda á mayor número de sujetos, ó indique una clase de realidades más noble y elevada que las demás. Un hombre y una moneda, por ejemplo, encierran mayor perfeccion extensiva que un hombre solo, pero no intensiva, porque la perfeccion de la moneda se halla eminentemente contenida en la del hombre. Por el contrario, la perfeccion de la naturaleza humana es intensivamente mayor que la del bruto y que la de cualquiera planta ó mineral; porque todo cuanto se halla de realidad en estas clases de seres inferiores, lo posee tambien de una manera más simple y más elevada el hombre; el cual tiene además la perfeccion intelectiva que falta á todos ellos.

279.—La diferencia de perfeccion, tanto intensiva, como extensiva, en los seres se mide por grados; los cuales indican respectivamente el número de sujetos á que una cierta perfeccion se extiende, ó sea su *extension*, y el número de realidades que en ella se encierran ó sea su *comprehension*. Sobre lo cual es de notar que, á medida que crece la extension de una perfeccion cualquiera, disminuye su comprehension y viceversa. El sér se extiende á toda clase de entes, y tiene por tanto el *maximum* de extension; pero no expresa sino la simple perfeccion de la *realidad* en general, siendo por consiguiente su comprehension mínima. La sustancia no se extiende sino á los seres que existen en sí mismo como en su propio sujeto, y por eso disminuye en extension; pero encierra dos clases de perfecciones, á saber, la *realidad* y la *perseidad*, con lo cual crece su intension.

280.—Así podemos ir subiendo por los grados de *corpóreo, viviente, sensitivo* y *racional;* con lo cual disminuiremos sucesivamente el número de individuos, á que puedan extenderse las perfecciones referidas; pero aumentaremos juntamente con esto la realidad intensiva de las mismas. Porque en la corporeidad está comprendida la perseidad, en la vida la corporeidad, en la sensibilidad la vida, en la racionalidad la sensibilidad; y subiendo más arriba en la escala de los seres, en la intelectualidad propia de las sustancias angélicas se halla la racionalidad del hombre y en la intelectualidad purísima y actualísima de Dios la de estas mismas inteligencias puras.

281.—Así se ve que cada especie contiene en sí *de una manera verdadera* la perfeccion de todas las otras que se hallan más abajo en la escala de los seres; y que Dios, sér por excelencia y perfeccion purísima sin mezcla de imperfeccion ó potencialidad alguna, encierra en su esencia increada la perfeccion de todas las criaturas posibles, por hallarse su naturaleza actualísima en la cúspide de la escala dicha. Por eso dijo con mucha razon Aristóteles y con él Santo Tomás que las especies son como los números; puesto que contienen en sí como ellos á todas las unidades encerradas en las especies inferiores.

182.—Esta manera de contenerlas no es *formal;* porque para esto sería necesario que cada una de las especies de la escala dicha fuera formal y expresamente lo que son las especies inferiores: lo cual es un absurdo; porque ni la planta es mineral, ni el bruto planta, ni el hombre bruto, ni el ángel hombre, ni Dios finalmente criatura. Tampoco es *virtual* precisamente; porque para esto se necesitaría que cada una de las especies superiores pudiera producir con sus propias fuerzas á todas y cada una de las infe-

riores; que esto es lo que significa la continencia virtual. Mas esto repugna manifiestamente; porque ni la planta puede dar la existencia al mineral, ni el bruto á la planta, ni el hombre al bruto, ni el ángel al hombre.

283.—La manera, pues, de estar contenidas las perfecciones de las especies inferiores en las superiores y la de las criaturas en Dios es *eminencial;* lo cual quiere decir que aquellas mismas perfecciones pertenecientes á las especies inferiores las tienen las superiores de una manera más simple y pura sin las imperfecciones ó limitaciones propias de dichas especies. Así, por ejemplo, el hombre no tiene la lijereza del ciervo, ni la fortaleza del leon, ni las alas de la paloma, ni los remos de los peces; pero posee una facultad que encierra en su simple unidad las perfecciones múltiples de todos estos animales; porque con la razon inventa medios de correr con más velocidad que los ciervos, de domar la ferocidad de los leones, de andar por los aires como la paloma y de surcar los mares como los peces, etc., etc.

284.—Además de esta continencia eminencial es menester admitir tambien la continencia virtual de todas las criaturas en Dios; porque ninguna criatura puede venir á la existencia sino en virtud de una accion de la omnipotencia divina. Pero el sér divino no se halla en especie alguna, sino que ocupa por razon de su perfeccion absolutísima una esfera muy superior á las de todas las criaturas posibles, de lo cual se hablará más largamente en la Teodicea.

SEGUNDA PARTE.

DE LAS DIFERENTES CLASES DE SERES.

285.—Explicadas ya la naturaleza y las propiedades generales del Ente, resta ahora tratar de las diversas clases de seres. Para esto dividiremos el sér: 1.° en finito é infinito, 2.° en simple y compuesto, 3.° en necesario y contingente, 4.° en mudable é inmutable, 5.° en temporal y eterno, 6.° en sustancial y accidental, 7.° en absoluto y relativo. De todos ellos hablaremos en los capítulos siguientes.

CAPÍTULO PRIMERO.

De los entes finito é infinito.

286.—Finito es lo que tiene límites ó sea carencia de ulterior realidad; por donde todo lo finito ó limitado encierra en sí una cierta realidad, que no se extiende sino hasta cierto grado y por eso se halla limitada. Infinito por el contrario es lo que positivamente ex-

cluye los límites, y por consiguiente en la línea de su infinidad abraza todas las perfecciones de aquella clase. Entre el finito y el infinito se halla el indefinido; el cual incluye por un lado como el finito los límites, pero se asemeja al infinito en no incluirlo por otro.

287.—El indefinido suele llamarse tambien *infinito;* pero su infinidad es meramente *potencial* y consiste en la capacidad que tiene una cuantidad finita de ir creciendo ó disminuyendo sin término alguno por la adicion ó substraccion de nuevas unidades: este es el infinito de los matemáticos. El infinito propiamente dicho tiene por el contrario una infinidad actual y no encierra en sí capacidad alguna de aumento ó disminucion en la línea que es infinito. Tambien se diferencia su infinidad de la que corresponde á los universales; porque el universal directo no es sino *negativamente* infinito, esto es, *no-finito* y el universal reflejo no encierra sino una infinidad potencial consistente en la capacidad de extenderse á una cierta serie de indivíduos sin término (n. 172).

288.—Podemos imaginar dos especies de infinito, á saber, el infinito actual absoluto y el infinito actual relativo. El primero excluye de sí todo linaje de límites y es infinito en toda suerte de líneas; por esta razon se llama infinito simplemente tal ó infinito en todo el sentido de la palabra: el segundo, si es posible, no excluye los límites sino en un cierto sentido, siendo finito en todo lo demas. El primer infinito es propio de la Divinidad y existe de hecho, como se probará al tratar de la infinidad de Dios en la Teodicea; el segundo no puede pertenecer sino á solas las criaturas, porque supone verdadera limitacion en el sujeto por la parte que no es infinito. De estos dos infinitos vamos á tratar por separado en este capítulo, empleando al efecto los dos artículos siguientes.

ARTÍCULO PRIMERO.

Infinito absoluto.

289.—Sobre esta materia se nos ofrecen cuatro cuestiones, que resolveremos en otras tantas proposiciones. 1.ª ¿Tenemos idea del infinito absoluto? 2.ª Esta idea es afirmativa ó negativa? 3.ª Su orígen precede por necesidad en nosotros á la idea de lo finito? 4.ª Cómo formamos esta idea?

PROPOSICION PRIMERA.

Tenemos idea del infinito actual absoluto.

290.—*Demostracion.*—De lo que no tenemos idea, no podemos hablar, ni mucho ménos filosofar. Es así que hablamos y filosofamos del infinito actual absoluto; luego... Hasta los mismos que niegan su existencia, que son los ateos, tienen idea de él; pues de lo contrario les sería imposible negarlo, no pudiendo querer ni aborrecer la voluntad lo que no conoce.

291.—Contra esto se podría objetar que lo finito no puede representar á lo infinito, porque en tal caso éste se hallaría contenido en aquél. Pero á esto se responde que nuestras ideas no son representaciones propiamente dichas sino en cierto sentido metafórico. Por consiguiente bien podemos percibir lo infinito, sin que el infinito se halle contenido en nuestra percepcion finita.

PROPOSICION SEGUNDA.

La idea que tenemos del infinito actual absoluto, es completamente positiva en el fondo y sumamente negativa en la forma.

292.—*Prueba de la 1.ª p.*—El infinito en cuestion es un sér que excluye formalmente de sí todos los límites de los seres finitos. Es así que el sér de esta naturaleza no envuelve en sí sino realidad pura. Luego la idea del infinito es en el fondo absolutamente positiva; porque no expresa sino realidad pura sin mezcla de limitacion alguna.

293.—*Prueba de la 2.ª p.*—La forma de la sobredicha idea envuelve una negacion de otra negacion; porque niega los límites, y los límites son negacion de ulterior realidad: es así que una idea de esta naturaleza es sumamente negativa en la forma: luego... La menor de este silogismo es evidente; puesto que negar la negacion es tener por objeto formal esta negacion misma, negándola con otra negacion; lo cual ya se ve que es tan negativo, como puede serlo un concepto cualquiera que versa sobre meras carencias de realidades.

PROPOSICION TERCERA.

La idea del ente infinito actual absoluto no sólo no precede por necesidad á la del ente finito, sino que es cronológicamente posterior á ella.

294.—Esta proposicion es contra los cartesianos; segun los cuales la idea del finito es la de la negacion del infinito, y por consiguiente ántes hemos debido perci-

bir el infinito que el finito. Lo mismo opinan los ontólogos, añadiendo que tenemos intuicion directa de Dios bajo la razon de Sér. Unos y otros confunden torpemente el sér ontológico con el sér teológico, que son cosas muy diferentes (n. 74).

295.—*Prueba de la 1.ª p.*—Para formar la idea de limitacion nos basta ver los seres creados uno en frente de otro: luego para concebir los seres finitos no es necesario que haya precedido en nosotros la idea del infinito actual y absoluto. *Prueba del antecedente.* Los seres criados se distinguen entre sí por ciertas realidades, que existen en unos y no en otros: luego, viéndolos como contradistintos ú opuestos, no podemos ménos de concebirlos como seres, á quienes faltan las realidades que son propias y exclusivas de los otros sus contrapuestos, ó sea como unos seres donde la realidad está limitada.

296.—Es verdad que la contraposicion supone en nosotros la idea universal de realidad (n. 86): pero esta idea es un concepto abstracto, absolutamente distinto de la idea del sér teológico (n. 73); y así los ontólogos no tienen razon ninguna para sostener su infundada opinion. El sér ontológico, cuya idea se debe presuponer para considerar la pluralidad de los seres finitos bajo su forma relativa de oposicion y distincion, es un infinito negativo, un no-infinito; que ni afirma ni niega los límites, sino que prescinde de una cosa y otra, presentando la realidad abstracta de una manera vaga é indeterminada (1). Por consiguiente es muy diverso del Sér teológico ó infinito actual absoluto, el cual niega formalmente toda suerte de límites.

297.—*Prueba de la 2.ª p.*—La idea del infinito niega la limitacion propia de los seres finitos: es así que

(1) S. Thom. *Sum. theol.* 1. p. q. 3. a. 4. ad 1.um

para negar una cosa es necesario haberla concebido ántes: luego la idea del infinito supone ya formada de antemano á la idea del finito. En otros términos: la idea del infinito es negacion de negacion: luego supone ya existente á la negacion negada, como toda idea supone su objeto: es así que la idea de esta segunda negacion es la idea del infinito: luego esta en nosotros debe formarse ántes que aquella. Y no es maravilla; porque al conocimiento de la existencia de Dios no llegamos sino por el discurso, partiendo del conocimiento que tenemos de los seres finitos.

PROPOSICION CUARTA.

La idea del infinito actual absoluto no es intuitiva sino discursiva.

298.—*Observacion.*—Entendemos por idea intuitiva un conocimiento claro é inmediato de un objeto, al cual representa como presente y existente sin discurso alguno; al modo como llamamos *vision* al acto de percibir con los ojos corporales un objeto sensible que está presente. Por el contrario discursiva se dice una idea, cuando la existencia del objeto por ella representado no la conocemos sino por medio del raciocinio.

299.—*Prueba de la proposicion.*—La idea del infinito en cuestion no nace en nosotros, sino cuando pensamos acerca de Dios; porque pensando en las cosas finitas, no podemos adquirir sino la idea de lo indefinido, ó sea de lo que, siendo actualmente limitado, puede ir siempre creciendo ó menguando en perfeccion. Es así que al conocimiento de Dios como real y existente no llegamos sino por medio del discurso, como se demostrará en la Teodicea; luego la idea que tenemos del infinito actual y absoluto, no es intuitiva sino discursiva.

PROPOSICION QUINTA.

La idea del infinito absoluto no se forma en nosotros con la adicion sucesiva de unidades finitas, sino negando simplemente del Sér divino toda clase de límites propios de los seres creados.

300.—*Prueba de la 1.ª p.*—Con la sucesiva adicion de unidades finitas nunca podremos obtener más que un indefinido, ó sea un finito actual capaz de ir creciendo siempre más y más en la agregacion de dichas unidades. Es así que esta idea difiere totalmente de la idea del infinito actual (n. 247). Luego...

301.—*Prueba de la 2.ª p.*—Concibiendo el sér en general y luego negando de él toda suerte de límites propios de las criaturas, tenemos un sér purísimo, que rechaza de sí todo linaje de limitacion de una manera positiva: luego negando simplemente del Sér Supremo los límites referidos, formamos la idea del infinito actual y absoluto. Que solamente de este modo podamos formar esta idea es cosa clara; porque no tenemos intuicion del infinito (n. 298), y así sólo podemos llegar á su conocimiento por medio de conceptos abstractos.

PROPOSICION SEXTA.

El infinito absoluto es puro sér sin mezcla de no-sér.

302.—*Demostracion.*—El infinito absoluto excluye de sí todo límite ó carencia de ulterior realidad. Luego incluye en sí toda realidad; porque de lo contrario ya tendría en sí algun límite. Luego no se halla en potencia con respecto á realidad alguna sino en acto; porque de lo contrario carecería de aquella realidad y estaría limitado. Luego es acto puro ó ser

puro, que es lo mismo; porque si con respecto á la perfeccion de todas las cosas se encuentra en acto, en él no hay capacidad receptiva ó potencia de recibir algo, sino perfeccion pura ó realidad pura.

ARTÍCULO II.

Infinito actual relativo.

303.—Este infinito no excluye los límites en todos sentidos sino solamente en aquel por donde se llama con este nombre. Así, podemos imaginar una línea sin término por un solo lado ó por los dos, una magnitud corpórea que no tenga fin en la extension, una multitud de seres innumerables, una fuerza cuyos grados de intensidad no tengan límite.

304.—Sobre la posibilidad de este Infinito no están acordes los filósofos. Santo Tomás y con él la mayor parte de ellos la niegan; por el contrario los nominales y con ellos Toledo, Vazquez, Arriaga, Bálmes (1), y otros muchos la afirman, defendiendo su opinion con muy poderosos argumentos. A nosotros nos parece que la posibilidad de esta clase de Infinitos es para nuestra inteligencia una cosa problemática, y que solo podemos decir con respecto á ellos que *no vemos* su imposibilidad. Esto es lo que vamos á defender en las siguientes proposiciones.

---

(1) Segun Bálmes es posible una extension infinita. Ahora bien, en la extension infinita se halla *un* número verdaderamente infinito de *palmos*, *piés*, etc.; y por lo tanto es cosa clara que en sentir suyo es posible *una cierta clase* de número infinito. Bálmes niega la posibilidad *del número absolutamente infinito*, en el cual deberían coexistir ciertas entidades modales, que no admiten tal género de coexistencia. Pero esto no es negar la posibilidad de un número infinito actual de *Ángeles*, *almas*, etc. Véase lo que sobre esta materia escribe en su *Filosofía fundamental*, t. 4, lib. 8, cc. 11-14.

PROPOSICION PRIMERA.

No se ve repugnancia alguna manifiesta en la existencia de un número infinito actual.

305.—*Demostracion.*—Esta repugnancia debe encontrarse en la condicion intrínseca del mismo número; porque si él en sí no envuelve repugnancia, claro está que Dios lo podrá producir. Es así que en la condicion intrínseca del número no se ve repugnancia manifiesta en que sea actualmente infinito: luego no se ve repugnancia en que tal número exista.

Prueba de la menor.—En el número la repugnancia habría de venir ó de parte de la materia ó de parte de la forma; es decir, que la infinidad actual pugnaría con la idea de número, ó porque los individuos de la coleccion se excluyesen mútuamente, ó porque no puede concebirse cómo pueda existir una multitud destituida de límites. Es así, que por ninguno de los dos lados se ve la tal repugnancia: Luego...

Pruébase esta menor.—Porque en primer lugar, los individuos de una especie cualquiera, v. gr. la humana, no se excluyen el uno al otro por sí mismos; puesto que muchos de ellos coexisten simultáneamente y la existencia del uno no exige de una manera esencial la no-existencia de otro cualquiera. Por consiguiente, si hay imposibilidad, ésta ha de nacer del elemento formal de la coleccion; y él es en efecto de donde toman los adversarios del número infinito sus argumentos. Los principales son cuatro: 1.° Porque el número es una multitud medida por una unidad y el número infinito es incapaz de ser medido. 2.° Porque el tal número no superaría á su inmediato inferior sino en una sola unidad, como el *dos*

no excede al *uno*, ni el *tres* al *dos*, ni el *cuatro* al *tres*, etc., sino en esta forma: de donde resultaría que la suma compuesta del número inmediatamente inferior á dicho número y de la unidad, cantidades ambas finitas, sería igual al supuesto número infinito, lo cual es un absurdo. 3.° Porque dicho número debería contener en sí infinitos binarios, infinitos ternarios, etc.; lo cual es imposible, porque en tal caso habríamos de admitir un infinito mayor que otro en el mismo género de número abstracto, lo cual es un absurdo. 4.° Porque quitando al tal número cuatro unidades, por ejemplo, todavía quedaría infinito y así la parte ó número restante sería igual al todo, lo cual tambien es un absurdo.

*306.—Estos son los argumentos principales que hay para probar la repugnancia del número infinito; pero distan mucho de ser concluyentes. Porque al primero se puede responder que el número infinito no es mensurable contando *una en pos de otra* las unidades que encierra, pero sí viéndolas todas de una vez con un solo acto, como de seguro las ve Dios, si son posibles en número infinito. Los tres restantes prueban demasiado; porque, á ser eficaces, Dios no podría ver con un solo acto clara y distintamente todos los hombres posibles, por ejemplo, que son infinitos; puesto que así vistos formarían objetivamente en la mente divina una coleccion infinita sujeta á los inconvenientes traidos en los tres argumentos dichos.

*307.—Además, hay en favor de la posibilidad de dicho número un argumento, que, aunque no es evidente, sirve mucho para evidenciar la verdad de nuestra tésis, que es negativa, y para hacer ver la debilidad de los argumentos arriba propuestos. El argumento es el siguiente: Segun la opinion probable de Santo Tomás, es posible la creacion *ab æterno*

de un mundo sujeto á las mudanzas que ahora sufre contínuamente. En tal caso tendríamos pasados un infinito número de años, que contendría un infinito número de meses doce veces mayor y otro de dias 365 veces más dilatado. En la série infinita de dias trascurridos el inmediatamente próximo al primero de todos, que estaría puesto á infinita distancia de nosotros no se diferenciaría de él sino en una unidad. Finalmente, en cada uno de esos dias podría haber criado Dios un ángel, dándole despues siempre la conservacion que necesita para no volver á la nada; con lo cual ya tendríamos ahora un número infinito actual de ángeles existentes. Vése pues con todo esto la verdad de nuestra tésis, en que afirmamos ser muy dudosa la imposibilidad del número infinito.

PROPOSICION SEGUNDA.

La misma duda reina sobre la posibilidad de una extension infinita y de una fuerza ó de una cualidad infinitamente intensas.

* 308.—*Prueba de la 1.ª p.*—La extension infinita sería imposible porque, si existiese, se daría en ella una multitud infinita de varas, palmos, etc. Es así que la imposibilidad de la multitud infinita es una cosa muy dudosa: luego... Quizás en el contínuo hay de hecho puntos infinitos. El P. de Benedictis es de esta opinion (1); y no solo Benedictis, mas tambien el P. Suárez opina lo mismo (2). Y si los puntos son in-

(1) De Benedictis, *Philosophia peripatetica*, tom. 2. lib. 3. Physicæ, cap. 6.

(2) Suárez, *Metaphys.*, disp. 40. sect. 5. n. 43.

finitos en número, ninguna repugnancia se ve en que no pueda haber tambien partes infinitas.

309.—*Prueba de la 2.ª p.*—La intensidad infinita de una fuerza ó de una cualidad no puede ser imposible sino por el número infinito de grados actuales que estas cosas encerrarían en sí mismas. Es así que la imposibilidad del número infinito actual queda para nosotros muy dudosa: luego... (1).

ARTÍCULO II.

Del sér simple y del compuesto.

310.—Simple es *lo que carece de composicion;* compuesto se llama *lo que consta de partes mútuamente unidas.* La simplicidad se opone á la composicion como la unidad á la multitud; por donde así como la unidad añade á la idea de sér la de negacion de division, así tambien la idea de simplicidad añade la de negacion de pluralidad. La nocion de lo simple, sin embargo, no es propiamente negativa; porque expresa de suyo una verdadera realidad, que excluye de sí la composicion de partes. Tan léjos está de ser negativa la nocion dicha, que antes cuanto más simple es un ente, tanto suele ser más perfecto; y por eso Dios, que es la misma simplicidad por esencia, encierra en sí todo el cúmulo de perfecciones posibles. La idea de lo simple es por sí más positiva que la compuesta; porque la negacion en ella encerrada niega, no una perfeccion, sino una imperfeccion,

---

(1) Puede verse sobre la materia de este artículo, entre otros, Toledo, *Comment, in 1. p. D. Thomæ*, q. 7. art. 4, y de Benedictis en el lugar citado. Además, las respuestas que da el P. Liberatore contra los que impugnan la posibilidad de la creacion *ab æterno*, sirven tambien para este propósito.

cual es el tener por partes una cosa que se puede poseer sin ellas.

311.—Empero no todo lo simple es más perfecto que todo lo compuesto; porque los componentes de los seres, con toda su simplicidad, no llegan en perfeccion al compuesto por ellos formado. Tambien se debe observar que, aunque la idea de lo simple es positiva, y tanto más positiva cuanto más simple es el objeto por ella representado; sin embargo, en el órden cronológico nosotros no la formamos sino despues de haber concebido el compuesto; porque nuestra manera natural de percibir lo simple, así como tambien todo lo espiritual, es por via de negacion de lo compuesto. Por eso en la definicion de lo simple entra la idea de lo compuesto, mas no viceversa.

312.—Las partes negadas por la simplicidad y afirmadas por la composicion pueden ser físicas, metafísicas, ó simplemente lógicas; por donde así lo simple como lo compuesto se dividen en *físicos*, *metafísicos* y *lógicos*. Es compuesto físico lo que consta de partes físicamente distintas, como por ejemplo el *hombre*, que está compuesto de cuerpo y alma realmente distintos entre sí. Compuesto metafísico es lo que consta de partes metafísicas; las cuales existen ciertamente en la naturaleza, pero no como son concebidas por nuestra inteligencia y así sólo se distinguen entre sí virtualmente ó con distincion de razon raciocinada. Tal es, por ejemplo, la composicion que existe entre la *animalidad* y la *racionalidad* humana. Finalmente, compuesto lógico es el que consta de partes lógicas, ó sea de partes que no tienen realidad sino en los conceptos lógicos de nuestra mente y por tanto son meros entes de razon. Estas partes son el *género* y la *diferencia;* y así el compuesto lógico es un ente de razon, que resulta de la union de un género

Véase Lógica Balmes

con una diferencia. La negacion respectiva de todas estas partes nos dará la idea de lo simple físico, metafísico y lógico.

313.—Las partes del compuesto pueden ser, ó absolutamente necesarias para la existencia del sér, ó sólo convenientes para su perfeccion. En el primer caso se llaman *constitutivas* ó esenciales. En el segundo hay que distinguir: si pertenecen á su integridad, se dicen *integrales;* si á su último complemento, reciben el nombre de *accidentales*. Las integrales nuevamente ó integran al sér en el órden de la cuantidad, y en tal caso son *homogéneas* ó de una misma clase; ó en el órden de la cualidad, y entónces son *heterogéneas* ó de clases diferentes. De aquí la division del compuesto en *esencial, accidental,* é *integral, integral homogéneo* é *integral heterogéneo,* segun son las partes componentes.

314.—Sobre las partes constitutivas de todo compuesto, sea físico, sea metafísico, sea lógico, se debe observar que para formar verdadera composicion la una ha de entrar como elemento *determinable* y perfectible y la otra como elemento *determinante* y perficiente, ó en otros términos, la una como materia y la otra como forma. Esto en el compuesto físico se ve muy claramente; porque en él la materia está de suyo indiferente para formar parte de un compuesto cualquiera, siendo la forma la que le quita esta indeterminacion y hace que constituya de hecho más bien uno que otro. Ahora bien, los otros compuestos los formamos nosotros con la mente á imágen y semejanza del compuesto físico: luego en todos los compuestos debe verificarse lo mismo. Así, el *cuerpo*, la *animalidad* y el *género* entran como elementos determinables y perfectibles en los tres compuestos indicados; y por el contrario el *alma,* la *racionalidad* y la

diferencia entran como elementos determinantes y perficientes (1).

315.—Lo que es simple en un sentido, puede ser compuesto en otro. Así el oro, por ejemplo, es simple, en cuanto que no está compuesto de diversas sustancias; pero tiene composicion en cuanto á la cantidad: el alma humana es simple, en cuanto que carece de partes cuantitativas ó de extension material; pero se halla compuesta de sustancia y varias cualidades. En general, todos los seres finitos tienen algun género de composicion, no sólo metafísica, sino tambien física; pues á lo ménos constan de sustancia y accidente, y así sólo pueden tener una cierta simplicidad *relativa*. Solo Dios posee una simplicidad *absoluta;* porque solo él tiene de sí mismo en acto todo cuanto puede poseer.

316.—La nocion de *compuesto* tiene alguna analogía con la de *todo,* pero se diferencia de ella en que el *todo* es una especie de compuesto. Para que el compuesto forme un todo, es menester que no le falte ninguna de las partes requeridas por la naturaleza del compuesto. Así, una mano de hombre con cuatro dedos es un compuesto; pero no un todo, porque le falta un dedo. Asimismo, la idea del todo se parece mucho á la de lo *perfecto;* pero se diferencia de ella en que el todo forma una especie de perfecto, el perfecto integral; por donde hay muchas cosas, que son perfectas sin tener parte ninguna y sin formar por consiguiente algun todo.

---

(1) V. Suárez, *Metaphys.* disp. 15. sec. 11.

CAPÍTULO III.

De los seres necesario y contingente.

317.—Necesario se dice *aquello que de tal manera es, que no puede no ser*. Por el contrario, contingente se llama *lo que existe de tal modo, que pudiera no haber existido*. Por aquí se ve que la necesidad y la contingencia no son sino unos ciertos modos de ser de los entes reales.

318.—La necesidad puede ser *absoluta* ó *hipotética*. La primera no depende de condicion alguna libre, sino que está fundada en la misma esencia de las cosas. La segunda depende de una condicion libremente puesta; por eso, absolutamente hablando, no es necesidad sino contingencia. Ejemplo de la primera es la redondez del círculo, ejemplo de la segunda es la existencia de las cosas libremente criadas por Dios. La necesidad absoluta se llama tambien *antecedente*, porque antecede á todo ejercicio de la libertad; y la segunda *consiguiente*, porque sigue al ejercicio de la misma. Así, el círculo es redondo anteriormente á todo acto libre, divino ó humano; pero las cosas criadas no existen sino posteriormente al acto libre de crearlas, existen necesariamente en la suposicion de que existan. De aquí la division del sér en absoluta é hipotéticamente necesario.

PROPOSICION PRIMERA.

Lo que es absolutamente necesario, no tiene ni principio ni fin.

319.—*Prueba de la 1.ª p.*—Lo que tiene principio, ántes de principiar á ser se halla en estado de mera

posibilidad; y por consiguiente de suyo no está determinado á la existencia sino indiferente para existir de hecho ó no existir. Luego ya no es absolutamente necesario; porque lo que es tal, está de suyo determinado á existir. Además, para salir del estado de mera posibilidad, necesita de una causa libre que le dé la existencia. Porque lo meramente posible no se puede producir á sí propio: puesto que lo que es meramente posible, no existe; y lo que no existe, nada puede obrar. Luego lo que tiene principio, es contingente; y así ninguna cosa absolutamente necesaria puede tener principio.

320.—*Prueba de la 2.ª p.*—Lo que tiene fin, entra con esto en el estado de pura posibilidad: luego está de suyo indiferente para existir ó no existir: luego no está absolutamente determinado á la existencia y por tanto no es absolutamente necesario.

PROPOSICION SEGUNDA.

Lo contingente tiene principio y *puede tener fin.*

321.—*Demostracion.*—Lo contingente de suyo está indiferente para existir ó no existir: luego así como comienza á existir por influjo de una causa libre que le ha dado el sér, así tambien seguirá existiendo por la continuacion de este mismo influjo. Es así que la continuacion de este influjo puede ser libremente quitada: luego tambien el sér contingente y dependiente de ella podrá dejar de existir.

CAPÍTULO IV.

Del sér mudable y del inmutable.

322.—Mudable es *lo que puede adquirir diversos estados*, é inmutable *lo que siempre está por necesidad de su misma naturaleza en un mismo estado:* El paso de un estado á otro se llama *mudanza;* la cual recibe generalmente su denominacion especial, no del estado perdido por el sér, sino del nuevamente adquirido. De aquí las diversas clases de mudanzas, segun son vários los estados que con ellas adquiere el sér mudable.

323.—Primeramente la mudanza se divide en *sustancial* y *accidental*. Por la primera adquiere el sér mudable un nuevo modo de ser sustancial, por la segunda un nuevo modo de ser accidental. Así, hay mudanza sustancial en toda produccion de una nueva sustancia y accidental en la produccion de un nuevo modo de sér de esta misma sustancia. La produccion de la cera, por ejemplo, es una mudanza sustancial; la produccion de las diversas figuras que puede tomar sucesivamente este cuerpo, son por el contrario otras tantas mudanzas accidentales.

324.—En segundo lugar, la mudanza se divide en *absoluta* y *relativa*. La primera indica un cambio *total* de estado en un sér, como cuando una sustancia pasa del estado de pura posibilidad al de existencia y viceversa. La segunda expresa un cambio solamente *parcial*, permaneciendo inmoble lo demás del sér; como cuando nuestra inteligencia, permaneciendo en sí sustancialmente la misma, va variando de estado en cuanto á los diversos pensamientos que sucesivamente forma.

SGCB2021

325.—Otra division de la mudanza es en *intrínseca* y *extrínseca*. Por la primera adquiere ó pierde el sér mudado alguna perfeccion real; por la segunda no adquiere sino una mera denominacion extrínseca, fundada en la mudanza intrínseca padecida por otro sér puesto en relacion con él. Así, cuando yo me muevo, tengo una mudanza intrínseca; porque adquiero en mí diversas modalidades producidas con el movimiento. Pero cuando otro se mueve junto á mí, pasando de mi lado derecho al izquierdo, por ejemplo, sin moverme yo de mi sitio; me mudo extrínsecamente, quedando á la derecha del que antes tenía á mi izquierda. La mudanza en este último caso propiamente ha estado en el ser movido; y en mí no ha sido sino una mera denominacion extrínseca.

PROPOSICION PRIMERA.

El ser absolutamente necesario no está sujeto á mudanza alguna.

326.—*Demostracion.*—En primer lugar, no puede sufrir mudanza en cuanto á la existencia misma; porque no tiene ni principio ni fin. Además, tampoco es capaz de mudanza en cuanto á los modos de sér; porque el modo de sér de un ente cualquiera sigue á la naturaleza de este mismo ente; y el sér absolutamente necesario, así como está por su misma esencia determinado á existir, así tambien lo está á existir de *este* modo y no de otro. Luego es inaccesible á todo linaje de mudanza.

PROPOSICION SEGUNDA.

El sér contingente es esencialmente mudable.

327.—*Demostracion.*—El tal sér de tal manera es, que pudiera no ser y por eso tiene principio en la existencia y puede tambien tener fin. Luego es de suyo mudable, porque puede recibir mudanza al ménos en lo que atañe á su existencia. Pero aun hay más; su mutabilidad se extiende hasta á los mismos modos de sér; porque el sér contingente así como está de suyo indiferente para existir y no existir, de la misma manera lo está para existir de este modo ó de otro diferente.

328.—Las mudanzas que sufren los seres contingentes en cuanto á sus modos de ser y las que padecen los cuerpos al ocupar sucesivamente los diversos lugares del espacio ó al ser en cualquier manera modificados, reciben el nombre de *movimiento*, el cual por tanto se puede definir: *el tránsito de un sér de un estado á otro.* Esta definicion, sin embargo, es propia del movimiento *metafísico.* El físico, que es el que se conoce con este nombre, no expresa sino el cambio realizado en los seres sensibles al ser trasladados de un lugar á otro ó al sufrir alguna alteracion ó trasformacion en su sustancia.

329.—Aristóteles ha dado una definicion del movimiento físico, que ha sido muy criticada por algunos á causa de supuesta oscuridad. La definicion, sin embargo, es muy digna de recomendacion por su brevedad y exactitud y no merece la menor censura en ningun sentido. Dice así el Estagirita: *Motus est actus entis in potentia prout impotentia,* lo cual en nuestra lengua quiere decir que *el movimiento es la actuacion de un ente en potencia en cuanto tal,* ó bien *la actuacion de un ente dotado de mera capacidad receptiva en órden á la*

actuacion dicha, porque esta capacidad meramente receptiva es la que viene significada con aquellas palabras: *in potentia prout in potentia*. Con esto Aristóteles no hizo sino expresar la ley de la inercia á que están sujetos los cuerpos; segun la cual no pueden tomar una nueva posicion en el espacio ó un modo de ser cualquiera, sino en cuanto son determinados á esto por un agente exterior á los mismos (1).

330.—En virtud de esta definicion asienta Aristóteles el siguiente axioma: *Todo lo que se mueve es movido por otro* «omne quod movetur, ab alio movetur.» Este princio, hablando de los cuerpos, es una consecuencia de la ley de la inercia que acabamos de mencionar. Además, se sigue de la misma definicion del movimiento: porque si un cuerpo en tanto es capaz de moverse, en cuanto está en simple potencia receptiva con respecto á la actuacion que le trae el movimiento; es claro que no puede hallarse en acto verdadero con respecto á esta actuacion misma. La razon es evidente: porque en cuanto está en simple potencia receptiva, carece de la perfeccion encerrada en la perfeccion dicha; y en cuanto estuviese en acto, (aunque este acto no fuese *segundo* sino *primero*, cual es el que tiene una causa, cuando va ya á producir su efecto), encerraría en sí la perfeccion dicha, puesto que nadie puede dar lo que no tiene; y así tendría y no tendría al mismo tiempo la perfeccion mencionada.

---

(1) Esto es tambien lo que dice el Cardenal Toledo con estas palabras: «Potentiæ duplex actus respondet; alter velut terminus et quies, qui dicitur forma, sed hic mediatus est; alter ut via et medium per quod adquirit illum priorem, et hic inmediatus et proximus est, motusque dicitur. Ob id dicitur: motus est actus potentiæ, ut potentiæ, ut ostendamus esse actum, qui via est, per quam in formam pervenitur. (Tolet., *Comment. in 1. p. D. Thom.* q. 10. art. 1. quæst. 1.)»

331.—Algunos han extendido el sobredicho axioma á los mismos movimientos metafísicos, pretendiendo que los mismos seres espirituales y libres, para moverse con sus actos libres, necesitan primero ser movidos por un motor extrínseco que les dé la actuacion de que ellos carecen. Este axioma, entendido como estos filósofos lo explican, encierra á nuestro juicio una doctrina enteramente falsa; y justamente por tanto ha sido combatido por los que no admiten tal género de *promocion determinante*, que haría de nuestra voluntad un simple autómata, quitándole el dominio de sus propios actos. Pero, bien explicado, no encierra el menor inconveniente en que sea aplicado á los mismos movimientos espirituales y libres; antes en ellos tambien tiene lugar á su modo. Significa, en efecto, que todo sér espiritual y libre, que verdaderamente pasa de la potencia al acto, ántes de moverse con su accion, ha debido ser movido y actuado por su motor propio y correspondiente, para que así se halle en acto próximo con respecto á esta misma accion y la contenga en sí de una manera virtual. Este motor propio, respecto de la voluntad, es el juicio del entendimiento; el cual aproxima á esta potencia el bien que la mueve y solicita; con cuya mocion ya no está en simple capacidad receptiva con respecto á aquel acto libre que luego ella produce, sino en verdadero acto; porque el acto primero próximo es verdadero acto y no simple potencia. Es como si un cuerpo movido por un agente externo moviese luego á otro, haciendo con él veces de motor. La voluntad, movida con la excitacion del objeto, ya se halla en acto primero próximo y contiene en sí virtualmente la perfeccion del acto segundo, con respecto al cual por consiguiente ya no se halla entónces en simple potencia ó capacidad receptiva, como si fuera una cosa inerte, sino en verdadero acto.

CAPÍTULO V.

Del sér temporal y del sér eterno.

332.—Temporal se dice *lo que está sujeto á las vicisitudes del tiempo*, y eterno *lo que se encuentra libre de ellas*. Esta definicion es meramente nominal: para obtener la real es preciso explicar primero las nociones de *tiempo* y *eternidad*.

333.—El tiempo lo define Aristóteles, diciendo que es «numerus motus secundum prius et posterius», *el número ó cantidad de movimiento bajo la razon formal de prioridad y posterioridad*. Segun esta definicion, en la nocion del tiempo entran dos elementos, el uno material y el otro formal. El primero consiste en las partes contínuas de que consta el movimiento; y el segundo en la razon de prioridad y posterioridad con que estas partes se hallan relacionadas entre sí. Y como las cosas se definen, no por su elemento material, sino por el formal; resulta que, segun Aristóteles, el tiempo es *la razon de prioridad y posterioridad que existe en las partes del movimiento*.

334.—Esta definicion es sumamente exacta; y por eso ha sido abrazada generalmente por los escolásticos con el Ángel de las Escuelas (1). Segun ella, el tiempo no es una cosa subjetiva, como falsamente pensó Kant; sino real y objetiva ó, lo que es lo mismo, existente en las mismas cosas mudables. En efecto; que el tiempo sea una cosa real y objetiva, nos lo está diciendo la razon universal de todos los hombres; pues todos ponemos el tiempo en los mismos seres, como una cosa inherente á ellos y no pos-

(1) S. Tomás, *Sum. theol.* 1. p. q. 10. a. 1.

tiza ó venida de fuera. Además, que el tiempo se halle en el movimiento y no fuera de él, es cosa clara; porque donde quiera que veamos movimiento, allí se nos presenta tambien el tiempo; y viceversa, sin movimiento tampoco hay tiempo. Finalmente, que la razon formal del tiempo sea distinta de la del movimiento, tambien es evidente; porque el movimiento es la actuacion de una potencia que actuada actúa tambien á su vez, y el tiempo es la diversidad de las partes que entran en el trayecto de la actuacion dicha, en virtud de la cual la una es anterior y la otra posterior.

335.—Dice muy bien á este propósito Santo Tomás: «Como en todo movimiento hay sucesion y una parte viene en pos de otra; por el mismo hecho de percibir esta anterioridad y posterioridad en las partes del movimiento, percibimos tambien el tiempo; y así éste no es sino *la razon de prioridad y posterioridad que en ellas se encuentra*» (1). Por donde se ve que sin ningun fundamento han combatido algunos modernos en esta parte la doctrina antigua, como si identificara absolutamente al tiempo con el movimiento. Las definiciones del tiempo dadas por ellos, á saber, «la unidad en la variedad sucesiva» y «la forma del variar», bien entendidas, no son sino la misma definicion de los Escolásticos.

336.—La *eternidad* la define Boecio con estas palabras: *La simultánea y perfecta posesion de una vida interminable* (2). Llámala *posesion;* para denotar su ac-

(1) «Cum in quolibet motu sit successio et una pars post alteram, ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus, quod nihil aliud est quam numerus prioris et posterioris in motu (S. Thom. l. *cit.*).»

(2) «Æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio (Boecio, lib. 2. *de consolat.* pros. 2.)»

tualidad y el descanso de quien la tiene, como goza y descansa el que está en posesion de una cosa muy apetecible. Añade que es posesion *simultánea;* para indicar que en ella no hay la prioridad y posterioridad propias del tiempo, sino una totalidad entera, en que sin sucesion ninguna está encerrado todo cuanto de perfeccion se puede ir adquiriendo en los momentos sucesivos del tiempo. Apellídala *perfecta;* para significar que esta posesion simultánea, semejante por su indivisibilidad á los instantes indivisibles de este nuestro tiempo, es muy diferente de ellos; porque nuestros instantes aparecen para desaparecer al momento, y ella siempre se está queda y permanece la misma. Dice que es posesion de *una vida;* porque el sér del ente verdaderamente eterno es el sér divino, en quien lo mismo es sér que vivir. Afirma finalmente que la vida, así simultánea y perfectamente poseida, es *interminable;* porque carece de principio y de fin.

337.—La eternidad no la podemos entender sino por comparacion al tiempo; porque lo simple no lo conocemos sino por medio de lo compuesto, y la eternidad es una cosa simplicísima. En la eternidad está contenida por una manera perfectísima y sin sucesion de instante alguno la infinita multiplicidad de todo el tiempo posible. En ella no hay sucesion de partes de movimiento: porque el sér verdaderamente eterno no está sujeto á movimiento alguno; ni admite sucesion ni en su sér ni en sus maneras de ser, de cualquier género que quieran imaginarse. La eternidad es un perpétuo presente, que encierra en su perfectísima simplicidad todos los tiempos posibles, pasados, presentes y venideros.

338.—De aquí es que la eternidad coexiste á todos los instantes del tiempo toda entera, pero sobrepasando y excediendo á todos ellos; como el alma hu-

mana existe toda entera en todas y cada una de las partes del cuerpo pero sin hallarse limitada por ninguna de ellas. Todos los momentos del tiempo están dentro de la eternidad, que los sobrepuja infinitamente; porque, aunque se diera un tiempo infinito en la série de los siglos pasados y de los venideros, todavía la eternidad rebosaría más allá; puesto que el tiempo, aunque fuera interminable en la série de los siglos pasados, tendría principio y la eternidad es ántes que todo principio.

339.—La eternidad propiamente dicha excluye de sí todo linaje de sucesion, tanto en el sér de quien la posee, como en los modos. Pero hay otro género de eternidad más imperfecta, que los teólogos llaman *evo*. Esta eternidad es una cosa intermedia entre el tiempo y la eternidad propiamente dicha; porque conviene con el primero en admitir sucesion en los diferentes modos de sér, y se asemeja á la segunda poniendo como ella perennidad en la existencia del sér eviterno.

340.—Con esto ya tenemos lo suficiente para saber qué cosa es el sér temporal, qué el eterno y qué finalmente el que se halla en medio de los dos extremos, ó sea el eviterno. Sér temporal es aquel que con sus mudanzas padecidas sucesivamente, tanto en el sér, como en sus modos de ser, envuelve en su naturaleza corruptible y mudable prioridad y posterioridad. Sér eterno por el contrario es el que con su inmutabilidad absoluta excluye de sí toda razon de prioridad y posterioridad, tanto en los modos de ser, como en el sér mismo. El sér eviterno finalmente excluye solamente la prioridad y posterioridad en su sér ó sustancia: porque ésta es simple é incorruptible, y así permanece siempre físicamente la misma, una vez que ha sido criada; pero es accesible á la prioridad y posterio-

ridad dichas en la sucesion de los actos, que uno en pos de otro lo modifican. Ejemplo del sér temporal son todos los seres corruptibles de la tierra, incluso el hombre; cuya sustancia sucesivamente se forma y sucesivamente tambien se trasforma, hasta que al fin perece: ejemplo del eviterno son los ángeles y tambien nuestras almas; cuya produccion no se hace de un modo sucesivo sino en un instante, y cuya sustancia espiritual é incorruptible no se muda nunca, ni puede dejar de ser por partes sino toda de una vez en un solo instante, esto es, sin sucesion de prioridad y posterioridad en las partes de su sér: ejemplo finalmente del sér eterno es Dios; cuya absoluta inmutabilidad rechaza de sí toda suerte de variedad sucesiva è incluye la permanencia omnímoda y esencial, así en su sér propio, como en el modo de ser que por naturaleza le corresponde.

341.—El tiempo, comparado con el movimiento, debe decirse que es la *medida del mismo;* porque en efecto la extension del movimiento no puede ser medida sino atendiendo á la prioridad y posterioridad de sus partes. La medida y lo medido deben pertenecer á un mismo género; y así la unidad que sirve de medida en la extension del movimiento, ha de ser por fuerza una parte de esa misma extension. Esta parte es el *instante;* el cual es una parte de tiempo infinitamente pequeña y en nuestra apreciacion indivisible.

342.—Además, siendo el tiempo la duracion sucesiva de las partes del movimiento, claro está que toda cosa mudable tiene su tiempo propio é intrínseco. Pero con respecto á nosotros puede haber un movimiento especial, de donde tomamos la medida sobredicha, para conocer las diversas partes del tiempo perteneciente á los demás seres mudables y temporales. Este movimiento lo tenemos en la rotacion de la

Tierra, ó sea en la regular aparicion y desaparicion del Sol producidas por ella. Á este tiempo apelamos para conocer la extension del movimiento de los otros cuerpos y el tiempo propio de todos ellos. Pero tambien podríamos, si quisiéramos, tomar por unidad de medida el tiempo incluido en otro movimiento cualquiera, y medir con él la extension del movimiento aparente del mismo Sol, aunque la tal medida no llegaría ni con mucho á la perfeccion de la que ordinariamente usamos, por carecer de las cualidades inherentes al movimiento de la Tierra.

343.—Por la misma razon de ir embebido en todo movimiento el tiempo particular propio de este mismo movimiento, es tambien manifiesto que todo sér mudable hace su tiempo, como hace su propio movimiento; y que por consiguiente, para hablar con propiedad, de ninguno de estos seres mudables debiéramos decir que *están en el tiempo*, sino por el contrario que *el tiempo está en ellos*. Sin embargo, como cada uno de los seres temporales consta de un tiempo finito y ántes y despues de este tiempo hay otro y otros indefinidamente, concebimos con la imaginacion un tiempo indefinido, tanto ántes como despues de cualquier tiempo particular, y nos figuramos todos los seres mudables contenidos dentro de él. Cuando esto hacemos, consideramos al tiempo, no en su razon formal de propiedad intrínseca é inherente á las mismas cosas, sino como la *razon universal del variar* que sirve de *medida general* para medir toda suerte de movimientos particulares; bajo cuyo aspecto el tiempo no existe en las cosas mismas sino á la manera de todos los universales (1).

---

(1) Puede verse sobre esto la *Metafísica* de Suárez, disp. 51. desde la seccion nona.

CAPÍTULO VI.

Del sér sustancial y del sér accidental.

ARTÍCULO PRIMERO.

Nociones de la sustancia y del accidente.

344.—Sér sustancial y sér accidental son lo mismo que *sustancia* y *accidente*. Los conceptos de estas dos cosas los adquirimos por intuicion, percibiendo los objetos así de la experiencia externa como de la interna. En un trozo de cera, por ejemplo, veo yo el sér material conocido con este nombre permanecer constante en medio de las variaciones á que puede ser sometido, y estas variaciones sucederse, contínuamente apareciendo y desapareciendo, despues de haberlo modificado por un instante. Pues esto que permanece siempre constante en medio de las variaciones, es lo que constituye la *sustancia* de la cera; y las maneras diversas de sér, que le sobrevienen una en pos de otra para desaparecer más tarde, ó sea su figura redonda, cuadrada, etc., son lo que llamamos *accidentes* de esta sustancia. De la misma manera, en nuestro propio sér experimentamos que en medio del flujo y reflujo de pensamientos, afectos, propósitos, alegrías, tristezas, gozos, penas y otras mil cosas que momentáneamente se apoderan de nuestro espíritu, nosotros permanecemos siempre los mismos, nuestro sér no varía, nuestra personalidad, nuestro *Yo*, queda siempre en su inmovilidad constante. Esto constante es lo que forma nuestra propia sustancia, lo variable pertenece á los accidentes de nuestro propio sér, de nuestra sustancia.

345.—Por estos dos ejemplos podemos conocer qué es lo que entendemos por sustancia y qué por accidente: lo constante y permanente en la variedad de las mudanzas de un sér, esto es, lo que entendemos por sustancia; las mudanzas mismas variables son los accidentes.

346.—Pero no todo lo variable de los seres se puede llamar accidente suyo; porque hay algunos en que la misma sustancia se muda y corrompe, los cuales por esta causa se llaman *corruptibles*. Así, la sustancia del cuerpo humano, por ejemplo, está sujeta á contínuas mudanzas; de forma que al cabo de algunos años se renueva toda entera y por fin se disuelve y corrompe con la muerte. Para que una cosa pues sea capaz de ser llamada *accidente*, se necesita que á la variabilidad junte otra condicion, á saber, la de sobrevenir al sér ya constituido, no siendo por consiguiente *parte* de él ni esencial ni integrante sino accidental.

347.—Por eso se define el accidente *lo que existe en otro como en sujeto*. Es decir que, para ser una cosa accidente de un ente ó sustancia, esta cosa ha de estar en la tal sustancia, no como la parte en el todo, sino como una manera de sér suya, que le sobreviene despues de ya constituida y completa. La redondez, por ejemplo, en un trozo de cera es un accidente suyo; porque existe en ella, no como parte constitutiva ni integrante de la cera, sino como un simple modo de sér suyo, sin el cual puede ella existir. Pero el dedo de la mano de un hombre, á pesar de existir en el hombre, no es un accidente suyo: porque sirve para *completar* su sustancia; y así es tal, que sin aquella *parte integrante* el hombre no puede ser *completo*.

348.—Definido el accidente, fácilmente se puede definir tambien la sustancia, diciendo que es *el sujeto de los accidentes, lo que está debajo de los accidentes como*

sujeto suyo, siendo determinado y actuado por ellos á la manera como está actuada y determinada la materia por la forma. Así, la cera, por ejemplo, de suyo se halla indeterminada para ser redonda ó cuadrada; la redondez y la cuadratura la determinan en un cierto sentido, actuándola y dándole aquel modo de sér, y ella recibe en sí aquellos accidentes sin estar á su vez en otro sér á manera de accidente suyo.

349.—Para que una cosa sea sustancia, no basta que reciba en sí como en sujeto algun accidente; se necesita además que ella misma no sea recibida en otra como en su propio sujeto. Así por ejemplo, la cuantidad de los cuerpos recibe en sí probabilísimamente el color, olor, sabor y otros accidentes semejantes, y sin embargo no es sustancia sino accidente; porque ella á su vez es recibida como en sujeto en el cuerpo donde se encuentra. Perfeccionando, pues, la definicion dada, debemos decir que la sustancia es *el sujeto primero de los accidentes*.

350.—Esta definicion expresa el concepto de sustancia con relacion á los accidentes; y así no puede convenir sino á las cosas criadas, porque en Dios no hay accidente alguno. Para dar una definicion más perfecta, en que se prescinda de los accidentes y que sea por lo tanto capaz de ser aplicada al mismo Dios, es preciso desenvolver un poco más el concepto que acabamos de expresar. Para esto consideremos que el sujeto primero de los accidentes no puede serlo tal, sin que excluya de sí otro sujeto de inhesion; de otra manera no sería *primero;* porque tendría capacidad de existir en otro como propio accidente suyo, á la manera que la cuantidad existe en el cuerpo cuanto. Con esto ya tenemos la definicion deseada; pues diremos que la sustancia es *aquello, que no necesita para existir de otra cosa á que esté inherente como á su-*

jeto suyo; lo cual se expresa en otros términos, diciendo que sustancia es *lo que existe en sí mismo* ó sin sujeto alguno á quien esté inherente. En esto convienen todas las sustancias, así la divina como las creadas.

351.—Obsérvese que el concepto de sustancia no excluye todo linaje de existencia en otro, sino solamente el de existir en otro ya constituido y completo en la razon de sér. Por consiguiente, aunque una cosa exista en otra por algun otro modo de inexistencia, que no sea el de existir en un sujeto actuado y determinado por ella; ó aunque exista en algo como en sujeto pero no completo en la razon de sér, no por eso dejará de ser verdadera sustancia. Así, las cosas criadas existen en Dios *como en causa,* que las sustenta y conserva, y de quien reciben su propia perfeccion: pero, esto no obstante, son verdaderas sustancias; porque no existen en Dios, *como en sujeto,* modificándolo y determinándolo y dándole su limitada perfeccion. De la misma manera, las almas de los seres vivientes existen en la materia organizada, como en sujeto: y sin embargo, son verdaderas sustancias, aunque incompletas; porque la tal materia no es un sujeto completo por sí sola sino juntamente con la forma, la cual es comparte suya en la constitucion de los tales seres.

ARTÍCULO II.

Realidad física de la sustancia y del accidente y distincion intrínseca de entrambos.

352.—Locke opinó que el concepto de sustancia es una pura ficcion de nuestra mente sin objeto real que le corresponda. Así, definió la sustancia diciendo que es *un agregado de accidentes, que percibimos con nuestros sentidos, y que existen de una manera desconoci-*

da (1). En esto hubiera llevado razon el filósofo inglés, si sólo hubiera pretendido significar que no tenemos concepto *quiditativo* de la sustancia; porque en efecto no sabemos de ella qué es positivamente, sino tan sólo *qué no es*. El no saber qué es la sustancia en sí misma, es causa de que la definamos valiéndonos de ciertas negaciones; como solemos hacer siempre que se trata de las cosas suprasensibles (2). Pero Locke parece haber querido negar totalmente la objetividad del tal concepto, siquiera sea percibida con él la sustancia de una manera imperfecta.

353.—Por otra parte los cartesianos han negado la realidad física de los accidentes, diciendo que no se diferencian sino *lógicamente* de la sustancia. Esto hubiera sido verdad, si hubieran hablado de *algunos* accidentes solamente, ó si hubieran dicho que la distincion entre ciertos accidentes llamados *modos* y la sustancia no es tal, que puedan aquellos existir *fuera* de ésta. Pero su doctrina es general; y sin distinguir entre accidentes y accidentes, afirman que todos ellos sin excepcion se distinguen de la sustancia con distincion meramente lógica. Ambas doctrinas nos parecen absolutamente falsas. Para refutarlas, pondremos las siguientes proposiciones.

PROPOSICION PRIMERA.

El concepto de sustancia no es mera ficcion de nuestra mente sino de tal manera objetivo, que le corresponde en las cosas una realidad física.

354.—*Demostracion.*—1.° Tan real y verdadera es en los seres la unidad en la variedad como la varie-

---

(1) Locke, *Essai philos. concern. l'entend. humain*, l. 2. ch. 23.

(2) Véase la *Metafísica* de Suárez, disp. 35, sect. 3; donde se trata esto más largamente.

dad en la unidad; puesto que ambas cosas las percibimos inmediatamente y de una manera constante y necesaria, al ponernos en comunicacion tanto con el mundo externo como con el interno. Es así que es verdadera y real la variedad de los accidentes, que sucesivamente afectan á los seres: luego tambien es verdadera y real la unidad permanente, que ellos presentan en medio de su flujo y reflujo, ó sea la sustancia.

355.—2.° Si la percepcion que tenemos de las sustancias existentes en el mundo no fuera objetiva sino simplemente subjetiva, con igual razon deberíamos decir esto de los mismos accidentes; porque éstos no los percibimos separados de aquella y como existiendo en sí mismos, sino unidos á la sustancia y como existiendo en ella. Así, percibimos lo dulce, lo blanco, etc., y no la dulcedumbre ó la blancura subsistentes en sí mismas. Pero afirmar que la percepcion de entrambas cosas es meramente subjetiva es un delirio, porque con esto se proclama el escepticismo. Luego...

356.—3.° Todas las ideas y todo el lenguaje del género humano parten del presupuesto de que el concepto de la sustancia es en nosotros tan objetivo como el de los accidentes: luego negar su objetividad es atribuir á todo el género humano un error capitalísimo, que lleva consigo la ruina de todos nuestros conocimientos; porque de ninguno de ellos nos podemos fiar más que del conocimiento dicho, el cual sin embargo se supone ser meramente subjetivo. Mas esto es establecer el pirronismo: luego...

357.—4.° Finalmente ó los accidentes que admite Locke subsisten en sí mismos, ó subsisten en otro. Si lo *primero;* son verdaderas sustancias y así la sustancia será un agregado, no de accidentes, sino de sustancias. Si lo *segundo;* este otro sér, en que ellos subsisten, subsistirá en sí mismo y así será una verda-

dera sustancia, ó en otro tercero. Luego, debiendo existir alguna cosa última en que éste tercero subsista; esta cosa última será la verdadera sustancia, porque será el *primer sujeto* de todos los accidentes dichos.

358.—Dice Locke: Ni la sensaccion, ni la reflexion son capaces de darnos idea de la sustancia. Pero este argumento procede de su falsa doctrina sobre el orígen de las ideas; las cuales para él son meras percepciones de los sentidos. Nosotros percibimos la sustancia con la inteligencia, la cual es facultad superior á los sentidos y á la imaginacion misma.

359.—Añade que ignoramos por completo qué cosa sea ese sujeto ó sustentáculo de los accidentes. Pero en esto confunde unas ideas con otras: no sabemos qué cosa es *positivamente*, pero sí *negativamente;* no tenemos idea quiditativa de ninguna sustancia, porque ninguna es dada á nuestra percepcion sino por medio de los efectos que en nosotros causa ó sea al través de sus accidentes; pero conocemos muy bien que es una cosa real y distinta de los accidentes mismos.

PROPOSICION SEGUNDA.

Además de las sustancias es preciso admitir algunos accidentes realmente distintos de ellas.

360.—*Demostracion.*—1.° No puede existir una accion sin un término producido por ella; porque una accion que nada hace, es un absurdo manifiesto. Es así que en la doctrina cartesiana se darían acciones de esta clase; puesto que la accion v. g. con que yo pienso ó quiero alguna cosa, no hace á mi alma, que ya existia ántes, ni otra cosa realmente distinta de mi alma. Luego...

361.—2.° Si todos los accidentes de los seres se identificaran realmente con ellos; donde quiera y en cualquier tiempo que existieran estos seres, existirían tambien los tales accidentes; puesto que si A es realmente el mismo B; donde quiera que esté B, ha de estar A, y viceversa. La razon de esto es clara; porque ninguna cosa puede separarse de sí misma. Es así que sucede todo lo contrario; puesto que, desapareciendo los accidentes de una sustancia, v. g. el pensamiento ó el acto de querer una cosa, que yo tengo en mi espíritu, la sustancia permanece idéntica á sí misma. Luego...

362.—En vano se traería contra este segundo argumento el misterio de la Santísima Trinidad; ya porque ninguna proporcion tiene lo infinito con lo finito de que aquí tratamos, ya porque no es filosófico acudir á un misterio tan oscuro para defender una proposicion de filosofía.

363.—3.° En la doctrina cartesiana, que niega toda clase de accidentes distintos realmente de la sustancia, no parece que haya medio de evitar la confusion del órden natural con el sobrenatural y de librarse por lo tanto de la nota de pelagianismo. Porque la gracia, segun esta doctrina, y los actos sobrenaturales que yo hago con ella, no se distinguirán realmente de la sustancia de mi alma; y así serán cosas meramente naturales. Mas esto no puede sér admitido por ningun cristiano: luego ningun cristiano parece que pueda seguir la doctrina cartesiana en esta parte.

364.—4.° Finalmente, si ningun accidente se distingue realmente de su sustancia; ninguna dificultad habrá en decir con los panteistas que Dios es un sér puesto por su misma naturaleza en perpétuo movimiento y en una contínua evolucion de sí mismo; porque esta evolucion no le traerá perfeccion alguna

nueva sino unos simples modos de ser realmente idénticos á la sustancia misma. Mas esto es un absurdo manifiesto: luego tambien debe tenerse por absurda la doctrina cartesiana, que quita toda distincion real entre la sustancia y sus accidentes.

365.—Pero en tal caso, objetan los cartesianos, la sustancia podría existir sin accidente alguno. Y ¿qué sería una sustancia que no existiese de *ningun modo?* puesto que los modos del sér son tambien accidentes. —Esta objecion descansa enteramente en un equívoco. Hay dos especies de *modos:* unos son *físicos* y realmente distintos de la sustancia y otros *lógicos*, los cuales no son sino la misma sustancia *concebida de un modo ó de otro*. La sustancia, pues, despojada de sus modos físicos existiría sin ellos, pero no sin modos lógicos; porque el mismo estar despojado ya es en sí un modo de esta segunda especie. Así, la sustancia divina no admite en sí accidente alguno, y sin embargo nos es imposible concebirla sin algun modo lógico.

366.—¿Y han de estar creándose contínuamente, replican, esas *entitáculas* para desaparecer al instante? —*Creándose*, no; pero produciéndose ¿qué dificultad hay en ello? ¿No están los cuerpos produciendo contínuos movimientos? ¿no están los espíritus produciendo contínuos pensamientos? Harto más inadmisible que esto es ciertamente decir con los cartesianos que los agentes de la naturaleza están obrando de contínuo sin producir nada. Porque ellos no producen *sustancias* sino meras *uniones* de unas con otras, y estas uniones no son nada real y físico distinto realmente de estas sustancias.

367.—Instan todavía diciendo: Segun esta doctrina la figura de los cuerpos y la presencia local de los mismos serán dos modalidades suyas; y sin embargo

todo cuerpo está esencialmente figurado y localizado. —A esto se responde que ninguna figura ni presencia local tomadas en particular convienen *esencialmente* á cuerpo alguno extenso y limitado, sino á lo más tomadas en general en el sentido de que todo cuerpo finito y extenso debe tener por fuerza *alguna* figura y *alguna* presencia local. Mas esto no prueba que la sustancia del cuerpo se identifique realmente con cada una de sus figuras posibles y de sus presencias locales sucesivas, sino cuando más que es de esencia de la sustancia material estar unida á *uno ú otro* de estos dos modos, como es de esencia del modo en general no puede existir sino unido á la sustancia.

368.—Finalmente dicen: los tales modos son simples relaciones. Argumento vano: toda relacion *real y nueva* debe fundarse en un fundamento *real y nuevo* y distinto por consiguiente del sujeto de ella. ¿Qué vale por tanto decir que los tales modos son relaciones? Son relaciones *reales* ó no? Claro que reales. Luego suponen una mudanza real en el sujeto y esta mudanza real no puede existir sin una realidad positiva y nueva y verdaderamente distinta de este sujeto.

PROPOSICION TERCERA.

Entre los accidentes distintos de la sustancia hay unos, llamados modos, *los cuales no pueden existir sino en el sujeto; y otros apellidados* accidentes absolutos, *en los cuales no se ve repugnancia alguna para que por virtud divina sean conservados fuera de la sustancia.*

369.—*Prueba de la 1.ª p.*—Entre los accidentes dichos hay algunos, en cuyo concepto metafísico y esencial entra la actual inhesion; de forma que ó no

han de existir, ó si existen, han de estar actualmente en un sujeto: esta clase de accidentes ha recibido el nombre de *modos físicos*. Luego... La mayor de este silogismo es evidente; porque la *actual inherencia* de una forma á un sujeto, la *union sustancial* del alma con el cuerpo humano, las *figuras* y el *movimiento* de los cuerpos, son modos físicos de esta especie. Así, ¿quién puede concebir la inherencia, ó la union, ó la redondez, ó el movimiento sino en las cosas inherentes, unidas, redondas, movidas? Luego en el concepto metafísico de estos modos entra la actual inhesion como condicion esencial de su existencia física. Por esta razon nota el P. Suárez (*Metaphys.* disp. 7. secc. 1. n. 19) que estos accidentes no pueden llamarse *cosas* ó *realidades* sino en un sentido lato.

370.—*Prueba de la 2.ª p.*—Entre los accidentes mencionados existen el *color*, el *olor*, la *cuantidad*, etc., en cuyo concepto metafísico no se ve entrar la actual inhesion (1), antes los consideramos bajo una forma absoluta y por eso han recibido de los Escolásticos el nombre de *accidentes absolutos*. Luego en ellos no se ve repugnancia alguna para qué por virtud divina sean conservados fuera de la sustancia: puesto que, si no es de esencia de estos accidentes la inhesion *actual*, sino solamente la *aptitudinal;* Dios los podrá conservar en la forma dicha, supliendo con su omni-

(1) Decimos que *no se ve*, como decimos que no se ve la repugnancia de un número infinito. Es decir que nuestra proposicion en esta parte más bien afirma nuestra ignorancia que la positiva existencia de los accidentes absolutos distintos realmente de la sustancia. La Filosofía cristiana en esto no puede hacer más que estar á la defensiva contra los ataques de los falsos filósofos, los cuales niegan el sacramento de la Eucaristía porque para ellos los accidentes absolutos son *un absurdo manifiesto*.

potencia el influjo que habían de recibir de su natural sujeto.

371.—Ahora, si son ó no verdaderamente posibles esta clase de accidentes absolutos, ó por el contrario repugnan; esto no parece que se pueda demostrar *positivamente* con razones tomadas de la Filosofía (1). Los Teólogos son los que han de resolver esta cuestion examinando el dogma de la Eucaristía.

372.—Pero se dirá: Estos accidentes absolutos serían verdaderas sustancias, porque existirían como ellas sin sujeto.—Existirían sin sujeto; es verdad: pero tal modo de existencia les es *sobrenatural;* y en esto se diferencian de la sustancia, la cual existe sin sujeto *naturalmente*. Por eso, aunque los tales accidentes se llaman *absolutos;* no por eso dejan de tener su cierta especie de *relacion* á la sustancia; ni pueden ser concebidos tampoco sino con un concepto que diga relacion á la sustancia como sujeto *natural* de los mismos.

ARTÍCULO III.

Diversas especies de sustancias.

373.—Dada la definicion así de la sustancia como del accidente, y probadas la objetividad y real distincion de entrambos, toca ahora tratar de las diversas especies que á una y otro corresponden. En el presente artículo hablaremos de las sustancias, y el siguiente lo dejaremos para los accidentes.

374.—Aristóteles divide la sustancia en *primera* y *segunda*. Primera dice que es toda sustancia singular existente en la naturaleza v. g. *Pedro*. La definicion que dá de ella es la siguiente: *un sér que ni se predica*

(1) V. Suárez, *Metaphys. disp. 18*, sect. 3. n. 16. y disp. 40. sect. 2. n. 8.

de sujeto alguno, ni está en sujeto alguno. En efecto, la sustancia singular no puede ser predicada sino de sí misma; porque el singular tiene la extension mínima, y así no puede predicarse de sujeto alguno comprendido debajo de él como particular bajo el universal: tampoco está en sujeto alguno, porque esto es propio de los accidentes y ella es sustancia.

375.—Sustancias segundas llama á las razones genéricas ó específicas, que se predican de las sustancias primeras y que son verdaderos universales, v. g. el *hombre*, el *animal*, el *caballo*, etc. De ellas dice que *no están en sujeto alguno*, porque no son accidentes; pero que *se predican de algun sujeto*, porque son universales que tienen bajo de sí muchos particulares y por consiguiente pueden ser predicadas de ellos.

376.—Aristóteles usa este modo de hablar, para oponerse á Platon; el cual enseñaba que los universales eran sustancias existentes en sí mismas y los particulares sustancias que tenian su subsistencia en los universales. Aristóteles prueba todo lo contrario, á saber, que los particulares subsisten en sí mismos y los universales no subsisten sino en los singulares. Por lo demas la sustancia primera y la segunda no son dos especies de sustancias, sino una misma percibida de dos diferentes modos; pues ya hemos visto que la unidad universal y la específica no se distinguen realmente de la individual (nn. 148 y 167).

377.—Así pues la primera division real de la sustancia es en *simple y compuesta*. Aquí ya hay verdadera diversidad de especies; porque lo simple y lo compuesto se diferencian por sí mismos é independientemente de nuestra inteligencia. Sustancia simple se llama la que no consta de diversas especies de sustancias; y compuesta aquella en que sucede todo lo contrario. Así el alma humana, por ejemplo, es

una sustancia simple, la materia prima y la forma sustancial en los cuerpos son tambien dos sustancias simples, el oro químicamente hablando es de la misma manera una sustancia simple. Por el contrario, el hombre, la plata, el cloruro de oro, etc., son sustancias compuestas. En esto algunos confunden lo simple con lo inextenso; pero ya hemos dicho más arriba que lo inextenso es una especie de simplicidad, que niega la existencia de partes cuantitativas en algun sujeto (n. 315).

378.—En segundo lugar, la sustancia se divide en *completa* é *incompleta*.-La primera es aquella que por su naturaleza no está ordenada á formar *parte* de un todo físico superior, v. g. el *hombre*, el *ángel*, etc. La segunda por el contrario es la que por su naturaleza está ordenada á formar parte del sobredicho todo, siendo ora *parte* suya esencial, como el *alma humana*, ora integral, como el *pié*, la *mano*, etc., del hombre.

379.—La tercera division se hace considerando la sustancia como *viviente* ó como *inanimada*. La primera de estas sustancia está dotada de la *vida;* la segunda carece de ella. Qué cosa sea la vida, se dirá al hablar de ella detenidamente en la Cosmología.

380.—La cuarta division comprende las sustancias *material* y *espiritual*. Material es la que consta de materia, ya sea que esta materia se halle informada por alguna forma incorruptible, cual es el alma humana, ya por una forma coruptible, cuales son el alma de los brutos y las formas sustanciales de los cuerpos.

381.—En la quinta finalmente están encerradas la sustancia *absoluta* y la *relativa*. Sustancia absoluta es la que recibe propiamente el nombre de sustancia; porque ella es la que existe en sí y es el primer sujeto de los accidentes. La sustancia relativa por el contrario es más bien que sustancia un modo de sér *sustan-*

cial de la sustancia compuesta. Llámase sustancial, porque es parte constitutiva y esencial de la sustancia compuesta; á diferencia del modo accidental, que sobreviene á la sustancia ya constituida. Ejemplo de la primera sustancia son la *naturaleza angélica,* el *alma* de los seres vivientes y cualquier compuesto físico. Ejemplo de la segunda es la *union sustancial* de todo compuesto físico: la cual es física y realmente distinta de los extremos unidos, pero no puede existir sino en el compuesto mismo; así como tampoco el compuesto puede existir sin ella.

382.—Entre los Escolásticos es muy comun admitir en toda sustancia criada estos dos linajes de sustancias absoluta y relativa, físicamente unidas y formando un todo concreto que llamamos *supuesto.* Entiéndese por supuesto *toda sustancia singular completa que no está unida físicamente á otra, sino aislada de todas las demas y formando por sí sola un todo independiente,* ó lo que es lo mismo, *un sér dueño de sus acciones.* Cuando este supuesto es racional, recibe el nombre de *persona;* la cual por consiguiente se define: *La sustancia individual de una naturaleza racional,* esto es, la sustancia de una naturaleza racional que, no sólo es en sí indivisa, mas tambien se halla dividida ó separada de toda otra. Este modo de existir en sí misma y aisladamente de toda otra sustancia, que tiene toda sustancia completa no unida á ninguna otra, se llama *subsistencia.*

* 383.—Ahora bien, dicen muchos Escolásticos: La subsistencia es un modo sustancial realmente distinto de la sustancia propiamente dicha: 1.° Porque ésta, aunque sea singular, todavía es de suyo absolutamente capaz de ser unida á otra, como se ve en el misterio de la Encarnacion; y por consiguiente necesita de un modo de subsistir en sí misma y separada de otra,

para que con él se haga incomunicable; 2.° Porque en la Trinidad las subsistencias de las tres divinas personas expresan una perfeccion positiva, virtualmente distinta de la esencia; y por tanto la subsistencia de las cosas criadas debe expresar tambien una perfeccion del mismo género, no virtual sino realmente distinta de la sustancia: 3.° Finalmente, porque en el caso contrario la sustancia ó naturaleza sería realmente una misma cosa con el supuesto y así en Cristo habría dos personas; puesto que hay en él dos naturalezas racionales; lo cual es una herejía.

* 384.—Estas son las razones principales, en que muchos Escolásticos fundan la sobredicha doctrina; razones que, como se ve, más son teológicas que filosóficas; porque estan traidas de la Teología. Pero filosóficas ó teológicas, las creemos ineficaces; y así juzgamos con los Escotistas, con el Cardenal Toledo, con Plateli, con el Cardenal Francelin y otros varios teólogos y filósofos que la distincion entre la sustancia criada y su subsistencia correspondiente no es real y física, sino simplemente de razon, aunque con fundamento en la misma cosa.

* 385.—El motivo fundamental en que nos apoyamos para opinar de este modo, es que la distincion de razon es suficiente para explicar satisfactoriamente lo que los dichos autores tenían por inexplicable sin una distincion real. Puesto que si basta la primera de estas distinciones, no es lícito recurrir á la segunda, segun aquel trillado principio de que *no se deben multiplicar los entes sin necesidad*.

* 386.—Que baste en la materia presente la distincion de razon, nos parece cosa clara. Porque la sustancia singular completa, por el mero hecho de no estar unida á otra, ya tiene en sí la razon formal de supuesto, y de persona, si es racional. En efecto; la tal sus-

tancia de suyo es singular y principio interno de sus propios actos; además, por ser sustancia completa, está ordenada de suyo á no unirse con otra ni formar con ella un todo superior ó más perfecto, al revés de lo que sucede en las incompletas; y finalmente, por no estar de hecho unida á otra alguna, se halla dividida de todas ellas y es por consiguiente una sustancia completa, independiente de toda otra en el ejercicio de sus actos y señora absoluta de todas sus operaciones, que es lo que se necesita para la nocion propia del *supuesto*. Luego la sustancia completa, por el *solo hecho* de no estar unida á otra, y por consiguiente sin adicion de realidad positiva alguna ulterior, es verdadero supuesto.

387.—Con esto fácilmente se responde á los argumentos en contrario. El primero prueba ciertamente que las sustancias completas tienen mera capacidad pasiva de ser levantadas por Dios á formar *parte* de un *todo* físico superior á ellas, dejando por esto mismo de encerrar en sí la razon de *supuestos*. Pero no prueba que el modo de independencia que poseen cuando permanecen en su estado natural, sea un modo físico positivo. Antes al contrario nosotros hemos demostrado que este modo físico es una cosa *negativa*, que consiste en no estar unida la sustancia completa á otra de un órden superior y formando un todo más perfecto que ella. El segundo traslada al órden finito lo que no es propio sino del infinito. Las divinas personas no pueden distinguirse sino por sus subsistencias relativas, que deben por consiguiente expresar algo positivo, pero las personas criadas se distinguen por el mero hecho de que su naturaleza singular é indivisa *carece* de aquella perfeccion ulterior; que les sobrevendría, si por una union sobrenatural fueran levantadas á formar *parte* de un todo superior, dejando de ser personas. El tercero es enteramente fútil;

porque, para que una sustancia completa sea persona, no debe estar *físicamente* unida á ninguna naturaleza superior y la Humanidad de Cristo posee esta union; la cual le quita la razon propia de persona humana y la convierte en *parte* del compuesto teándrico.

* 388.—Se dirá: Tambien la naturaleza del Verbo está unida á la humanidad, y sin embargo sigue siendo persona.—Es verdad; pero la naturaleza del Verbo no es inferior en perfeccion á Cristo, ó sea al *todo* que resulta de la union dicha. Por eso conserva la razon propia de persona divina. No sucede así con la naturaleza humana; la cual con la union hipostática *adquiere* una perfeccion de un órden superior, formando *parte* del compuesto teándrico; el cual es una cosa mucho más perfecta que la naturaleza humana.

* 389.—Se replicará: la idea de personalidad expresa una perfeccion, y la carencia en que nosotros la hacemos consistir, indica lo contrario.—La personalidad expresa implícitamente y de una manera indirecta la gran perfeccion de la naturaleza racional en ser una sustancia completa y no estar por consiguiente ordenada de suyo á formar *parte* de un todo físico natural más alto; pero formalmente no indica sino la carencia de la union física, que tienen las partes de un todo físico cualquiera. Un ejemplo pondrá de manifiesto la idea aquí enunciada. Un salvaje vive en los bosques con la perfeccion de su independencia: esta independencia revela de suyo la gran perfeccion de la naturaleza humana, que en aquel salvaje es señora absoluta de todas sus acciones; pero formalmente ella no consiste sino en la carencia de una perfeccion ulterior, que le sobrevendría al mencionado salvaje comenzando á formar *parte* de un *todo* llamado *sociedad;* carencia, que desaparecería por el mero hecho de entrar el tal

salvaje en vida social. La personalidad, pues, envuelve gran perfeccion en la cosa que se llama persona, pero ella en sí misma no es sino la negacion de una realidad positiva. Esto pasa en todo concepto de cosas muy perfectas que no pueden ser concebidas por nosotros sino por medio de negaciones. La dignidad expresada con el concepto de personalidad, es sí algo positivo; pero no físico, sino moral.

390.—Por lo dicho se ve que las ideas de supuesto y de persona expresan el supremo grado de perfeccion en los seres naturales; porque la perfeccion suma de un sér en el órden natural es el no necesitar de otro alguno en razon de *comparte* para existir ni para obrar, sino formar por sí mismo un *todo* independiente por el cual es dueño y señor de sus acciones. Esta independencia es una perfeccion con respecto á las sustancias incompletas, las cuales son de suyo *partes* de un todo superior á ellas; pero es al mismo tiempo verdadera carencia de una perfeccion más alta, cual es la union hipostática, á la cual podrían ser elevadas perdiendo su independencia natural y comenzando á ser *partes* del todo teándrico.

ARTÍCULO IV.

Diversas especies de accidentes.

391.—De lo dicho en los artículos anteriores se infiere que los accidentes pueden ser *físicos* ó *lógicos*, segun se distingan real ó lógicamente de sus propios sujetos. Tambien hemos visto cómo entre los mismos accidentes físicos es preciso distinguir los absolutos de los relativos ó modos, por la manera esencialmente diversa con que unos y otros se han respecto de su sujeto. Esto empero no nos da sino una division general de los accidentes, y la Ontología nos exige una division más completa.

392.—Viniendo pues á esta division más circunstanciada, las diversas clases de accidentes reclamadas por la Ontología las hallamos en las categorías de Aristóteles; las cuales nos dan los siguientes: 1.° la *cantidad*, 2.° la *cualidad*, 3.° la *relacion*, 4.° la *presencia local*, llamada por los Escolásticos *ubicacion*, 5.° la *accion* y la *pasion*, 6.° la *duracion*, 7.° el *hábito*. De la duracion ya hemos hablado al explicar las nociones de lo eterno y temporal; de la accion y la pasion trataremos más adelante al considerar las causas de los seres; el hábito no merece un párrafo especial, porque no expresa aquí sino el acto de tener una cosa; como si este acto fuese una entidad intermedia entre el posesor y la cosa poseida. Restan, pues, la cantidad, la calidad, la relacion y la presencia local: de ellas trataremos ahora en otros tantos párrafos separados.

§ I.—Cuantidad.

393.—*Cuanto* se llama lo que es divisible en partes capaces de existir por sí mismas; por donde cantidad será aquello que confiere á la sustancia la sobredicha divisibilidad. Como se ve por esta simple nocion, el efecto formal de la cantidad no es distinguir *entitativamente* unas de otras las diferentes partes de la sustancia, sino *cuantitativamente*, ó sea de manera que cada una de ellas *exija* ocupar en el espacio un lugar distinto de lo ocupado por las otras. Las partes de la sustancia divisible se distinguen entitativamente unas de otras por su misma entidad intrínseca; puesto que todo sér es uno y se distingue entitativamente de los demás por su misma entidad (1). Segun ésto, pode-

(1) V. Suárez, *Metaphys.* disp. 40, sect. 4.

mos definir la cantidad diciendo que es *aquello por lo cual las partes de una sustancia exijen naturalmente existir unas fuera de otras.*

394.—Siendo el efecto formal de la cantidad extender las partes de la sustancia divisible en la manera dicha; una sustancia no dejará de ser cuanta, porque las partes de que consta no ocupen *de hecho* distintos lugares en el espacio. Aunque todas ellas se hallen por virtud divina reducidas á un solo punto indivisible, como sucede al cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo en la Eucaristía; todavía la sustancia será cuánta: porque las partes así compenetradas todavía se distinguen entitativamente entre sí y tienen *natural exigencia* para ocupar espacios diferentes.

395.—Los Nominales fueron de parecer que la cantidad no se distingue realmente de las cosas cuantas; pero admitían la existencia de otros accidentes absolutos, realmente distintos de la sustancia y dotados de su cantidad propia, con lo cual explicaban el fenómeno de los accidentes eucarísticos. Los Cartesianos convienen con los Nominales en la primera parte; pero difieren en la segunda: porque no admiten realidad alguna física que no sea la misma sustancia. Por donde en el Sacramento de la Eucaristía, dicen que no hay nada de lo que pertenecía *intrínsecamente* al pan sino solos los accidentes *externos* del éter ambiente, en que se hallan sumergidos todos los cuerpos. Jesucristo, segun ellos, en virtud de las palabras de la consagracion entra á hacer las veces de las sustancias del pan y del vino; las cuales son por consiguiente destruidas, quedándose él bajo los mencionados accidentes en forma de pan y de vino, puesto que trasmite á nuestros sentidos y á los cuerpos vecinos desde allí por medio de ellos las mismas clases de acciones, que trasmitirían las referidas sustancias, si allí estuviesen.

396.—Esta teoría cartesiana será todo lo ingeniosa que se quiera; pero á nosotros nos parece mucho más probable la comunmente seguida por los Escolásticos, que consiste en tener á la cantidad por un accidente absoluto de los cuerpos, no extrínseco sino intrínseco á ellos, aunque separable por virtud divina. De esta suerte en la Eucaristía habrá algo de lo que pertenecía ántes intrínsecamente al pan y al vino, faltando de allí solamente las sustancias; y los sentidos por otra parte seguirán teniendo en los sobredichos accidentes su objeto propio, como si no hubieran sido destruidas las sustancias, que son sus sujetos naturales.

397.—Algunos teólogos creen que esta doctrina de los escolásticos es cierta, por hallarse íntimamente relacionada con el dogma de la Eucaristía. Nosotros empero pensamos que en esto no llevan razon; porque la Iglesia no ha definido directa ó indirectamente que los tales accidentes sean precisamente internos y no externos. La doctrina escolástica por tanto es sin duda mucho más probable que la cartesiana en esta parte, pero no parece que se la deba tener por absolutamente cierta. Lo que sí debe tenerse por cierto es, que los accidentes eucarísticos son *algo real objetivo* y no *puramente subjetivo* (1).

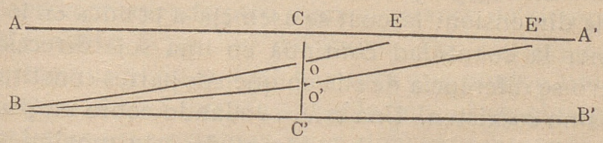
398.—La cantidad se divide en *contínua* y *discontínua*. La primera existe donde las partes del *todo* divisible están unidas de suerte, que formen un solo sér físico; la segunda, donde estas partes se hallan separadas y forman pluralidad de seres físicos. De aquí el que se llamen contínuas *aquellas cosas cuyos extremos son una misma y sola realidad,* de forma que el fin de la una es principio de la otra; y por el contrario se

(1) Véase sobre esto el tratado *de Eucaristia* del Cardenal Franzelin, thes. XVI.

dicen contiguas *las cosas que se tocan por algun extremo*, de forma que los extremos de una y otra son entidades realmente diferentes y pertenecen á seres realmente distintos.

399.—Las partes de la cantidad discontínua pueden ser, ó indivisibles, ó nuevamente divisibles. En el primer caso se llaman *unidades trascendentales*, y su coleccion recibe el nombre de *número;* en el segundo son unidades cuantitativas, y su coleccion forma la verdadera cantidad discontínua; porque el número impropiamente recibe el nombre de cantidad á causa de que prescinde de ella.

400.—Las partes de la cantidad contínua, al ménos por lo que toca á la cantidad misma, son divisibles hasta el infinito; como se ve por varias demostraciones matemáticas. Así, por ejemplo, á un plano se le pueden ir trazando siempre esferas tangentes que vayan aproximando á él más y más sus superficies, sin lograr nunca tocarle sino en un solo punto: esto mismo sucede con las asíntotas respecto de cierta línea; esto finalmente se evidencia con la siguiente demostracion:



Sean las líneas A A' y B B' dotadas de una longitud indefinida y paralelas entre sí. Sea tambien C C' una perpendicular á las dos líneas dichas y comprendida entre ellas. Desde el punto B podemos ir trazando todas cuantas líneas queramos á la A A', de suerte que, cortando á la C C' en O, O', etc., vayan á parar á E, E', etc. Estas líneas secantes, al pasar por C C'

siempre se irán aproximando á B B'; pero jamás podrán tocar en C', porque en ese mismo momento dejarían de ser secantes. Consta, pues, evidentemente que la línea C C' puede ser dividida hasta el infinito, y lo mismo se puede decir de cualquiera otra cosa que goce de verdadera continuidad.

401.—He dicho que *al ménos por lo que toca á la cuantidad;* porque, si hay ó no posibilidad de proseguir sin término esta division por parte de la naturaleza del sujeto en que la cantidad se encuentre, esto no lo puede decidir la Ontología. Por eso se dice que el continuo *matemático,* ó sea aquel en que no se atiende sino á la cantidad y se prescinde por completo de la materia, es capaz de ser dividido indefinidamente, sin que sea posible acabar jamás la division.

402.—La cantidad continua se divide en *permanente* y *sucesiva.* La permanente recibe el nombre de *extension,* la sucesiva los de *movimiento continuo* y *tiempo.* La extension tiene tres dimensiones, que se llaman *longitud, latitud* y *profundidad;* de las cuales la primera sola forma la *línea,* la primera con la segunda la *superficie,* y la primera con las dos siguientes el *volúmen.* El tiempo y el movimiento no tienen sino una sola dimension: la cual se asemeja á la línea en lo de tener la cuantidad continua en una sola direccion; pero se diferencia de ella en que sus partes constitutivas no coexisten. Una esfera rodando sobre un plano describe una línea: las partes de este movimiento continuo y del tiempo tambien continuo en él encerrado no existen sino una en pos de otra; pero las partes de la línea descrita por la esfera coexisten todas en el mismo plano.

403.—Las partes de la extension pueden ser *alicuotas, alicuantas* y *proporcionales.* Parte alícuota es la que, repetida un cierto número de veces, equivale

exactamente al todo dividido y por consiguiente se comensura con él: tal es por ejemplo el número 10 con respecto al 100. Alicuanta es la que tiene la propiedad contraria; como por ejemplo el 3 con respecto al 10 y el 9 relativamente al 100. Proporcional finalmente la que es de la clase del dividendo, diferenciándose solamente de él en que es más pequeña: tales son por ejemplo los dos rectángulos menores en que dividimos un rectángulo mayor.

Las partes del tiempo son tambien tres, á saber, el *pasado*, el *presente* y el *futuro*. Estas mismas tres partes se encuentran en el movimiento, á saber, el *principio* de donde parte el móvil, el *medio* por donde camina y el *fin* á donde llega.

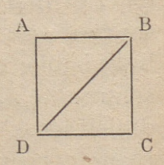
404.—La manera de producirse la línea por el rodar de la esfera sobre el plano parece indicar que tanto el contínuo sucesivo como el permanente constan sólo de elementos indivisibles, llamados *instantes* en el primero y *puntos* en el segundo. La esfera puesta sobre un plano no toca en él sino por un solo punto indivisible; ni puede moverse sino presentando sucesivamente á dicho plano otros puntos igualmente indivisibles. A cada nuevo contacto de la esfera con el plano corresponde otro nuevo instante de tiempo y otra nueva actuacion del móvil. Por consiguiente, parece que ni en la línea hay más que puntos, unidos de manera que formen un solo sér, ni en el tiempo otra cosa que instantes, ni en el movimiento más que actuaciones indivisibles. Tanto más que en cualquier parte de la línea podemos encontrar un punto, porque en cualquier parte de ella podemos hacer descansar una esfera; lo cual da á entender que en la línea no hay sino puntos convenientemente unidos.

405.—Estas y otras razones semejantes movieron al padre de los Estoicos Zenon á considerar el conti-

nuo como una cosa compuesta de solos puntos indivisibles; en lo cual le han seguido muchos áun entre los mismos Escolásticos. Por el contrario, Aristóteles lo hace constar de partes proporcionales cada vez menores y capaces siempre de ulterior division; lo cual parece no ménos demostrado, puesto que el contínuo más pequeño es divisible hasta el infinito.

406.—Además, que el contínuo no se componga de solos puntos indivisibles, entre otras razones parecen demostrarlo las dos siguientes: 1.ª Porque lo inextenso produciría á la extension y lo invisible á la visibilidad. 2.ª Porque los puntos de la diagonal de un cuadrado serían iguales en número á los contenidos en un solo lado ó duplicados; con lo cual tendríamos una hipotenusa igual, ó á un solo cateto, ó á la suma de los dos catetos; cosas ambas enteramente falsas.

407.—Que en la hipotenusa susodicha sucedería lo que decimos, parece evidente. En efecto; sea el cuadrado A B C D y D B su diagonal. La línea A D contendrá igual número de puntos indivisibles que la B C; por consiguiente, se podrán tirar de la primera á la segunda tantas paralelas á D C, cuantos son los puntos que constituyen á cada una de ellas. Cada una de estas paralelas cortará á la diagonal, ó en un solo punto indivisible, ó en dos. Si lo *primero;* la diagonal no tendrá más puntos que A D, y por consiguiente será igual á ella en longitud: si lo *segundo;* contendrá doble número de puntos que A D y por tanto será doble que ella, ó sea igual á D A + A B.



408.—Estas consideraciones nos hacen ver cuán difícil es penetrar en la naturaleza interna de la extension; pues ambas opiniones miradas aisladamente parecen verdaderas: quizás lo sean en realidad y la

pugna entre ellas no sea sino aparente. La extension, lo mismo que el tiempo y el movimiento, la conocemos por intuicion; y de las ideas intuitivas es inútil buscar un último análisis, porque no le tienen. Con todas estas ideas expresamos diversas cosas puestas en cierto órden y relacion. Así, el pasado es tal respecto á lo presente, pero se convierte en futuro respecto de lo anteriormente sucedido: el medio de un movimiento es principio de otro nuevo y remate de otro ya practicado. De la misma manera, pues, la extension es la coexistencia de cosas materiales ordenadas entre sí de tal modo, que forman un solo sér divisible en partes capaces de existir por sí solas despues de separadas.

409.—Á la cuantidad se debe el que las sustancias corpóreas sean divisibles en partes integrales homogéneas, el que tengan alguna figura y se hallen extendidas en el espacio, el que no puedan naturalmente ser compenetradas unas en otras, el que se les pueda aplicar una medida y finalmente el que pueda haber entre ellas igualdad y desigualdad; porque la igualdad y la desigualdad se refieren á cosas cuantas, como la semejanza y la desemejanza dicen relacion á la cualidad de las mismas.

§ II.—Cualidad.

410.—I. Cualidad, dice el Diccionario de la lengua, *es la propiedad natural de cada cosa, por la cual se distingue de las otras.* En esta definicion están comprendidas así las diferencias esenciales como las accidentales de los seres; y en efecto Aristóteles para la designacion de unas y otras empleó este nombre. La diferencia esencial, sin embargo, comunmente suele llamarse *propiedad constitutiva* más bien que calidad: porque ella responde á la pregunta que hacemos,

cuando queremos saber *qué* es una cosa; mientras que con la cualidad no decimos *qué* es, sino *qué tal* es, si buena, si mala, si grande, si pequeña, etc. La cualidad, pues, expresa *una diferencia accidental.*

411.—Pero no toda diferencia accidental lleva tampoco el sobredicho nombre; porque hay algunas, como la cantidad, la relacion, la accion y la pasion, que son verdaderas diferencias accidentales y sin embargo no se cuentan entre las cualidades propiamente dichas. La cualidad estrictamente tal es un *accidente, en virtud del cual, la sustancia por él afectada se halla bien ó mal dispuesta en órden á su existencia ó á sus operaciones.* La *salud* y la *enfermedad*, por ejemplo, son dos cualidades del animal; porque la primera le da un modo de vivir bueno y conveniente, y la segunda un modo malo y nocivo. La *virtud* y el *vicio*, la *ciencia* y el *error* son tambien cualidades, que habilitan al hombre para producir ciertas acciones conformes á su naturaleza ó desconformes.

412.—En un sentido *lato*, sin embargo, todo accidente, aun la cuantidad y la relacion, la accion y la pasion, pueden llamarse *cualidades*; porque, como dice Santo Tomás (1), la idea de la cualidad expresa *un modo ó determinacion de la sustancia;* y el modificar y determinar á la sustancia corresponde á todos los accidentes en general.

413.—II. Las cualidades que miran á la buena ó mala manera de ser de la sustancia son: 1.° la *figura*. 2.° las *cualidades sensibles*, 3.° las *resultantes* de otras

---

(1) Proprie enim qualitas importat modun substantiæ, modus autem substantiæ est, ut dicit August. 4 *super Genes. ad litteram* c. 3., *quem mensura præfigit:* unde importat aliquam determinationem secundum aliquam mensuran (S. Thom. 1. 2. q. 49. art. 2).

várias. La figura es *el modo de limitacion que tiene la cantidad en los cuerpos,* dando á estos su *fórma externa.* Cualidades sensibles se llaman *aquellas propiedades que tienen los cuerpos de poder afectar á nuestros sentidos.* De éstas, unas reciben el nombre de *primeras,* porque por sí mismas y sin el intermedio de otras producen en nosotros la sensacion, cual es por ejemplo la *solidez:* otras suelen llamarse *segundas,* porque no se hacen sentir sino mediante el auxilio de las primeras, como por ejemplo la *luz* y los *colores;* que necesitan ser reflejados ó refractados en un cuerpo resistente, para poder ser percibidos. Las resultantes de otras se reducen á la manera particular con que se hallan combinadas las diversas calidades sensibles en un cuerpo cualquiera. Así, la *salud corporal* consiste en la buena atemperacion de los humores, la *belleza* en el buen arreglo de las partes de un todo juntamente con cierta suavidad en el color, etc.

414.—III. Las cualidades que se refieren á la accion, habilitan la sustancia para obrar, ó la corroboran y ayudan en sus acciones; y son las siguientes: 1.° las *potencias naturales,* 2.° los *hábitos,* 3.° las *disposiciones.* Entendemos con el nombre de potencias naturales *los principios próximos de accion* dados por la naturaleza á las sustancias y por consiguiente innatos á las mismas; porque las sustancias no obran inmediatamente por sí mismas sino por medio de sus potencias, que tambien se llaman *facultades.* Cuando estas potencias son débiles y por lo mismo tienen un modo de obrar tardo y fácil de impedirse, se llaman *impotencias naturales*; tales son por ejemplo la rudeza de ingenio y la debilidad de la vista.

415.—Si las potencias naturales de las sustancias criadas se distinguen ó no realmente de las mismas sustancias, es cosa muy controvertida entre los filó-

sofos. Santo Tomás sostine su real distincion fundado en que la potencia y el acto connatural suyo deben hallarse en el mismo género. «Como el acto y la potencia, dice, sean los dos miembros en que se divide inmediatamente el sér, tanto el uno como la otra deben pertenecer á un mismo género: por tanto, si el acto no está en el género de la sustancia, la potencia de aquel acto tampoco estará en el género de la sustancia. Y puesto que en Dios sólo la operacion se identifica realmente con su potencia, sólo la potencia divina se identifica con la misma sustancia (1).»

416.—Este argumento, sin embargo, como sabiamente observa Suárez (2), dista mucho de ser concluyente: porque, á ser eficaz, probaría que ni áun entre las mismas sustancias posibles hay alguna en que no se distingan realmente las potencias de la sustancia; lo cual, dice el mismo autor, con dificultad se podrá persuadir á nadie; puesto que no se ve que un tal género de accion emanada inmediatamente de la sustancia requiera una virtud infinita. En efecto; para que no sea infinita, basta que no pueda obrar sino préviamente excitada y movida por algun principio extrínseco; con lo cual se distinguirá de Dios. Por eso Suárez, dejado el argumento á *priori*, trata de probar la doctrina del Angélico Doctor con argumentos sacados de la experiencia; pero estos argumentos nos parecen sobremanera débiles y así tenemos por muy controvertible y dudosa la distincion sobredicha.

417.—Las potencias naturales se dividen en *activas* y *pasivas*. Activas son las que con su accion producen una mudanza cualquiera en el mundo físico, y

(1) S. Thom., *Summ. Theol.* 1. p. q. 77. art. 1.
(2) Suárez, *Metaphys.* disp. 18, sect. 3, n. 18.

pasivas las que reciben en sí mismas estas mudanzas. Serán puramente activas, si producen una mudanza y no la reciben en sí mismas; y puramente pasivas, si reciben simplemente sin producirla la mudanza ejecutada por una potencia activa.

418.—Generalmente se cree que hay potencias naturales puramente activas y entre ellas se cuenta la potencia locomotiva del animal y la gravedad de los cuerpos; mas puramente pasiva no se conoce ninguna, porque todas las potencias pasivas de que se tiene noticia son al mismo tiempo activas. Llámanse pasivas, porque reciben en sí la mudanza producida por ellas mismas y porque para obrar necesitan ser excitadas ó recibir de fuera una excitacion que las mueva en un determinado sentido: tales son por ejemplo nuestras potencias sensitivas é intelectivas.

419.—De todos modos, en toda la multitud de los seres contingentes no hay uno solo que obre sin ser excitado á la accion. Porque así como todos ellos están indiferentes para existir; así tambien lo están para obrar en un sentido más bien que en otro. La misma gravedad de los cuerpos, para producir un efecto determinado, necesita ser excitada por un principio externo; puesto que sus actos son debidos á la *atraccion universal*. La potencia locomotora del animal tambien es excitada por otra potencia; porque el animal se mueve en virtud de los actos apetitivos, que imperan á su modo á la tal potencia; actos, que á su vez son tambien imperados por las potencias cognoscitivas; las cuales son movidas por los objetos externos. Así, pues, nada en el mundo físico hay absolutamente inmoble: la inmovilidad absoluta y por consiguiente la actividad pura sin pasividad de ningun género es propia y exclusiva del Sér sumo, cuya esencia es la existencia. Nótese sin embargo que no siempre esta excitacion es

algo físico recibido en la misma potencia activa, sino una simple aplicacion de la potencia á su objeto. Así, la fuerza locomotriz en el hombre ejerce sus acciones sin recibir impulso alguno de la voluntad y con sólo quererlo esta potencia, por la conexion íntima que todas las potencias del hombre tienen entre sí unas con otras (1).

420.—El hábito suele definirse: *Una cualidad que difícilmente se puede apartar de un sujeto.* En ser cualidad conviene con la potencia y con la disposicion; porque todas ellas existen en algun sujeto como accidentes suyos: mas en ser de difícil remocion se diferencia de una y otra; porque la potencia natural no puede absolutamente ser removida de su sujeto y la disposicion puede serlo con poco trabajo; miéntras que el hábito puede absolutamente ser removido, pero con dificultad.

421.—Las propiedades de los hábitos naturales son facilitar la accion de alguna potencia y hacer más suave el ejercicio de la misma. Si el hábito influye ó no inmediatamente en la produccion de los actos, no lo sabemos de cierto; pero sí nos consta por la experiencia que inclina á la potencia á obrar y que con esto le da más facilidad en la produccion de sus actos y más suavidad en la manera de producirlos.

422.—Los hábitos naturales no pueden existir sino en alguna potencia activa; esto nos consta por la experiencia y se infiere de las dos propiedades suyas próximamente mencionadas. Además, para que una potencia activa sea capaz de recibir en sí algun hábito, debe encerrar de suyo alguna indeterminacion para producir una clase ú otra de actos. Esto tam-

(1) Véase sobre esto el P. Suárez, *Metaphys.*, disp. 43, sect. 2, n. 1.

bien nos consta por la experiencia: la voluntad humana, las potencias intelectivas, los sentidos y las mismas fuerzas vejetativas encierran esta indeterminacion en un grado más ó menos elevado; y segun el grado de indeterminacion, son tambien más ó ménos capaces de ser influidas por los hábitos. Por el contrario, las fuerzas del reino mineral están de suyo determinadas á un solo género de accion y no son capaces de hábito alguno. Por mucho que se repitan los actos de ascenso y descenso de una piedra á una altura cualquiera, la facilidad de una y otra operacion para la piedra será la misma: nunca adquirirá hábito de subir ni de bajar; porque la gravedad que la empuja hácia el centro de atraccion, está de suyo determinada á un género de acciones solamente.

423.—Los hábitos se adquieren con la repeticion de los actos y se pierden, ora obrando en sentido contrario y produciendo en consecuencia hábitos opuestos, ora absteniéndose simplemente por mucho tiempo de aquella clase de actos que los habian engendrado. Ambas cosas las sabemos por la experiencia cuotidiana; la cual nos dice además que la dificultad, tanto en adquirir, como en perder un hábito cualquiera, es mayor en los principios que despues. La razon de este fenómeno es muy clara; porque una vez adquirido el hábito, el mismo deleite y suavidad que experimenta la potencia en aquel género de acciones la impele fuertemente á obrar en aquel sentido y apartarla del opuesto; pero ántes de adquirirlo, la potencia obra sin solicitacion alguna por parte del hábito, y muchas veces empleando parte de su actividad en vencer la inclinacion del hábito que la solicita en sentido contrario. Por eso decimos á los viciosos que no les arredre el trabajo en desarraigar los malos hábitos y en plan-

tar en su lugar los buenos; porque este trabajo se les irá haciendo menor con el ejercicio de los actos honestos unido á la fuga de los inhonestos y viciosos.

424.—Siendo los actos de una potencia los que producen en ella la existencia del hábito, claro está que esta potencia misma es la que engendra en sí este género de cualidades; pero para producirlas necesita hallarse subordinada al influjo constante é intencionado de una inteligencia libre, la cual con su libre albedrío la haga obrar ordenadamente en cierto y determinado sentido. La razon de esto es manifiesta; porque para producirse un hábito es menester constancia en el obrar durante un largo tiempo en un cierto sentido, y esta constancia ordinariamente hablando no puede ser obra del acaso sino de una inteligencia ordenadora. Además, la experiencia cuotidiana nos está enseñando continuamente esta verdad: las virtudes y los vicios, las ciencias y las artes, las habilidades adquiridas por algunos animales y las modificaciones introducidas en ciertas plantas por medio de la seleccion artificial son cosas que no tienen lugar sino mediante el ejercicio de la libertad humana.

425.—Los hábitos pueden hallarse en las potencias cognoscitivas y en las apetitivas; porque todas ellas tienen alguna indeterminacion en sus actos y son capaces de ser dirigidas por el libre albedrío; y así se dice que todas ellas pueden ser *habituadas* á alguna cosa. Pero principalmente los hábitos residen en la parte superior del hombre llamándose *ciencias* ó *artes* cuando están en la inteligencia, y *costumbres* cuando se hallan en la voluntad. Este nombre de *costumbres* tambien suele aplicarse al modo de obrar constante y perenne que tienen los animales y áun las plantas; pero en su sentido estricto no conviene

sino á los hábitos de la voluntad libre. Estos hábitos, cuando son buenos, se llaman *virtudes;* y cuando malos, reciben el nombre de *vicios*. De unos y otros trata la Ética; aquí baste el haberlos apuntado, señalando el lugar que les corresponde en la Ontología (1).

426.—Resta decir dos palabras acerca de la *disposicion*. Este nombre se toma algunas veces para significar cualquiera manera de ser de un sujeto, y en este sentido decimos que una cosa está dispuesta en tal ó cual forma. Otras se aplica á indicar el conjunto de cualidades que deben preceder en una sustancia para la adquisicion de una perfeccion determinada; por eso se dice que la *sequedad* por ejemplo es en un trozo de madera una disposicion para que pueda ser devorado por el fuego. Ninguna de estas significaciones, sin embargo, pertenece á este lugar; la primera es demasiado lata, la segunda demasiado restringida. La disposicion de que ahora tratamos, *es una cualidad que con facilidad puede ser expelida de un sujeto*. La *ciencia* y la *virtud*, por ejemplo, cuando son perfectas, tienen de suyo cierta estabilidad en quien las posee; pero cuando son imperfectas é incoadas, entonces se hallan en estado de *disposiciones*. El calor, el frio, la salud, la enfermedad, la sensacion, el apetito de un bien cualquiera y otras mil cosas parecidas, que con facilidad pueden ser expelidas de quien las posee, reciben el nombre de *disposiciones:* las cuales tambien, como los hábitos, influyen en la produccion de los actos, ora facilitando, ora entorpeciendo el uso de las potencias naturales.

---

(1) Sobre los hábitos trata largamente Suárez en su *Metafísica*, empleando al efecto toda la disputacion 44. Á ella remitimos al lector que quiera adquirir conocimientos más completos sobre este asunto.

427.—IV. Las propiedades de la cualidad son:

1.° *el tener contrario.* Contrarias se llaman *aquellas cosas que distan entre sí con la mayor distancia posible dentro de un mismo género y son incompatibles en un mismo sujeto.* Así la *salud* y la *enfermedad*, la *virtud* y el *vicio*, la *tristeza* y la *alegría*, etc., son cualidades contrarias, que no pueden coexistir en un mismo sujeto.

428.—2.° *El admitir más y ménos.* La sustancia no puede admitir grados de intensidad; y así no decimos que esto es más oro más plata que esto otro: pero sí pueden admitirlos las cualidades; y por lo mismo se dice que una cosa es más negra ó más blanca, más caliente ó más fria, etc., que otra. No todas las cualidades empero son capaces de este aumento: así los grados de intensidad de una figura son imposibles y sólo se pueden obtener en el sentido de la extension. Ni son tampoco las cualidades capaces de este aumento extensivo tomadas en abstracto, sino solamente en concreto; por donde no se dice que la blancura pueda admitir en sí más y ménos, sino solamente en lo blanco.

429.—3.° *El ser fundamento de semejanza ó desemejanza.* Como la cantidad es fundamento de la igualdad ó desigualdad: así la calidad es fundamento de semejanza ó desemejanza. Dos cuerpos son semejantes por su figura, dos hombres por sus costumbres, dos paredes por su blancura, etc.

§ III.—Relacion.

430.—Absoluto llamamos *aquello que puede ser concebido por nosotros sin necesidad de pensar en otra cosa*, por ejemplo, *hombre, piedra, árbol*, etc. Relativo por el contrario se llama *lo que no puede ser por nosotros concebido sin que por esto mismo pensemos tam-*

bien en otra cosa, v. g.; *hijo, hermano, pequeño, grande*, etc. Por donde la relacion se dice que es *la habitud ó respecto que una cosa tiene á otra*. Esta definicion no es en verdad, más clara que la cosa definida: pero tampoco puede recibir otro nombre que el de *descripcion;* porque el concepto de relacion no es derivado de otro, sino que lo adquirimos inmediatamente al ponerse nuestra inteligencia en contacto con el mundo externo.

431.—Tres son los elementos que entran necesariamente en la relacion, á saber, *dos extremos* correlacionados y el *fundamento* ó lazo comun que los une. Así por ejemplo, en la relacion de *padre* á *hijo* tenemos dos personas unidas entre sí por el fundamento de la *paternidad*. El extremo en que se halla el fundamento como un accidente suyo, se llama *sujeto;* el otro recibe el nombre de *término*. Por consiguiente los elementos esenciales de toda relacion son el *sujeto, el término y el fundamento*.

432.—La relacion se divide en *real y lógica:* la primera existe en las cosas independientemente de nuestra inteligencia; la segunda por el contrario no existe en las cosas, sino en cuanto pensadas por nosotros.

433.—Algunos han negado la existencia de las relaciones reales, pero su opinion en realidad de verdad no difiere de la admitida por todos los demás filósofos. No hablemos aquí de los escépticos como Hume, Kant y otros semejantes; porque la doctrina de éstos más bien que las relaciones reales niega la legitimidad de nuestros juicios en órden á toda cosa real, que está fuera de nuestro entendimiento. Los que sin ser escépticos negaron la existencia de las relaciones reales, entendian por relacion *el acto de comparar* una cosa con otra ejercido por nuestro entendimiento;

pero admitian el *fundamento objetivo* de esta comparacion. Ahora bien; los que admiten estas relaciones reales, entienden por relacion este fundamento objetivo.

434.—Entendida así la relacion real, no puede caber la menor duda sino que existen en las cosas relaciones reales; 1.° porque independientemente de nuestra inteligencia forman un todo armónico con conveniencia de unas cosas con otras; 2.° porque independientemente tambien de nuestra inteligencia dependen unas de otras y conspiran á un fin comun, que les señaló el Criador al producirlas; 3.° finalmente, porque con esta misma independencia de nuestro entendimiento dependen todas ellas de Dios y están colgadas de su divina omnipotencia. Todas estas son razones evidentes, con que se manifiesta el órden objetivo y real, existente en las mismas cosas; y en donde hay órden, hay tambien relacion y union mútua de unos seres con otros.

435.—Para que haya relacion real, se necesita: 1.° que existan el sujeto y el término de la relacion, y que ambos sean realmente distintos; porque si no existen ó no se distinguen realmente, no pueden tener real órden entre sí: 2.° que el fundamento tambien sea real, y se distinga realmente del término; lo *primero*, porque el fundamento es uno de los elementos esenciales de la relacion; y no teniendo existencia física, mal podrá concurrir con los otros dos á formar la relacion dicha; y lo *segundo*, porque el fundamento ha de referir el sujeto al término y por consiguiente ha de hallarse en él como en su propio sujeto; lo cual no puede suceder sin que se distinga realmente del otro extremo llamado *término*.

436.—Algunos hacen consistir la esencia de la relacion real en el conjunto de los tres elementos referi-

dos; otros piensan con Suárez (1) que consiste propiamente en el fundamento, aunque requieren como *condicion esencial* la existencia del sujeto y del término. La diferencia entre una y otra opinion es de levísima importancia; y quizás podría ser disipada diciendo que el sujeto y el término constituyen la *materia* de la relacion y el fundamento la *forma* de la misma.

437.—Siendo el fundamento la parte formal de la relacion dicha, la diversidad de relaciones reales resultará de la diversidad de fundamentos. Ahora bien, los fundamentos de las relaciones reales son de tres clases; á saber, la esencia de las cosas relacionadas, algun accidente suyo y la dependencia que pueda tener una de otra. Luego las relaciones reales son de tres géneros; la *esencial*, la *accidental* y la *causal*. La primera, llamada tambien *trascendental*, está fundada en la misma esencia de las cosas y no es por consiguiente un accidente sino algo sustancial, absoluto ó relativo, segun fueren las sustancias referidas. En efecto: cuando éstas son las sustancias completas criadas, que por razon de su misma esencia dependen siempre y en todos los momentos de su Criador; el fundamento de esta relacion es la misma esencia absoluta de las criaturas, y así ellas por su misma realidad absoluta dicen respecto trascendental á Dios Mas cuando se trata de sustancias incompletas, como el *cuerpo* y el *alma* en el hombre; entónces el fundamento de la relacion *existente de hecho* entre una y otra es una cosa esencialmente relativa, á saber, la union sustancial de entrambas. Estas sustancias incompletas son ciertamente la una para la otra; pero ambas pueden absolutamente existir sin la union ac-

(1) Suárez, *Metaphys.*, disput. 47, sect. 2, n. 22.

tual, y así de suyo sólo dicen relacion *aptitudinal*. La relacion actual por consiguiente les debe venir de un elemento nuevo, que constituye propiamente la forma de la composicion de entrambas. Este elemento es la union sustancial, que es la *forma* de la relacion esencial ó trascendental entre el alma y el cuerpo, los cuales constituyen la *materia* de la misma.

438.—La segunda relacion tiene por fundamento á un accidente; el cual no sólo debe distinguirse del término de la tal relacion, mas tambien del mismo sujeto, con aquel género de distincion que llamamos *real-modal*. De lo contrario, el sujeto por sí mismo se referiría al término; y así la relacion no sería accidental sino sustancial. Por tanto es imposible que un sujeto entre en un linaje de relacion real nueva, sin que sea préviamente modificado con el advenimiento de una perfeccion nueva, que sea el fundamento real de la relacion dicha. Así, para que una *pared*, por ejemplo, comience á ser semejante en la *blancuca* á otra, es preciso que reciba en sí misma aquella modalidad física de la blancura que ántes no tenía.

439.—La tercera clase de relacion real está fundada en la dependencia que el efecto tiene de su causa; la cual consiste en el influjo que recibe de ella para su existencia. Así, el *padre* dice relacion al *hijo* por el acto de comunicarle la existencia y el *hijo* al *padre* por el hecho de recibirla de él.

440.—La relacion real puede ser *mútua* y *no mútua;* segun que el fundamento de la misma se halle en los dos extremos, ó en uno solamente. Así, la relacion de *blancura* entre dos paredes es mútua; porque la blancura existe en una y otra pared. Pero la que existe entre el que sabe una cosa y la cosa sabida, es no-mútua; porque la cosa sabida ninguna mudanza sufre por el hecho de ser conocida, y así en ella no

hay fundamento alguno de relacion real; el cual no es otro que la ciencia, ó sea un acto cognoscitivo de nuestra mente.

441.—En la relacion mútua nuevamente puede suceder que el fundamento sea especificamente el mismo en los dos extremos, ó bien diverso. Así, la relacion de *semejanza* entre dos hombres, por ejemplo, está fundada en la coleccion de ciertas cualidades que especificamente son las mismas en uno y en otro; pero la que existe entre el padre y el hijo, tiene fundamentos diversos en los dos. Por esta causa recibe tambien diferentes nombres: pues en el uno se llama *paternidad* y en el otro *filiacion*. Esto suele suceder siempre que en la relacion mútua los fundamentos son diversos; porque en realidad hay entónces dos especies de relaciones reales.

442.—Para que dos cosas puedan estar en relacion mútua, es preciso que ambas pertenezcan á un mismo órden (1). Por eso Dios no puede decir relacion á sus criaturas, aunque éstas dicen relacion á él: pero entre las divinas Personas hay verdaderas relaciones, porque todas tres se hallan comprendidas en una misma razon comun, que es la divina Esencia.

§ IV. - Presencia local.

423.—Todo cuerpo existente en el mundo ocupa algun lugar determinado del espacio, y se halla por tanto presente á él con su propia sustancia. Aquello, pues, por lo cual un cuerpo se halla presente más

(1) «Asserimus, escribe muy bien Suárez, nihil referri ad aliud vere ac realiter per intrinsecan formam, nisi sit eiusdem ordinis cum eo. Ratio autem est, quia relatio realis consistit in ordine unius rei ad aliam; merito ergo ad talem relationem requiritur, ut sit inter extrema eiusdem ordinis. (Suárez, *Metaphys.*, disp. 47, sect. 15. n. 24).»

bien á una parte que á otra determinada del espacio, es lo que llamamos *presencia local*. Los espíritus tambien tienen su presencia local; porque pueden estar, ya en una, ya en otra parte.

444.—Esta presencia local claro está que es una cosa accidental á los cuerpos; no en el sentido de que puedan existir sin presencia local alguna, sino porque ninguna en particular les conviene esencialmente, y todas ellas las pueden ir adquiriendo y perdiendo una en pos de otra. De la naturaleza de esta presencia vamos á tratar brevemente en este párrafo; pero antes es preciso explicar las nociones de espacio y de lugar, que para esto se deben presuponer.

445.—El espacio lo concebimos como una extension vacía, ilimitada por todas partes, inmóvil, indivisible ó incapaz de admitir separacion alguna física en las partes de que se compone, necesaria y eterna, donde deben existir y ejecutarse los movimientos de cuantos cuerpos hayan de ser producidos.

446.—Sobre la naturaleza del espacio ha habido distintas opiniones entre los filósofos. Demócrito y Epicuro entre los antiguos y Gassendo entre los modernos pensaron que el espacio es en sí mismo tal como nosotros lo concebidos y como lo acabamos de describir; teniéndolo por una cosa real é increada, que ni es sustancia ni accidente, y considerándolo como el recipiente universal de los cuerpos. Descartes, llevado de su falsa opinion de que la esencia de los cuerpos consiste en la extension, lo tuvo por un cuerpo real y verdadero. Newton, Clarck y algunos otros ingleses lo identificaron con la misma inmensidad de Dios. Leibnitz lo definió diciendo que es *el órden de las cosas que existen simultáneamente*, entendiendo por el nombre de *cosas* las mónadas simples é indivisibles de que en su parecer está compuesto el mundo. Kant

negó su objetividad, é hizo de él una forma subjetiva de la mente, que llamó *intuicion á priori de la sensibilidad externa;* porque, en sentir suyo, no podemos percibir con los sentidos los cuerpos particulares, sin que tengamos ya adquirida de antemano la intuicion del espacio. Otros finalmente lo hacen consistir en la misma extension de los cuerpos separada mentalmente de todos los demás accidentes corpóreos y áun de la misma sustancia material; y esta parece la verdadera doctrina. Veamos de decir algo brevemente sobre cada una de estas opiniones.

447.—1.° *El espacio no existe objetivamente de la misma manera que nosotros lo concebimos.* Esta proposicion va contra Demócrito, Epicuro, Gassendo y todos los demas que hacen del espacio una cosa distinta realmente de los cuerpos, increada y eterna. Su verdad es evidente: porque fuera de Dios nada real hay increado y eterno; y además, porque un sér que no es sustancia ni accidente, no puede encerrar en sí realidad alguna verdadera.

448.—2.° *El espacio es una cosa real y objetiva, y no un mero ente de razon, ó una forma puramente subjetiva de nuestro espíritu.* Esta proposicion tambien es manifiesta y con ella queda refutada la doctrina de Kant. Ciertamente, el espacio no puede existir fuera de nuestra mente de la misma manera que nosotros lo concebimos; como no pueden existir en esta forma los universales: pero tampoco puede ser considerado como una cosa puramente subjetiva; porque los objetos reales del mundo externo los vemos contenidos en el espacio; y así negar la objetividad del espacio sería lo mismo que destruir la objetividad del mundo externo y encerrarse en un subjetivismo escéptico.

449.—3.° *El espacio no es la misma inmensidad de Dios.* Esta proposicion es contra lo afirmado por

Newton, Clarck y otros de la misma escuela. Se prueba facilísimamente: porque si el espacio fuera la misma inmensidad de Dios; en Dios habría extension real y verdadera, como la hay en el espacio, y así Dios sería una sustancia extensa y compuesta de partes cuantitativas, no ménos que los cuerpos; lo cual es un absurdo manifiesto. El espacio ciertamente tiene relacion trascendental con la inmensidad de Dios; como los posibles la tienen con la divina omnipotencia: pero ni éstos ni aquel se identifican realmente con atributo alguno de la Divinidad.

450.—4.° *El espacio es la misma extension de los cuerpos considerada de una manera abstracta.* La razon de esto es: porque, considerada de esta manera la extension, ya tenemos todo cuanto se necesita para explicar la nocion del espacio; y no acudiendo á esta consideracion, ninguna otra sirve para explicar la nocion dicha. En efecto: la extension de los cuerpos, considerada en la forma dicha, es en primer lugar una cosa objetiva; porque con la abstraccion mental no separamos físicamente la extension de las otras cosas, á que ella va unida en el mundo externo; sino que solamente pensamos en ella sin pensar en lo demas, como hacemos cuando formamos los conceptos universales; con lo cual concebimos un objeto verdaderamente real y en ninguna manera ficticio. Además, mirada así la extension, se nos presenta como una cosa necesaria y eterna; porque no nos ofrece sino la razon objetiva comun á todos los cuerpos posibles, y tan necesaria y eterna como ellos mismos en razon de posibles. Finalmente, bajo este concepto la extension es el recipiente de todos los cuerpos particulares, como el universal es á su modo el recipiente comun de todos los indivíduos particulares en él contenidos. Luego tiene todas las condiciones

necesarias, para que nos pueda explicar la nocion del espacio. Por el contrario, sin extension no hay espacio; y sin extension considerada en la forma dicha no podemos tener ese espacio uno, contínuo, indivisible, inmóvil y eterno, que concebimos como el recipiente universal de todos los cuerpos existentes y posibles. Luego la extension en la forma dicha es la que constituye la esencia del espacio.

451.—Á la formacion de este concepto abstractivo preceden los actos de los sentidos externos y de la imaginacion, que es preciso tener tambien en cuenta. En primer lugar, el sentido de la vista nos representa toda esta extension sensible á que damos el nombre de *espacio*, como fabricada toda de una pieza, sin solucion alguna de continuidad y como vacía de cuerpos sólidos; lo cual da márgen á la imaginacion para que así se la figure y á nuestro entendimiento para que así la conciba dándole una unidad que en sí no tiene. Además, la imaginacion con la fuerza que tiene de prescindir por una parte y de apartar indefinidamente los límites de los objetos finitos por otra, despoja hasta de su mismo color á toda esta extension sensible, y la dilata indefinidamente más allá de la bóveda celeste; formándose con esto el fantasma de un espacio enteramente vacío, revestido de un fondo oscuro y capaz de contínuo aumento lo mismo que todo número finito. Esta representacion fantástica nos da á conocer lo que llamamos *espacio imaginario;* el cual indica de suyo una cosa, no precisamente actual y existente en la naturaleza, pero sí capaz de existir aunque sin las abstracciones con que la concibe la fantasía.

452.—Sobre la existencia de este espacio vacío opinan algunos que, hablando de extensiones contenidas dentro de otras reales y físicas, no es posible que

se dé nunca; aunque es claro que más allá de los límites del mundo hay otros infinitos espacios vacíos, ó sea imaginarios y posibles. Esta opinion, sin embargo, no la tenemos por verdadera: 1.° porque podría Dios aniquilar los cuerpos contenidos dentro de las paredes de este aposento, dejando sin embargo las paredes en la misma relacion de distancia que tienen ahora; 2.° porque podría haber criado sólo dos esferas que se tocasen en un solo punto de sus superficies; con lo cual ya tendríamos el espacio vacío que no quieren admitir los tales filósofos; 3.° finalmente, porque sin la existencia actual de esta clase de vacíos intermedios no parece que se pueda ejecutar movimiento alguno en el mundo, que no se trasmita por todas partes y en todas direcciones poniendo en conmocion hasta las más remotas moléculas del Universo.

453.—Segun lo que acabamos de decir, la distancia real de un cuerpo á otro no exige por necesidad que haya efectivamente una extension física entre los dos, sino solamente la *ideal* ó *posible*. Antes cuando medimos las distancias que existen entre los objetos del Universo, muchas veces procedemos como si entre uno y otro hubiera *vacío perfecto;* porque nuestros sentidos no perciben ningun cuerpo intermedio entre ellos: lo cual es señal manifiesta de que en el concepto de distancia real física no entra la existencia actual de un cuerpo intermedio, que llene con su extension todo aquel vacío, sino solamente la posibilidad de ser allí colocado un cuerpo de tales dimensiones, que llegue con su extension de un extremo á otro.

454.—Explicada la nocion del espacio, es fácil entender la del *lugar*. En el espacio vemos unos cuerpos contenidos dentro de las dimensiones de otros: esto hace que á las superficies internas del cuerpo continente demos el nombre de *lugar*, donde se halla

el cuerpo contenido. Si estas superficies encierran dentro de sí vários objetos, y por consiguiente á ninguno de ellos lo rodean inmediatamente, al ménos en su totalidad; se dicen ser el *lugar comun* de todos ellos: si por el contrario no rodean sino á un solo cuerpo, juntándose inmediatamente á él y aplicándose á sus superficies externas; entónces forman el *lugar propio* del cuerpo contenido.

455.—Pero ambos lugares, tanto el comun como el propio, considerados en la forma indicada, no nos dan sino el *lugar relativo* de las cosas para que podamos hallarlas siempre que las necesitemos. El *lugar absoluto* no lo podemos obtener sino considerando los cuerpos como contenidos dentro del espacio imaginario, el cual se nos presenta como inmóvil y fijo. De esta suerte, la última superficie del cuerpo inmediatamente ambiente, en cuanto compenetrada con la del espacio imaginario correspondiente; recibe una inmovilidad y fijeza que en sí no tiene, y constituye bajo este aspecto el lugar absoluto del cuerpo por ella rodeado. En este sentido es verdadera la definicion de Aristóteles, que dice ser el lugar *la última superficie inmoble del cúerpo, que inmediatamente rodea á la cosa en él contenida.*

456.—Sobre esto debemos advertir, que una cosa puede estar en un lugar de tres maneras, á saber, *circunscriptiva, difinitiva y repletivamente.* Se halla en la primera forma; cuando las diversas partes de que consta, corresponden á las diversas partes del lugar ocupado por ella; tal es la manera natural de estar en un lugar que tienen los cuerpos. Se halla en la segunda forma; cuando la sustancia toda entera ocupa todas y cada una de las partes de un lugar, pero sin extenderse más allá y siendo en consecuencia limitada por él: esta es la manera que corresponde á nuestra alma

y á los espíritus criados en general. Finalmente, en la tercera forma llena un lugar una sustancia; cuando no sólo está toda entera en todas y cada una de las partes, sino que tambien exige hallarse de la misma manera en cuantos lugares existen y pueden existir, de suerte que no sea limitada por ninguno de ellos: esta es la manera que tiene Dios de estar en el mundo, llenándolo con el atributo de su inmensidad y extendiéndose infinitamente más allá por toda la extension indefinida de los espacios imaginarios.

457.—Vengamos ahora á declarar la naturaleza de la presencia local. Los *antimodistas*, ó enemigos de los modos físicamente distintos de las sustancias, explican la presencia local por medio de simples relaciones de unos cuerpos con otros, y creen haber hallado en esta materia un argumento poderosísimo para la confirmacion de su doctrina. Entre estos antimodistas no ha faltado en nuestros tiempos quien, llevado de una cierta especie de furor antiescolástico, se ha permitido llamar *tardiores philosophos*, *filósofos de ingenio tardo*, á los que consideraron la presencia local como una modalidad de las sustancias físicamente distinta de ellas, envolviendo en esta su calificacion despreciativa entre otros al Eximio Suárez. Nosotros empero, aunque por ello hayamos de ser considerados como los más torpes del mundo, no dejaremos de arrimarnos á la opinion del filósofo granadino; porque la creemos mucho más fundada que la de los antimodistas.

458.—En efecto: el hallarse presente á un lugar determinado del espacio, es una cosa real y capaz de ser adquirida y perdida por la sustancia que la posee: luego encierra los caracteres de una verdadera modalidad física, distinta de la sustancia que la posee. Además, el estar presente á un lugar determinado, es por lo regular efecto del movimiento producido para ad-

quirirlo: luego es una cosa real y físicamente distinta de la sustancia en que se encuentra; porque el efecto de una accion real y verdadera, cual es la que constituye al movimiento, no puede ménos de ser tambien real y verdadero.

459.—Añádase á esto que la relacion en que hacen consistir los antimodistas la presencia dicha, para ser real, debe tener tambien un fundamento real y positivo. Es así que este fundamento no puede identificarse con las mismas sustancias relacionadas; puesto que, permaneciendo estas sustancias esencialmente las mismas, su relacion local recibe muchas variaciones con frecuencia. Luego la tal presencia es una cosa realmente distinta de las mencionadas sustancias.

460.—Finalmente, si la presencia local de una sustancia fuera una mera denominacion extrínseca fundada en la posicion de los cuerpos circunstantes; la variacion ó permanencia de éstos llevaría consigo á la variacion ó permanencia de la presencia mencionada. Es así que esto no sucede: luego la presencia en cuestion es una cosa intrínseca y no extrínseca á la sustancia que se dice estar presente. La mayor de este silogismo es manifiesta; porque la variacion ó permanencia de una denominacion extrínseca ha de corresponder á la variacion ó permanencia de la cosa en que ella está fundada. La menor tambien es evidente; porque yo no adquiero otra presencia en el espacio ni me mudo localmente por el solo hecho de que se mude lo que esté al rededor de mí. Para que yo mude de lugar y adquiera otra distinta presencia en el espacio, es preciso que yo sufra un movimiento local en mi sustancia; ó bien que ejerza una accion, cuyo término producido sea la presencia en un lugar de que ántes carecía.

461.—Diráse que con el movimiento local no se produce término alguno intrínseco, y que así lo enseña Santo Tomás en vários lugares. Pues á esto responderemos, que con el tal movimiento no se produce alteracion alguna física en el cuerpo movido, sino una modalidad, sin que quiera decir otra cosa el Ángel de las Escuelas (1).

---

(1) Véase á Suárez, *Metaphys.* disp. 51. sect. 1.

TERCERA PARTE.

DE LAS CAUSAS DE LOS SERES.

CAPÍTULO PRIMERO.

De las causas en general.

462.—Ántes de hablar en particular de las causas de los seres, conviene decir alguna cosa, así del concepto de causa en general, como de los principios ontológicos que de él emanan inmediatamente; lo cual trataremos en los dos siguientes artículos.

ARTÍCULO PRIMERO.

Nociones del principio y de la causa.

463.—Llámase principio *aquello de donde procede alguna cosa,* y principiado *aquello que procede de otro.* Entre el principio y el principiado por consiguiente hay relacion de procedencia y verdadero influjo del primero en el segundo. Sin embargo, algunas cosas

reciben el nombre de principios con respecto á otras, no por influjo alguno que en ellas ejerzan, sino por cierta conexion extrínseca que con ellas tienen por razon del verdadero principio de donde ambas proceden. Así, se dice por ejemplo, que *la aurora es principio del dia;* no porque influya en su existencia, sino porque le antecede en el órden del tiempo, siendo producida por el Sol inmediatamente ántes de que este astro dé orígen al dia. Pero en este caso la palabra *principio* está tomada en un cierto sentido *lato* y ménos riguroso, del cual ahora no tratamos.

464.—Una cosa puede ser principio de otra, ora entrando como elemento suyo en la constitucion de su esencia, ora influyendo activamente en la produccion de su sér, ora finalmente iluminándola con su luz intelectual y haciéndola cognoscible. De aquí los tres géneros de principio, que son; *los principios de la esencia, los principios de la existencia,* y *los principios de la cognoscibilidad.* El cuerpo y el alma de Pedro, por ejemplo, son los principios de su esencia; los padres que le dieron el sér, los principios de su existencia; aquellas verdades evidentes, en virtud de las cuales su realidad se nos hace absolutamente cierta, los principios de su cognoscibilidad.

465.—La procedencia que tiene el principiado del principio, reclama para éste algun género de prioridad respecto de aquel. Esta prioridad puede pertenecer, ó al *órden del tiempo,* ó al de la *naturaleza,* ó al de simple *orígen.* El principio es anterior al principiado en el órden del tiempo; cuando ha existido en el mundo algun espacio de tiempo, ántes que procediera de él el principiado; tales son por ejemplo los padres de un hombre cualquiera. Es anterior en el órden de la naturaleza; cuando el principio y el principiado comienzan á existir en un mismo instante, pero el

segundo con dependencia del primero. Así, por ejemplo, el alma de un hombre y este hombre mismo comienzan á existir en un mismo instante del tiempo; pero en el órden de la naturaleza ántes es el alma que el hombre, porque la esencia de todo compuesto depende de la esencia de sus partes componentes. Es anterior finalmente en el órden del orígen; cuando, teniendo el principio y el principiado una misma naturaleza numérica y siendo por consiguiente iguales en el órden del tiempo y de la naturaleza, el uno recibe el orígen del otro y por tanto es posterior á él en este sentido. Ejemplo de esto no lo tenemos sino en la SSma. Trinidad; en que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo poseen una misma naturaleza numérica, y sin embargo el Hijo procede del Padre, y el Espíritu Santo del Padre y del Hijo.

466.—La causa es una especie de principio; y no se diferencia de él, como escribe Santo Tomás (1), sino en que significa *una cierta diversidad de sustancia y real dependencia de lo principiado con respecto al principio*. En efecto: la causa y lo causado son dos naturalezas realmente distintas, y tales que la una tiene verdadera dependencia de la otra; lo cual no va envuelto en la razon formal de principio; puesto que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo tienen entre sí esta relacion de principio á principiado, y sin embargo no dependen el uno del otro, por poseer todos una misma naturaleza numérica, realmente idéntica con cada uno de los tres. Aquello por lo que una cosa es causa de otra, se conoce con el nombre de *causalidad*.

467.—Las causas las podemos dividir generalmente en cinco especies, que son: la *eficiente*, la *material*, la

(1) S. Thom., *Summ. Theol.* 1. p. q. 33. art. 1, ad 1.um

formal, la *final* y *la ejemplar*. De ellas hablaremos en los capítulos siguientes; ahora pasemos á explicar los principios ontológicos derivados inmediatamente del concepto de causa.

ARTÍCULO II.

Principios ontológicos derivados inmediatamente del concepto de causa.

468.—Estos principios son dos, á saber; el principio de la *razon suficiente* y el de *causalidad*. El primero se enuncia de esta manera: *Nada hay sin razon suficiente*: el segundo en esta otra: *No se dá efecto sin causa*. Digamos de cada uno de ellos dos palabras, y en primer lugar del principio de la razon suficiente.

469.—El nombre de *razon* (ratio) viene del verbo latino *reor*, que significa pensar; por donde la palabra *razon* es lo mismo que *pensamiento* y por cierta ampliacion ha sido aplicada á la misma *facultad de pensar*. De aquí el que á los conceptos objetivos de las cosas les solemos dar el nombre de *razones*, diciendo que la razon de la virtud consiste en tal cosa y que la razon del animal envuelve tal otra, etc., etc.

470.—Segun esto podríamos definir la razon diciendo que es *todo aquello con que una cosa es ó puede ser entendida*. Pero esta definicion es demasiado vaga; y así comunmente se entiende por razon *aquello, por donde se conoce la esencia, ó la existencia, ó la evidencia de alguna cosa*. Por donde se ve que á las tres clases de principios arriba expuestos corresponden otras tres clases de razones, á saber, *la razon de la esencia de una cosa, la razon de su existencia, la razon de su evidencia*. Hay, sin embargo, alguna diferencia entre el principio y la razon; porque el principio *contiene*

en sí á la razon y la razon nos manifiesta cómo lo principiado procede de su propio principio.

La razon de una cosa se dice ser *suficiente,* cuando ella sola basta para explicarla; en el caso contrario se llama *insuficiente.*

471.—Explicados los dos términos del principio de la razon suficiente, es fácil ahora hacer ver la verdad del mismo; aunque no con demostracion alguna, porque el tal principio es evidente. En él se afirma que toda esencia, toda existencia y toda evidencia de cualquier cosa tienen una razon que baste para explicarlas. Lo cual es manifiesto; porque las esencias tienen la razon *próxima* de su realidad propia en los principios intrínsecos pertenecientes á cada una de ellas, y la *última* en la esencia divina. Así, si buscamos el *por qué* de alguna determinada esencia; hallaremos que es lo que es y no otra cosa; porque la tal esencia por sí misma exige ser de aquella manera y no de otra; y si queremos remontarnos más arriba, subiendo á la fuente última de toda esencia particular; veremos que toda esencia finita es lo que es sin poder ser otra cosa, porque así lo pide la esencia divina, donde se hallan eminentemente contenidas todas las esencias.

472.—Asimismo, las existencias contingentes tienen su razon suficiente en los actos libres de las causas que las han producido; y las verdades evidentes en aquellas otras verdades, por donde se nos hace patente su evidencia y que son con respecto á ellas sus verdaderos principios. Cuando las verdades son evidentes por sí mismas, entónces su evidencia propia es la razon suficiente de su cognoscibilidad; por eso estas verdades reciben los nombres de *principios* y de *axiomas* ó *dignidades*, y son en las ciencias lo que en los edificios los fundamentos.

473.—Vengamos ahora al principio de causalidad. En él se anuncia que, así como no puede haber alguna cosa, sin que exista al mismo tiempo una razon suficiente de su realidad intrínseca; de la misma manera no puede darse una cosa que comience á ser, sin la existencia de otra á cuyo influjo activo haya debido su existencia. Este principio es tan evidente como el anterior; porque en realidad no es sino el mismo principio de la razon suficiente restringido á uno de los tres ramos que en sí comprende. En efecto: el principio de causalidad bien analizado no viene á significar otra cosa, sino que la razon suficiente de la existencia de un sér producido, llamado *efecto*, no puede encontrarse en el mismo sér producido, sino en otro que se la haya comunicado y que conocemos con el nombre de *causa*.

474.—Algunos escépticos y ateos han querido poner en duda la verdad de este principio, para hacer imposible la demostracion de la existencia de Dios; que descansa sobre él como sobre firmísimo fundamento: pero sus esfuerzos han sido absolutamente vanos, porque el tal principio es una verdad evidentísima y *a priori*, ó sea sacada de los mismos conceptos de ser producido y producente.

475.—En efecto: *producido* quiere decir *lo que recibe la existencia:* ahora bien, lo que recibe la existecia, no la tiene de sí propio: luego la debe recibir de otro. La menor de este silogismo es evidente; porque lo que recibe la existencia, de suyo no tiene sino simple capacidad de recibirla. Si un sér simplemente posible ó puesto en estado de pura posibilidad se diera á sí propio la existencia; existiría y no existería á un mismo tiempo: *existiria*, ya porque para dar es necesario existir, ya tambien porque nadie puede dar lo que en sí no tiene: *no existiria*, porque para recibir la existencia,

debe hallarse en estado de mera posibilidad con respecto á ella. Es pues evidente que lo que comienza á ser, no comienza en virtud de su propia esencia ó posibilidad sino en virtud de una accion perteneciente á un sér ya actual y capaz de llamarlo con ella á la existencia, ó lo que es lo mismo, el principio de causalidad es una verdad manifiesta.

476.—En vano dirán los Escépticos que la nocion de la *existencia* es muy oscura, y que no va incluida en la nocion de la *causa productora*. La nocion de la existencia es la más evidente que nosotros podemos conocer; puesto que la nocion misma del sér, que es la más general y la más primitiva de cuantas podemos tener, está derivada de la nocion de la existencia; razon por la cual se define el sér *lo que existe ó puede existir*. Y por lo que hace á la segunda dificultad, el concepto general de existencia no encierra ciertamente la idea de un principio activo que la produzca; puesto que el sér necesario no es producido por nadie, sino que existe en virtud de su propia esencia: pero sí la encierra el concepto de existencia *contingente;* pues el ser contingente no comienza á existir sino pasando del estado de mera posibilidad al de realidad física, lo cual no puede hacerse sin el influjo de una causa productora.

CAPÍTULO II.

De la causa eficiente.

477.—Entre todas las causas la más principal es sin género de duda la eficiente; razon por la cual se la suele llamar simplemente con el nombre de *causa* sin otro epíteto alguno; al contrario de lo que sucede

cuando se habla de las cuatro restantes. Por eso, justo es que comencemos por ella este tratado de las causas.

478.—El presente capítulo comprenderá cinco artículos; el primero de los cuales versará sobre la nocion de la causa eficiente, el segundo nos dará sus diferentes especies, el tercero tratará acerca de la actividad de las cosas segundas, el cuarto contendrá las condiciones prévias al ejercicio de la actividad sobredicha, el quinto finalmente nos revelará la naturaleza de la causalidad eficiente.

ARTÍCULO PRIMERO.

Idea de la causa eficiente.

479.—La causa eficiente, es *un principio activo, que con su accion física hace pasar á algun sér del estado de simple posibilidad al de actual existencia.* El sér que en virtud de esta accion pasa de la posibilidad á la existencia, se llama *efecto* y, como queda ya demostrado en el artículo segundo del capítulo anterior, dice relacion trascendental á otro sér distinto de él y dotado de virtud suficiente para producirlo; porque él no tiene en sí poder para producirse á sí propio.

480.—En efecto, sin embargo, hablando generalmente, no encierra relacion trascendental á las causas particulares y finitas por las cuales es producido; puesto que un mismo efecto puede haber sido hecho por muchas causas, cada una de las cuales tenia virtud suficiente para darle la existencia. Así, por ejemplo, una mesa ha podido ser hecha por una infinidad de carpinteros; y por lo tanto la relacion de dependencia que tiene *de hecho* con respecto al carpintero particular que la ha fabricado, no es esencial ó trascendental sino accidental.

481.—Todavía más: ningun efecto exige esencialmente que haya existido ántes que él otro sér finito capaz de darle la existencia, porque basta Dios solo para concedérsela por sí mismo con su virtud omnipotente; y así los seres creados no tienen relacion esencial ó trascendental sino al Sér increado, sin el cual es absolutamente imposible que hayan venido á la existencia. Agrégase á esto que algunos seres creados, como los espíritus y toda sustancia simple en general que envuelva razon de verdadero efecto, no han podido ser hechos sino por la virtud divina del Criador; porque se necesita un poder infinito para hacerlos pasar de la simple posibilidad á la existencia.

482.—Locke con su sensismo y Hume con su escepticismo intentaron borrar el concepto de causa eficiente, diciendo que ni los sentidos, ni la conciencia son capaces de percibir relacion alguna de dependencia entre el efecto y la causa, sino solamente el órden de sucesion que media entre los dos. Así, dicen que con los sentidos percibimos el calor al tiempo de arrimarnos al fuego; pero niegan que aquél reciba su existencia de éste, y añaden que otro tanto debe pensarse de los fenómenos de la conciencia.

483.—Ciertamente, si no tuviéramos otras facultades que los sentidos y la conciencia para percibir los objetos; la nocion de causa y efecto no expresaría sino la simple sucesion de dos fenómenos, que vienen uno en pos de otro; porque ni los sentidos, ni la conciencia pueden levantarse más arriba que el simple órden de los hechos. Pero además de estas facultades, tenemos la inteligencia, á la cual corresponde escudriñar la interior esencia de las cosas; y esta facultad es tambien infalible dentro de su propia esfera, siempre que se halle su objeto convenientemente dispuesto.

484.—Con la inteligencia pues, y no con los sentidos, ni con la conciencia, formamos el concepto de dependencia dicho. Los sentidos y la conciencia nos anuncian la sucesion de los fenómenos externos é internos; pero la inteligencia penetra en su naturaleza intrínseca, y percibe que son *nuevos en la existencia* ó sea producidos y sacados del no-sér al sér. Con lo cual ya tiene lo suficiente esta facultad para formarse la idea de causa; porque el ser producido no se puede dar la existencia á sí propio, y así en la idea de *producido* va envuelto implícitamente el concepto de producido *por otro sér distinto* del mismo, y anterior á él en la existencia, al ménos con anterioridad de naturaleza.

485.—La experiencia externa de los sentidos y la interna de la conciencia son, como sucede en todas las ideas primeras de la inteligencia, condiciones prévias para que esta facultad espiritual pueda desarrollar su actividad nativa; pero una vez puestos estos actos de los sentidos y de la conciencia, el entendimiento pone tambien naturalmente los suyos, y percibe la relacion trascendental, que el nuevo sér tiene con su razon suficiente, formándose de esta suerte el concepto de causa.

ARTÍCULO II.

División de la causa eficiente en sus correspondientes especies.

486.—La causa eficiente se divide: 1.° en *física y moral*, 2.° en *principal é instrumental*, 3.° en *total y parcial*, 4.° en *unívoca y equívoca*, 5.° en *necesaria y libre*, 6.° finalmente en *primera y segunda*. Digamos sobre cada una de ellas algunas palabras.

487.—Causa física se llama *la que con su accion física influye inmediatamente en la produccion del efecto;* y

moral *la que con sus actos mueve moralmente, ó sea por via de consejo, exhortacion ó mando, á otra para que con su accion física produzca algun determinado efecto.* Un criado, por ejemplo, por consejo ó mandato de su amo mata á un hombre: el criado es la causa física del asesinato, el amo la causa moral.

488.—Causa principal es *la que produce con su accion un efecto igualmente ó ménos noble que ella;* instrumental por el contrario es *la que bajo el influjo de la principal concurre á la produccion de un efecto de una categoría superior á la suya.* El pincel de un artista y la pluma de un escritor son causas instrumentales, que bajo la influencia y direccion de las dos personas sobredichas concurren á la produccion de *signos del pensamiento;* cuales son las imágenes y la escritura, efectos ambos de un órden superior al de estos dos cuerpos inertes: por el contrario, el artista y el escritor son causas principales; porque los efectos, á cuya produccion han cooperado, no se hallan en una esfera superior á la suya.

489.—Es evidente que la causa instrumental, para obrar de este modo, ha de ejercer su accion bajo el influjo y direccion de la principal; porque de lo contrario no podria dar á su efecto una perfeccion de que ella carece. Débese notar, sin embargo, que la causa instrumental, aunque movida y dirigida por la principal, ejerce ella tambien sobre el efecto su actividad propia. Así en los ejemplos citados, el pincel y la pluma ejercen verdaderas acciones emanadas de su actividad en la imágen y en la letra producidas con ellas; sólo que estas acciones no son de suyo suficientes para explicar los efectos físico-intelectuales, á que han dado orígen, sino en cuanto que son al mismo tiempo acciones de una causa inteligente.

490.—La causa instrumental puede estar físicamente unida á la principal, de manera que las dos formen un solo sér ó supuesto; ó puede tener con ella mera union moral, de suerte que los dos sean seres ó supuestos verdaderamente distintos. En el primer caso recibe el nombre de *instrumento unido*, en el segundo el de *instrumento separado*. La lengua por ejemplo y la mano en el hombre son dos instrumentos unidos de la palabra hablada ó escrita; el micrófono y la pluma son dos instrumentos separados.

491.—Instrumento separado, hablando en un cierto sentido lato, suele llamarse tambien todo sér que ejerce su accion bajo el influjo y dependencia de otro; siquiera sea el efecto producido igual á él en categoría. Es decir, que las mismas causas principales pueden ser instrumentos de otras tambien principales; cuando ejecutan sus acciones movidas y solicitadas por ellas. Así, un criado en este sentido es un instrumento de su señor, un ministro es un instrumento de su rey, y las causas segundas son instrumentos de la primera, que con su providencia las gobierna. Pero ya hemos dicho que en estos casos la palabra instrumento se toma en un sentido *lato* y ménos riguroso.

492.—Causa total se dice *la que en su órden encierra la razon suficiente total y entera del efecto producido por ella;* por el contrario, se llama parcial *la que en su propio órden no contiene sino la razon suficiente parcial de aquel efecto.* Dos caballos v. g. tirando de un coche son dos causas parciales del movimiento producido por ellos. Si en lugar de ser dos los caballos, hubiera sido uno el que produjera el tal movimiento; entónces él solo hubiera sido su causa total en el órden de causa principal finita.

493.—A la produccion de un mismo efecto pueden concurrir várias causas parciales de un mismo órden y várias totales de órdenes diferentes. Así, en el ejemplo puesto, al movimiento de un coche pueden concurrir dos ó más caballos, que serán otras tantas causas parciales del mismo: además, este movimiento puede pertenecer en el órden de causa inteligente al cochero que dirige los caballos y que en el órden de director es verdadera causa total. Si pues, suponemos que un coche es tirado por un solo caballo y dirigido por un solo cochero, en tal caso tendremos un efecto producido por dos causas, cada una de ellas total en su órden. Esto es lo que sucede siempre en los efectos de las criaturas con respecto á la primera, que es Dios: pues los efectos producidos por ellas son tambien producidos inmediatamente por el Criador.

494.—Cuando várias causas totales de diferentes órdenes concurren á la produccion de un efecto; entónces se dice que *todo* este sér está producido por cada una de ellas *con totalidad de efecto*, pero no *con totalidad de causa*. La razon es: porque en tal caso *toda la realidad física* del efecto ha dependido realmente en su produccion de cada una de las causas referidas; pues no *toda la influencia real* que se ha empleado para producir esta realidad, ha emanado de una sola causa; sino que cada una de ellas ha influido con el género de causalidad que á su esfera propia corresponde.

495.—En este sentido bien podemos decir que la influencia prestada por cada una de estas causas, siquiera sea total en su propio órden, es verdaderamente parcial con respecto á la total empleada por la universidad de las causas dichas. El mismo modo de hablar, comunmente recibido entre los filósofos, con

que en el caso mencionado decimos que el efecto ha sido producido por cada una de las tales causas *con totalidad de efecto* más no *con totalidad de causa*, nos permite afirmar que, en este sentido, cada una de ellas ha sido causa *parcial* suya, siquiera deban llamarse totales cada una en su órden. Así, ningun error proferimos, ni incurrimos tampoco en inexactitud de lenguaje; cuando, para indicar la verdadera actividad de las causas segundas, decimos que concurren con Dios parcialmente, ó con parcialidad de causa en la produccion de sus efectos, sin negar por esto, antes suponiendo que tanto Dios como las criaturas obran como causas totales en su propia línea.

496.—Causa unívoca es *aquella que produce un efecto de su misma clase*, v. g. el fuego produciendo otro fuego. Equívoca por el contrario es *la que produce un efecto de una clase diferente de la suya*, como por ejemplo Dios produciendo las criaturas. Si la causa equívoca es principal; el efecto debe ser ménos noble que ella, y más noble en el caso de ser instrumental. Así, las criaturas son de un órden inferior al divino y las imágenes formadas con el auxilio del pincel pertenecen á un órden más perfecto que el del pincel mismo.

497.—Causa necesaria es *la que no puede ménos de obrar, una vez puestos todos los requisitos necesarios para el desarrollo de su actividad*. Tal es v. g. el fuego; el cual, teniendo á conveniente distancia la estopa, no puede ménos de abrasarla. Libre por el contrario es *la que, puestos todos los requisitos para obrar, todavía puede abstenerse de su accion y así es dueña de ella*, como por ejemplo nuestra voluntad en una gran parte de sus actos. Cuáles sean estos requisitos, se dirá más adelante al hablar de las condiciones prévias al ejercicio de la causalidad eficiente.

498.—Finalmente, llámase causa primera *la que no depende de nadie en la produccion de sus efectos;* y segunda *la que obra con dependencia de la primera.* La existencia de este segundo género de causas eficientes ha sido negada por los ocasionalistas; pero la doctrina de estos autores es completamente falsa, como lo vamos á demostrar en el artículo siguiente.

ARTÍCULO III.

Actividad de las causas segundas.

499.—Los Ocasionalistas quitan toda actividad á las causas segundas, y dicen que son meras ocasiones, en las cuales obra Dios solo todos cuantos efectos se producen en la naturaleza. Sus jefes principales fueron Arnoldo Gueulinx, y el P. Nicolás Malebranche. Entre los partidarios de esta doctrina unos se llaman ocasionalistas *rígidos*, porque niegan la actividad de todas las sustancias criadas; y otros *mitigados,* porque se la niegan solamente á los seres privados de inteligencia y no á los espíritus. Contra unos y otros establecemos la proposicion siguiente, que tenemos por absolutamente cierta.

PROPOSICION.

No sólo los espíritus sino tambien las sustancias materiales ejercen verdadera actividad.

500.—*Prueba de la primera p.*—1.° La actividad ejercida por nuestra alma es un hecho atestiguado por la conciencia general del género humano; y en ella está basada toda la manera de obrar que tienen los hombres en la sociedad, haciendo sus pactos, ofre-

ciendo sus servicios, obligándose con su palabra, etc. Luego poner en duda esta actividad es proclamar el pirronismo más absoluto; porque no tenemos derecho á admitir como cierta verdad alguna, si no nos fiamos del testimonio de la conciencia en materia de hechos internos, cual es el que ahora nos ocupa. Ahora bien; siendo nuestra alma un espíritu de los más imperfectos, con razon inferimos de aquí que todos los espíritus en general ejercen actividad verdadera; porque el causar es cosa de perfeccion y no de imperfeccion.

501.—2.° Negar la actividad á nuestra alma es lo mismo que quitarle la libertad y convertirnos en verdaderos autómatas. Ahora bien; la libertad de nuestra alma es un hecho de conciencia, del cual estamos tan ciertos como de otro cualquiera; y es un hecho, cuya negacion traería consigo la ruina de las leyes civiles, de los premios y penas, y de todo cuanto forma la base de la sociedad humana. Luego es enteramente absurdo negar la actividad de nuestras almas, y por consiguiente la de los espíritus en general.

502.—3.° Negar la actividad de nuestra alma es lo mismo que quitarle su vitalidad; porque los actos vitales, para ser tales, deben proceder del principio mismo por ellos informado. Ahora bien; quitada la vida á nuestra alma, queda convertida en una cosa inerte, tan inerte como una piedra ó un tronco; y no hay razon ninguna para afirmar que la piedra ó el tronco no pueden recibir de Dios tambien como nosotros esa misma clase de actos que llamamos vitales, y que en la doctrina ocasionalista nos vienen puramente de fuera. Luego la doctrina ocasionalista es tambien absolutamante inadmisible por esta parte.

503.—*Prueba de la 2.ª p.*—1.º Así como por la experiencia interna estamos completamente ciertos de nuestra propia actividad; así tambien la externa nos induce irremisiblemente á formar este mismo juicio en órden á la actividad de los cuerpos que nos rodean. Ni se puede decir que este juicio constante, universal y uniforme de todo el género humano está fundado en una vana preocupacion; ántes toda la manera con que se verifica constantemente la série de los fenómenos sensibles, nos induce á pensar racionalmente que las sustancias materiales, á cuya accion instintivamente los atribuimos, son sus reales y verdaderas causas. Luego las sustancias corpóreas ejercen verdadera actividad en el mundo físico.

504.—2.º Añádase á esto el siguiente razonamiento de Suárez. «¿Qué cosa hay más clara á los sentidos que el que ilumine el Sol, caliente el fuego, refresque el agua? Si se dice que, en verdad, experimentamos nosotros la produccion de los tales efectos al tiempo de presentársenos estas cosas, pero no que sean producidos por ellas: con esto se destruye por completo el fundamento de toda argumentacion filosófica; porque nosotros no podemos experimentar la procedencia de un efecto de su causa, ó subir por los efectos á las causas, sino apoyándonos en la experiencia dicha (1)».

505.—Efectivamente, en estas palabras del ilustre filósofo granadino tenemos un segundo argumento muy poderoso en favor de esta nuestra proposicion. Porque negar la actividad á las sustancias materiales, que todos los hombres apoyados en la experiencia cuotidiana, tienen por verdaderas causas de los efectos dichos, es echar por tierra el fundamento de

(1) Suárez, *Metaphys.* disp. 18, sect. 1, n. 5.

toda inquisicion filosófica y proclamar por lo tanto el más absoluto pirronismo. La razon es clara; porque nosotros no tenemos otro camino para subir al conocimiento de las cosas, sino el de considerar la naturaleza de los efectos producidos por ellas; por consiguiente, negar á las sustancias materiales el poder de producir efecto alguno, es lo mismo que destruir en nosotros la posibilidad de toda ciencia acerca de su naturaleza.

506.—3.° En la hipótesis que combatimos, nos serian desconocidas por completo las mismas cualidades de las cosas sensibles: porque el que Dios produzca tal efecto y no otro á la presencia de tal determinada sustancia material, no provendrá de que así lo exijan las cualidades de los objetos sensibles, sino de su libre y omnipotente voluntad. Así, si quema el fuego y corta el cuchillo, esto no se deberá á las cualidades especiales de los tales cuerpos, sino á la libérrima voluntad de Dios, que ha querido ponerse á sí mismo la ley perenne y constante de no producir tales y determinados fenómenos sino á la presencia de tales y determinados objetos.

507.—Ni se diga que Dios en el establecimiento de estas leyes se acomodó á las naturalezas de las cosas, resolviéndose á producir una determinada cualidad, v. gr. el *fuego*, cuantas veces apareciese en algun lugar una sustancia dotada de aquella misma cualidad. Porque á esto responderemos con Suárez: 1.° que en tal caso, al aparecer en un lugar una cosa blanca, ó dulce, ó extensa, debería tambien producir Dios una blancura ó dulzura, ó extension semejantes; puesto que, no siendo de suyo el calor más activo que la blancura ó la extension, no exije por su parte más que otras cualidades que se establezca en su favor una ley de produccion al modo dicho; y 2.° que la tal

exigencia á lo más tendría lugar en las causas unívocas, cuando los efectos son de la misma clase de las sustancias creadas que los motivan; pero no en las equívocas que son de una naturaleza diferente. Lo cual, sin embargo, no se verifica; porque en la naturaleza hay causas, no sólo unívocas, mas tambien equívocas (1).

508.—4.° En la hipótesis mencionada serían inútiles y supérfluas las disposiciones de la tierra, las lluvias del cielo, el cultivo de los campos, la sucesion de las estaciones, etc., para que produjese Dios en un tiempo ó en otro ciertos y determinados frutos; puesto que las sustancias materiales ninguna influencia ejercen en la existencia de los mismos. Además, serían inútiles y supérfluos los aparatos complicadísimos que vemos en los animales perfectos; puesto que, sin nada de esa complicacion, podría producir Dios con su infinita omnipotencia esos mismos fenómenos, que al presente no produce sino haciendo precederles la aparicion de los tales aparatos.

509.—*Prueba de entrambas partes juntamente.*—En tanto habríamos de negar la actividad á las causas segundas, ora sean cuerpos, ora espíritus, en cuanto que la tal prerogativa derogaría á la omnipotencia, ó á la sabiduría ó al dominio absoluto de Dios. Es así que nada de esto se sigue de atribuir esta prerogativa á las causas segundas: luego etc.

510.—La mayor de este silogismo es evidente; puesto que las apariencias todas del mundo externo é interno nos inducen fuertemente á atribuirles esta fuerza productora; y por consiguiente, si no es contraria á los atributos divinos, menester es reconocerla en las criaturas.

---

(1) Suárez, *Metaphys.* disp. 18, sect. 1. n. 6.

511.—La menor se puede probar muy fácilmente. Porque en primer lugar, la omnipotencia y la sabiduría de Dios, léjos de recibir con esto algun detrimento, brillan con mayor explendor, manifestándonos cómo ha podido el omnipotente producir seres, que en alguna manera imiten la perfeccion admirable de su causa creadora.

512.—Si la tal virtud exigiera una perfeccion infinita, entónces tendrían razon nuestros adversarios; pero la actividad de las criaturas está limitada por la naturaleza del sujeto en que se ha de ejercer, por la excitacion del principio extrínseco que la debe mover ántes de obrar, y finalmente por el concurso libre que le presta la Causa primera, así para existir como para ponerse en ejercicio; porque, para que puedan obrar las criaturas, se necesitan estas y otras condiciones, como veremos más adelante.

513.—De la misma manera, sería contra la sabiduría divina hacer juntamente con otras causas inferiores lo que puede producir por sí sola, si los tales efectos fueran producidos en ambos casos *del mismo modo*. Pero nada de esto sucede; porque influyendo en su existencia la sola causa primera, vendrían al mundo sin dependencia y órden de unos con otros, y así perecería el órden que vemos reinar en las cosas; miéntras que influyendo en ella tambien las causas segundas, este órden brilla por todas partes con la dependencia que unos seres tienen de otros.

514.—Sin la actividad de las criaturas el órden cósmico se hace inexplicable: porque todo este aparato grande de condicionalidades para la produccion de un efecto cualquiera es un mecanismo completamente inútil. Luego, dado el presente órden de cosas, la misma sabiduría divina exige que los seres criados ejerzan actividad verdadera.

515.—En segundo lugar, por lo que mira al dominio de Dios, éste se salva perfectamente; estando en su poder destruir las tales sustancias, siempre que quiera; y pudiendo influir en ellas de la manera que más le acomode y en el modo más conveniente para los fines de su providencia. Luego tampoco por esta parte hay la menor repugnancia en que tengan verdadera actividad las causas segundas.

516.—Pero se dirá: obrando Dios con las criaturas desarrolla más actividad que produciendo él solo los efectos del Universo: luego debemos pensar que él solo los produce, porque así lo exige aquel axioma que dice: *Inutilmente se hace por muchos medios lo que se puede ejecutar por uno solo.*—Vano argumento: Dios desarrolla más actividad, en cuanto que para obrar juntamente con las criaturas ha debido primero producirlas; pero no en cuanto que ponga más cantidad de accion directa, si es permitido hablar de este modo, en la produccion de los tales efectos. Al contrario, pone menor cantidad: porque, produciéndolos solo, sería causa *única;* y poniéndolos juntamente con las causas segundas, es causa en cierto modo parcial y sólo total en el órden de causa primera. El mencionado axioma sólo tiene lugar, cuando el efecto que se pretende por uno ó por muchos medios, es *absolutamente el mismo.* Mas en nuestro caso el efecto sería muy diferente; porque obrando solo Dios, no intentaría conservar el órden de cosas que ahora existe.

517.—Se replicará: todavía lo podría conservar; porque, aunque los seres no fuesen activos, pero podrían ser *ocasiones* para que Dios obrase en un sentido más bien que en otro. Esta dificultad ya queda prevenida y resuelta en el tercer argumento. Además, el mismo usar de las sustancias creadas como de ocasiones es inútil en la hipótesis mencionada; porque sin ocasion

ninguna puede Dios obrar directamente los efectos que más le plazcan, y así todo el mecanismo complicadísimo de este mundo será para ellos una cosa supérflua.

518.—Finalmente se dice: al ménos la actividad de los cuerpos debe negarse, porque pugna con su inercia. Á esto se responde que la inercia no está reñida con la actividad, sino que exige solamente que los cuerpos para ejercer sus propios actos sean primero movidos por otro. Además del movimiento local hay en los cuerpos otras clases de acciones v. g. la *atraccion* y la *repulsion;* y si para ejecutarlas necesitan estas sustancias moverse primero localmente, esto no prueba sino que para desarrollar su actividad nativa necesitan ser excitadas por un principio exterior á cada una de ellas; lo cual es propio, no sólo de las causas materiales, mas tambien de todas las criaturas en general. Véase lo que sobre esta clase de excitacion dejamos escrito más arriba (419).

519. —Sobre esta materia del Ocasionalismo véase la *Metafísica* de Suárez en el lugar arriba citado, donde se halla la cuestion perfectamente tratada, ántes que vinieran al mundo los Ocasionalistas modernos.

ARTÍCULO IV.

Condiciones necesarias para que puedan obrar las causas segundas.

520.—Para que las causas segundas puedan producir sus efectos necesitan hallarse en ciertas y determinadas condiciones. Así, un fósforo para arder debe ser primero excitado por el frote contra un cuerpo áspero; una llama no prenderá en la estopa, si no se le pone á conveniente distancia; el Sol no iluminará el interior de un aposento, si no se les permite libre

paso á sus rayos, que caen sobre la parte exterior de la casa, etc.

521.—Algunas de estas condiciones perfeccionan la virtud incompleta de la sustancia activa, añadiéndole otra nueva, como cuando comunicamos á una bala una cierta fuerza de proyeccion y con ella la hacemos capaz de herir al enemigo. Pero otras muchas veces no hacen más que prepararla y aplicarla á la accion, ó quitarle los obstáculos que la impiden obrar. En este segundo caso, la virtud de la causa ya es de suyo suficiente para producir el efecto; pero necesita hallarse en condiciones convenientes.

522.—Considerada así la causa en órden al desarrollo de su actividad, se dice que está en *acto primero remoto* ó en *potencia remota;* cuando tiene suficiente virtud para obrar, pero le faltan las debidas condiciones: en acto *primero próximo* ó *en potencia próxima;* cuando ya le asisten todas las condiciones necesarias, pero todavía no ha emanado de ella su accion; en *acto segundo* finalmente, ó en *actual ejercicio;* cuando ya de hecho está produciendo su efecto.

523.—Las condiciones generales, á que está sometida toda causa segunda suficientemente activa, para que pueda poner en ejercicio sus potencias, parecen ser tres: *la mocion externa, la proximidad local y la desemejanza entre el agente y el paciente mezclada de cierta semejanza.*

524.—La necesidad de la mocion externa es un hecho atestiguado por la experiencia y confirmado por la razon. La *primera* nos dice que nuestra voluntad, por ejemplo, para ejercer sus actos debe ser movida por el entendimiento, que éste á su vez debe ser excitado por la imaginacion, la imaginacion por los sentidos, éstos por los objetos del mundo externo y éstos finalmente por un ordenador supremo, que siendo

causa primera de todos los movimientos, él mismo esté perfectamente inmoble. La *segunda* nos enseña que todo sér contingente, así como se halla indiferente para existir, así tambien contiene en sí cierta indiferencia para obrar en uno ó en otro sentido, y por tanto necesita de una excitacion que lo saque de esta indiferencia.

525.—No es esto decir que nuestra voluntad para ejercer sus actos libres necesite ser físicamente predeterminada por Dios, como falsamente pretenden inferir de esta doctrina general los secuaces de Bañez; pues Dios en los actos naturales no mueve las causas segundas como motor *único* sino como motor *universal,* concurriendo con los demas motores *inmediatos* de las mismas y por consiguiente con la razon, que es el motor nato de nuestra voluntad (1). Lo que únicamente significa es, que tambien nuestra facultad libre, ántes de determinarse á abrazar un objeto finito, ha debido ser *solicitada* por la representacion del bien en general y por el juicio de la razon que le dice ser conveniente la eleccion de aquel bien particular. Con lo cual ya está ella tambien sujeta á su modo á la ley general de todo sér mudable expresada por Aristóteles en estos términos: *Todo lo que se mueve, es movido por otro;* y así distinta infinitamente del modo de obrar de la causa primera, que no puede ser movida por nadie y es independiente de toda otra causa en sus acciones.

526.—La necesidad de la proximidad local es tambien un hecho de experiencia, la cual nos dice que la accion á distancia, sin una sustancia intermedia, que una á la causa eficiente con el sujeto que ha de ser modificado por ella, sirviéndole como de instrumento

(1) S. Tomás, *Summ. Theol.* 1. 2. q. 9. art. 6. ad 3.um

en el desarrollo de su actividad, es naturalmente imposible. Los cuerpos sonoros obran en nuestros sentidos mediante el aire intermedio que hacen vibrar; los luminosos, mediante la conmocion del éter que les sirve de instrumento; por este mismo éter se comunica de un lado á otro la chispa eléctrica y se ejerce la influencia de los imanes; y así podríamos ir discurriendo sobre los demas agentes físicos que obran á distancia. La misma atraccion universal debe estar sujeta á esta misma ley, como podemos razonablemente pensar apoyados en el comun modo de obrar que tienen los seres contingentes, siquiera sea esta atraccion una cosa muy oscura para nosotros.

527.—La razon *a priori* en que se halla fundada esta necesidad no es fácil de darse. Algunos la prueban de esta manera: Ninguna cosa puede obrar donde no existe; porque donde no existe, ella no es nada y la nada no puede hacer nada (1). Este argumento empero nos parece muy débil, porque supone lo mismo que con él se pretende demostrar. Donde no existe una cosa, allí ella no es nada; esto es, no tiene allí presente su sustacia. Pero ¿por qué no podrá tener allí presente su virtud? Mejor es á nuestro juicio el aducido por el P. Suarez; quien funda la necesidad dicha en que el agente ó sea la causa es, al tiempo de causar, una especie de actuacion del paciente ó sea del sujeto que recibe su accion, y por tanto debe estar físicamente unido á él, ya por sí mismo, ya por medio de otro sér que le sirva de instrumento (2). Pero dista tambien mucho esta razon de ser demostrativa.

528.—Finalmente, la necesidad de verdadera desemejanza entre el paciente y el agente, ó sea entre el sujeto

(1) Tongiorgi, *Ontologia* lib. 2. cap. V. art. 3. n. 268.
(2) Suárez, *Metaphys.* disp. 18. sect. VIII, n. 12.

que ha de recibir la accion y la causa que ha de comunicársela, es cosa clara; porque todo agente en tanto obra, en cuanto intenta comunicar al sujeto sobre que ejerce su accion una cierta perfeccion, que él posee formal ó eminentemente y de que el otro carece, hallándose por lo mismo con respecto á ella en estado de mera capacidad receptiva. Ahora bien; el tener en sí actualmente una perfeccion y el carecer de ella, no poseyendo otra cosa que simple capacidad de recibirla, son cosas formalmente desemejantes. Luego entre el agente y el paciente, como tales, se requiere formal desemejanza, ántes que el primero haya ejercido su accion en el segundo. Así, el fuego obra sobre el leño para comunicarle aquella manera de ser suya, de que el leño carece; el Sol ilumina los objetos opacos, tornándolos lúcidos y resplandecientes, en cuanto ellos son capaces de serlo, etc., etc.

529.—Esta desemejanza, sin embargo, no debe ser siempre física; porque no siempre hay real y física distincion entre la potencia operativa y la que recibe la accion. Así, en nuestra inteligencia y voluntad la misma potencia produce los actos y los recibe, no habiendo por tanto en sus actos sino distincion *lógica* entre el agente y el paciente. Sólo que los nombres de *agente* y *paciente* en su significacion propia y rigurosa expresan cosas realmente distintas, ni la *pasion* tampoco propiamente tal conviene á los actos de nuestra inteligencia y voluntad; y así, hablando en todo rigor, siempre debemos decir que la desemejanza entre el agente y el paciente, ántes de recibir éste la accion de aquél, es física y no lógica.

530.—Pero hemos dicho que esta desemejanza debe ir acompañada de alguna semejanza. Y en efecto; entre los agentes y pacientes sensibles del mundo físico existe comunidad de materia, el agente obra

sobre el paciente en cuanto lo supone capaz de recibir la forma, que él le comunica, y dotado por consiguiente de una materia semejante á la suya. Y si los espíritus puros pueden producir movimientos locales en los cuerpos; tambien convienen con ellos en la razon genérica de poder adquirir sucesivamente diversas presencias locales, trasladándose de un lugar á otro (1).

531.—Sobre las condiciones prévias á la accion de las causas eficientes se debe notar, que las causas necesarias, una vez puestas en acto primero próximo para obrar, no pueden contener su accion y así obran necesariamente: miéntras que las libres al contrario, áun puestas en acto primero próximo y no faltándoles por tanto condicion alguna de las que deben preceder al ejercicio de su accion, todavía pueden abstenerse de ella. La diferencia por consiguiente entre unas y otras consiste en que los motores de las primeras las *determinan* á su accion y los motores de las segundas las *impelen* solamente á ella, dejándoles intacta á sí propias la determinacion de la misma.

ARTÍCULO V.

Naturaleza de la causalidad eficiente ó accion.

532.—La causalidad de la causa eficiente es lo mismo que su accion; porque la causa eficiente no influye en la existencia de su efecto sino por medio de la accion con que lo produce.

533.—La accion no es otra cosa que la actuacion de un sér emanado de otro. Cuando el sér actuado pasa totalmente, ó en la totalidad de su esencia, del estado

(1) Véase sobre esto la *Metafísica* de Suárez, disp. 18. secc. 9.

de posibilidad al de existencia; entónces la actuacion dicha toma el nombre de *creacion*: cuando sólo sucede esto á alguna perfeccion suya, ya esencial, ya accidental; se queda con el genérico de *accion*. De ésta es de la que vamos á hablar únicamente en el presente artículo, porque de la otra se suele tratar en otro lugar de la Filosofía.

534.—La accion con que se produce alguna perfeccion nueva en un sujeto ya existente en el mundo, tiene por correlativa á la *pasion;* la cual no es otra cosa que esta misma perfeccion, en cuanto recibida por el tal sujeto, ó sea el acto de recibirla. El sujeto que dá ó infunde esta perfeccion, se llama *agente;* y el que la recibe, se dice *paciente;* siendo tomada, como nota Santo Tomás (1), toda esta manera de hablar de lo que decimos del movimiento. Porque al motor lo llamamos *agente;* al móvil que recibe en sí el movimiento, *paciente;* al impulso, *accion;* y á la recepcion de este impulso, *pasion*.

535.—El hacer pasar totalmente á los seres del estado de posibilidad al de la existencia es cosa propia de solo Dios, como se verá en su lugar; las criaturas no pueden obrar sino en una materia preexistente, que reciba en sí la realidad ó perfeccion producida por ellas; la cual por consiguiente es el sujeto que recibe el término de su accion y el verdadero paciente.

536.—Esto supuesto, veamos ahora en qué consiste la naturaleza de la accion. Algunos han pensado que la accion no es sino una relacion accidental, que interviene entre la causa y el efecto; pero esto es un error; porque como advierte Santo Tomás (2), las relaciones existentes en el agente y en el paciente son

(1) S. Tomás, *Summ. Theol.* 1. p. q. 41, art. 1. ad 2.um
(2) El mismo en el lugar citado.

cosas que resultan de las acciones y pasiones, no las acciones y pasiones mismas.

537.—La accion en su naturaleza interna no parece ser sino la dependencia que tiene el efecto de su causa al tiempo de ser producido. Un efecto puede recibir la existencia de várias causas, capaces cada una de ellas de producirlo; y por esta razon ya hemos dicho más arriba que el efecto no dice relacion trascendental á ninguna causa segunda sino solamente á la primera, sin cuya influencia no puede absolutamente venir á la existencia. Pero el recibirla de una manera determinada, ó sea con tal género de dependencia y no otro, esto no conviene á efecto alguno sino en virtud del particular influjo, que en su produccion ha ejercido *de hecho* tal agente y no otro. Luego la accion con que un efecto es producido, no expresa sino la dependencia que *de hecho* ha tenido con respecto á la causa que le ha dado el sér: dependencia, que por lo mismo dice relacion esencial á la tal causa; porque aquella manera de emanacion de aquella causa y no otra no puede hallarse en el tal efecto, sino recibiendo la existencia de aquella particular y determinada causa.

538.—Esta doctrina, que es del Eximio Suárez (1), no agrada ciertamente á algunos, que opinan ser la accion una modalidad del agente y por lo mismo realmente distinta de la pasion, la cual se encuentra en el paciente. Pero la opinion de los tales autores no nos debe mover en manera alguna; porque en realidad de verdad la accion no se distingue sino lógicamente de la pasion; y así lo enseñó Aristóteles, quien definió la una y la otra en estos términos: *Actio est actus huius ab hoc; passio ese actus huius in hoc.*

---

(1) Suárez. *Metaphys.* disp. 48, sect. 1.

539.—Segun estas definiciones del Estagirita, tanto la accion como la pasion son *la actuacion de un sujeto ejecutada por una causa:* sólo que esta actuacion, mirada bajo el concepto de accion, nos ofrece de una manera clara y distinta el respecto que dice al agente y sólo de una manera oscura el otro respecto suyo hácia el paciente; miéntras que, considerada bajo el concepto de pasion, nos presenta los aspectos contrarios.

540.—Pero entónces, se dirá, la accion creada no será una perfeccion del agente sino del paciente: lo cual no se puede admitir, porque todo agente tiene por fin natural suyo su operacion, y por tanto su perfeccion.—Efectivamente, la accion de suyo ninguna perfeccion intrínseca trae al agente; ni éste, en cuanto tal, recibe en sí mudanza alguna. Lo que hace el agente con su accion, es mudar al paciente, pero no á sí propio; á no ser que sea al mismo tiempo paciente con respecto á la misma accion; en cuyo caso se mudará como paciente, mas no como agente. Se dice, sin embargo, que toda accion es perfeccion del agente, en cuanto que el comunicar su perfeccion propia á los demás es una suerte de perfeccion extrínseca, semejante á la que Dios tiene comunicándose á sus criaturas (1).

541.—Los agentes creados no se mudan, en cuanto obran; pero para obrar han debido primero ser excitados á la accion y por consiguiente movidos en alguna manera. Además, entre los seres físicos todo agente obrando en el paciente recibe á su vez la reaccion de éste, segun aquel principio: *omne agens agendo repatitur;* y por lo mismo sufre tambien alguna mudanza; mas no como agente, sino como paciente.

---

(1) V. Suárez, *Metaphys.* disp. 48. sect. 4. n. 18. Véase tambien Toledo, *in 1. p.* q. 25. sect. 1.

542.—Se replicará: Todo el mundo concibe la accion en el agente y no en el paciente: luego esta doctrina va contra la manera de pensar que tienen los hombres. A esto responderemos que la accion, en efecto, está tambien en el agente, pero no como *un accidente en el sujeto*, sino como *emanando de él;* á la manera como el rayo está en el Sol y el arroyo en la fuente al salir de ellos, mas no como este mismo rayo está en los objetos iluminados por él y el arroyo en la campiña que fertiliza con sus aguas (1).

543.—La accion puede ser *transeunte ó inmanente:* la primera se recibe en un sujeto exterior al agente, ó sea realmente distinto de él; la segunda se queda en el mismo agente. Por tanto, con la transeunte no se perfecciona sino el efecto producido, y con la inmanente la fuerza misma productora; porque un sér en tanto se perfecciona, en cuanto recibe en sí alguna perfeccion nueva conveniente á su naturaleza.

544.—La pasion tambien, en cuanto contrapuesta á la accion, se divide en várias clases. Tomada en su sentido más riguroso, significa la *expulsion de una cualidad conveniente á la naturaleza del sujeto;* como por ejemplo, cuando por una accion cualquiera se produce en el cuerpo de un hombre alguna enfermedad, ó se introduce en su ánimo la tristeza. Tomada en un sentido ménos riguroso expresa *la expulsion de cualquiera cualidad que ántes estaba afectando á algun sujeto,* sea esta cualidad conveniente, ó disconveniente á la naturaleza del mismo: segun lo cual

---

(1) V. Suárez, *Metaphys.* disp. 48. sect. 1. n. 20. «Sicut enim actio et passio, escribe Santo Tomás (in lib. 3.um Aristot. *de anima*, lect. 2.ª), est in patiente et non in agente, *ut subjecto, sed solum ut in principio a quo;* ita tam actus sensibilis, quam actus sensitivi est in sensitivo, ut in subjecto.»

se dice que padece, no sólo el que recibe en sí la tristeza, mas tambien el que se halla poseido de la alegría; porque al recibir en sí una de estas cualidades, ha sido despojado de la contraria. Finalmente, tomada en un sentido general y como contrapuesta simplemente á la accion, expresa *la recepcion de cualquiera modalidad, con respecto á la cual se hallaba en potencia el sujeto que la recibe.* Y segun esto, se llama pasion, no sólo la cualidad nueva que trae consigo alguna alteracion por parte del sujeto por ella afectado, como cuando, por ejemplo, de triste se torna uno alegre y de alegre triste; mas tambien cualquiera modo de sér, que produce alguna mudanza en el sujeto sin alterarlo, cual es por ejemplo el movimiento local (1).

CAPÍTULO III.

De las causas material y formal.

545.—Juntamos en un solo capítulo estas dos causas, porque tienen íntima conexion entre sí y en el concepto de la una va envuelto el concepto de la otra. Primero expondremos sus respectivas nociones y divisiones; despues probaremos su existencia y haremos ver en qué consiste la naturaleza de su causalidad; todo lo cual formará el objeto de los dos artículos siguientes.

(2) V. S. Thomas, *Summ. Theol.* 1. p. q. 79. art. 2.

ARTÍCULO PRIMERO.

Nociones de las causas material y formal, y sus divisiones respectivas.

546.—Causa material ó materia es *el sujeto constante de todas las variaciones que vemos acaecer en el mundo sensible;* y causa formal ó forma son *cada una de las perfecciones que la materia recibe sucesivamente en sí, siendo por ellas determinada y concretada á una clase particular de seres.* La materia y la forma por consecuencia son dos elementos que se exigen mútuamente; y unidos entre sí, forman los diversos seres del mundo sensible. La materia es el elemento comun á todos ellos y en que todos convienen; la forma el elemento particular de cada uno y que constituye su diferencia. Dos estátuas de mármol, por ejemplo, convienen en ser ambas sujetos de las facciones sensibles, que en ellas ha impreso un escultor con el ejercicio de su arte; pero se diferencian en las facciones propias y peculiares de cada una: el sujeto de esas facciones es la materia de las estátuas, las facciones la forma. Dos trozos de piedra, de mármol el uno y de cuarzo el otro, son igualmente sujetos de las cualidades que á cada uno de ellos caracterizan: el sujeto de dichas cualidades constituye su materia, el conjunto de las cualidades mismas la forma. Finalmente, todos los animales tienen igualmente un elemento extenso, corporal y sensible, el cual se halla indiferente de suyo para ser animado por una clase ú otra de principios vivientes llamados *almas;* pero á cada especie de los mismos corresponde una clase de alma especial, la cual hace que aquel otro elemento sensible sea más bien carne de perro v. g. que de ca-

ballo, ó de otro animal cualquiera. Pues aquel elemento extenso y sensible, comun á todos los animales é indiferente de suyo para estar bajo una ú otra clase de almas, es la materia del animal; y el alma, la forma.

547.—La materia de un sér sensible por consiguiente es lo imperfecto, lo potencial, lo determinado en un sentido ó en otro con el advenimiento de alguna determinada y particular realidad; lo que se halla en potencia para recibir en sí las diversas actuaciones que introduzca en él algun particular agente. La forma por el contrario es lo perficiente, lo actual, lo determinante; lo que saca, en una palabra, á la materia de su indeterminacion y potencialidad, haciendo que sea de *hecho* elemento constitutivo de una clase particular de seres más bien que de otra.

548.—Por eso definieron los antiguos la materia *el sujeto de las formas* y la forma *el principio de las propiedades de los seres*. Por eso dijeron tambien que la materia es *pura potencia* y la forma *puro acto:* no porque la materia sea cosa meramente *ideal,* sin tener verdadera existencia física fuera de nuestro entendimiento, ni porque la forma carezca absolutamente de todo género de potencialidad, como si fuera el Sér divino; sino porque la primera, en su concepto metafísico, dice indiferencia á constituir *de hecho* tal clase ó tal otra de seres, y la segunda por el contrario remocion de esta indiferencia y determinacion de la materia á una particular clase de seres más bien que á otra. Y esto baste para explicar qué es lo que entendemos por materia y por forma en Filosofía: veamos ahora las diferentes clases de una y otra.

549.—La materia se divide en *primera* ó *prima* y *segunda*. La primera es uno de los elementos constitutivos de las sustancias sensibles: llámase *prima;*

porque entra en la interna constitucion de los seres, y nada hay en un sér anterior á sus elementos constitutivos. La segunda supone ya constituido al sér, y no sirve sino para formar compuestos físicos accidentales; razon por la cual se llama *segunda*. La materia segunda es lo que designamos con el nombre de *sustancia sensible;* porque las tales sustancias, en cuanto que son capaces de recibir algunos accidentes, ya absolutos, ya relativos, envuelven en su concepto metafísico una cierta indeterminacion y perfectibilidad semejantes á las de la materia prima, y son determinadas y completadas por los tales accidentes. Por esta razon bien podemos darle el nombre de *materia accidental.*

550.—La materia, en órden al compuesto resultante de su union con la forma, se dice ser *aquello de que es hecho el compuesto;* en órden á la forma misma, *aquello de cuya potencia es sacada la forma y en que existe la forma;* en órden al agente finalmente, *aquello sobre que obra la causa eficiente.* Así se entiende lo que decian los antiguos, cuando dividian la materia en materia *ex qua,* materia *in qua* y materia *circa quam;* pues ya se ve que con estas partículas no hacian sino referir la materia, ora al compuesto, ora á la forma, ora al agente.

551.—Cuando se dice que la forma es sacada de la potencia de la materia; no se ha de entender que la forma ántes de ser producida esté oculta en la materia, á la manera que un cuero está debajo de otro cuero en una pelota ó cosa parecida, ó que la materia influya con alguna accion física en la produccion de la tal forma. Lo que únicamente significa esta expresion es, que la materia, para poder unirse con la forma y sustentarla en sí, formando con ella un compuesto físico, ora sustancial, ora accidental; ha de

tener en sí capacidad de recibir aquella forma, y ésta por su parte ha de ser incapaz de existir y obrar naturalmente separada de la materia. Por eso decian los Escolásticos que las almas de los animales son sacadas de la potencia de la materia, mas no el alma del hombre; la cual, destruido el cuerpo, puede seguir viviendo sin unirse á materia alguna (1).

552.—Por consiguiente, el sacar una forma de la potencia de la materia no quiere decir que esta forma no sea sacada del estado de pura posibilidad al de la existencia real y física; sino únicamente que el agente, para darle la existencia, debe obrar sobre una materia preexistente; de suerte que, al producir un sér, no haga pasar de la posibilidad á la existencia todo cuanto hay en él sino solamente la forma. Así, por ejemplo, cuando un caballo engendra á otro caballo, no hace venir á la existencia la materia del caballo engendrado, puesto que ya existía en el engendrante; sino solamente el alma; la cual, ántes de ser engendrado el nuevo caballo, no era nada físico sino una cosa meramente posible. El alma del caballo engendrado, y lo mismo se diga de las demás formas dependientes de la materia en el existir y en el obrar, es producida por la virtud generativa del caballo engendrante *de la nada de sí misma*, aunque no *de la nada de su sujeto;* ó bien de la materia informada por ella, porque esta materia ya debia existir ántes para ser llamada la nueva alma á la existencia.

553.—La forma se divide en *sustancial* y *accidental*. La sustancial, unida á la materia prima, constituye

---

(1) «Materia, dice Santo Tomás (*lib.* 2. *Sentent.* dist. 18. q. 1. art. 2.), coadjuvat ad generationem, non agendo, sed in quàtum est habilis ad recipiendum talem actionem; quæ etiam habilitas *appetitus materiæ* dicitur et inchoatio formæ».

la sustancia corpórea; y por tanto, lo mismo que ella, es uno de sus elementos constitutivos. La accidental se une á la materia segunda, ó sea al compuesto físico de materia prima y forma sustancial; dándole, no el sér simplemente, sino un modo de ser, y formando por lo mismo con la sustancia un compuesto físico accidental. El alma humana, unida sustancialmente al cuerpo, forma un compuesto físico que llamanos *hombre:* la ciencia, unida accidentalmente al hombre, forma otro compuesto físico que llamamos *sabio.*

554.—Con respecto al agente, la forma se llama, ora *natural,* ora *artificial.* La primera es *aquella que es producida por los agentes de la naturaleza ó por su divino autor,* v. g. el alma de los seres vivientes; la segunda es *la que debe su existencia al arte humano,* v. g. la figura de una mesa, las facciones de una estátua ó de una pintura, la ciencia de un sabio etc.

555.—Trasladando á los conceptos metafísicos y abstractos lo que acabamos de exponer en órden á los físicos y concretos, hallaremos tambien en ellos por analogía materia y forma metafísicas. La materia consistirá en aquella razon objetiva imperfecta y capaz de ser determinada por otra perficiente y determinante; la forma por el contrario será aquella otra razon objetiva perfecta en su especie y apta para sacar de su indeterminacion á su correspondiente materia. En la esencia metafísica del hombre, por ejemplo, la *animalidad* es la materia y la *racionalidad* la forma.

ARTÍCULO II.

Existencia y causalidad de las causas material y formal.

556.—La existencia de la materia y forma, así sustanciales como accidentales, consideradas estas cosas de una manera general y sin entrar en el modo como deben ser entendidas, lo cual corresponde á la Cosmología, es evidente á todas luces y admitida por lo mismo hasta de aquellos que con más ardor han combatido la doctrina escolástica relativa á la materia y forma (1). En efecto: por lo que hace á los vivientes, en todos ellos vemos la composicion sustancial de cuerpo y alma; y en los otros seres inanimados, cuales son las sustancias inorgánicas, no sólo observamos mudanzas accidentales, como cuando por ejemplo de un trozo informe de acero se hace un cuchillo, sino tambien sustanciales, v. g. la produccion del agua mediante la combinacion del oxígeno y del hidrógeno, y la de otras muchísimas sustancias compuestas, de que nos habla la química moderna. Luego, sea cual fuere la teoría física que se adopte para explicar estos compuestos, metafísicamente hablando y permaneciendo en la region de las solas ideas abstractas, es preciso admitir los dos elementos indicados.

557.—La parte material de los seres vivientes está indiferente de suyo para hallarse sucesivamente informada por diferentes almas mediante la accion de una causa eficiente. Así, la materia de una berza puede convertirse en carne de puerco; y despues en

---

(1) Véase sobre esto el P. Tongiorgi en su *Ontologia* lib. 2. cap. V. art. 9.

carne de hombre, y despues en estiércol apto para alimentar nuevas plantas. En todos estos casos la materia forma una parte constitutiva del viviente particular, especificado por la naturaleza del alma que lo anima. Otro tanto puede decirse de los minerales, cuyos simples pueden entrar en combinacion de mil maneras y formar tambien parte de las sustancias vivientes. Luego tanto en las sustancias inorgánicas como en las orgánicas hallamos la composicion física de los dos elementos sobredichos.

558.—Tanto la materia como la forma ejercen verdadera causalidad en la constitucion del compuesto: puesto que, además de ser ambas elementos esenciales suyos, cada una tiene su manera propia de influir, así en la produccion, como en la conservacion del mismo. La materia influye con su capacidad receptiva, prestándose á que con la accion de la causa eficiente sea sacada de su potencia la forma y recibiéndola en sí misma despues de producida. Cuando la forma no es material, ó sea dependiente de la materia en el existir y en el obrar, como sucede con el alma humana; entónces la materia influye en la introduccion de la forma y en la conservacion de la misma en el estado de union, presentándose como sujeto apto para principiar y continuar este estado de union, hasta que los agentes físicos introduzcan en ella otras disposiciones contrarias. La forma á su vez influye, uniéndose á la materia y dándole con esta union el ser *materia de tal determinada especie*, miéntras permanezca informada por ella. Así, la forma hace que la misma materia numérica ahora sea mineral, ahora orgánica, ya animal, ya humana, etc. Es pues evidente que ambas, cada una á su modo, influyen verdaderamente en la constitucion del compuesto sustancial.

559.—De la misma manera podemos discurrir en órden al compuesto accidental ó sea de sustancia y accidente; porque ambos elementos son esenciales para la constitucion del tal compuesto, y la dependencia de entrambos para la formacion y perseverancia de este compuesto es mútua al modo dicho.

560.—Resta saber en qué consiste esta causalidad. Es claro que no consiste en la mera coexistencia de entrambos elementos; porque uno y otro podrían coexistir sin formar aquel determinado compuesto. La materia podría existir bajo otra forma; y la forma que ahora está unida á ella, podría haber sido producida en otra determinada materia; con lo cual ya tendríamos coexistiendo la materia y la forma de un determinado compuesto, pero sin formar parte de este compuesto sino de otros diferentes.

561.—Tampoco consiste la causalidad dicha en la íntima presencia local de entrambos elementos; porque esta presencia de suyo no dice unidad de sustancia ó de sér, cual debe resultar de la causalidad mencionada, sino mera contigüidad, ó cuando más compenetracion de los mismos. Contigüidad y áun compenetracion las tienen los espíritus con respecto á los posesos, y Dios Nuestro Señor con respecto á todos los seres reales; y sin embargo no forman composicion física con ellos. Luego la contigüidad y compenetracion son cosas muy diferentes de la causalidad que ahora nos ocupa.

562.—Nótese empero que, tanto la proximidad local, como la existencia, son condiciones prévias para el ejercicio de esta causalidad; porque sin ellas es imposible que de dos elementos distintos resulte un solo sér físico y verdadero. ¿Qué compuesto físico sería el que tuviese separados sus elementos componentes por el espacio que media entre Madrid y Barcelona?

563.—Finalmente, tampoco consiste la dicha causalidad en accion alguna de la materia en la forma, ó de la forma en la materia. Esto se evidencia: 1.° porque cada causa tiene su modo propio de causalidad; y ya hemos visto que la causalidad de la causa eficiente está reducida á la accion física, que ésta ejerce para la produccion del compuesto.

564.—2.° Porque ni en el concepto formal de materia, ni en el de forma, se encuentra cosa que sea verdadera accion. Se dice sí que la materia *sustenta* á la forma y el sujeto á los accidentes: pero este género de sustentacion no es como el de la causa eficiente por accion alguna física y verdadera; sino únicamente significa que la forma ó los accidentes sustentados necesitan para su existencia estar unidos á su correspondiente sujeto, que es la materia.

565.—Por eso el alma humana está tambien unida á la materia, y sin embargo no es sustentada por ella; porque no depende en el existir, ni en el obrar, de la materia á que se halla unida, sino sólo en el tener la tal union. Se dice tambien que la forma *informa* á la materia y el accidente á su sujeto; pero esta informacion no expresa accion alguna sino una mera union física y tal, que por ella recibe un modo de ser sustancial la materia prima y accidental la sustancia completa.

566.—3.° Finalmente, porque la accion transeunte no se verifica sino entre seres completos, que tienen su subsistencia propia; y la materia y la forma no constituyen sino un sólo sér dotado de una sola subsistencia. Por esta causa no forman un solo sér Dios y el mundo, á pesar de que el mundo está en Dios y se halla contínuamente sustentado por él; porque Dios sustenta al mundo con accion verdadera y física, que hace de las sustancias criadas otros tantos seres

realmente distintos de su Criador y dotados cada uno de su subsistencia propia.

567.—La causalidad pues de la materia y de la forma está reducida á la simple union física de entrambos elementos; á cuya produccion y conservacion concurre cada uno de ellos en la manera que dejamos indicada más arriba. Y así se ve que cada una de estas causas tiene su causalidad propia: la de la materia consiste en ofrecer su capacidad pasiva á la recepcion de la forma; y la de la forma en unirse por sí misma á la materia, sacándola de su indeterminacion y constituyéndola en una clase de seres determinada al modo dicho.

568.—La union de la forma con la materia prima es un modo físico distinto de entrambas; la del accidente con su sujeto es un modo tambien físico, distinto del mismo accidente, cuando este es absoluto; y una misma cosa con él, cuando es relativo. La razon de esto es clara; porque tanto la materia y la forma, como la sustancia y el accidente absoluto, no dicen en sus conceptos formales sino una simple *aptitud* para estar unidos: luego el estar unidos *de hecho*, ó la union *actual* de los mismos, es para ellos una cosa física y nueva, sin la cual pueden ambos existir absolutamente hablando; y por tanto es un modo de ser físico distinto de ellos.

569.—Por el contrario, el modo relativo envuelve en su concepto formal el no poder existir sino unido *de hecho* á su sujeto; y así por sí mismo se une á él sin necesidad de otra cosa alguna. De esta clase es la union con que se une la forma á la materia y el accidente á la sustancia; porque es un modo relativo y no absoluto. En efecto: la *actual inherencia* de estas dos cosas á sus correspondientes sujetos bien claramente está diciendo por sí misma que ni por virtud

divina puede existir por sí sola y fuera de su sujeto; como no se puede hacer por virtud divina que lo que existe, no exista al mismo tiempo que existe.

570.—Contra lo que acabamos de escribir en el número precedente dicen los enemigos de los modos que, á ser verdadera la tal doctrina, la materia prima y la forma no se unirían inmediatamente, ni su union sería sustancial sino accidental. Pero ambas dificultades son vanas: porque la union no es un accidente absoluto sino un simple modo; y por consiguiente no es *término* de union, porque los términos son cosas *absolutas* y no relativas. Por donde con la doctrina expuesta bien se compadece el que la materia prima y la forma sustancial se unan inmediatamente. Ni su union es accidental; porque es tan esencialmente constitutiva del compuesto físico como la misma materia y la forma.

CAPÍTULO IV.

De la causa final.

571.—En el presente capítulo primero declararemos la nocion de la causa final y expondremos sus principales especies; despues haremos ver la existencia de las causas finales; y en tercer lugar indicaremos, así la naturaleza de la causalidad final, como las condiciones prévias de la misma.

ARTÍCULO PRIMERO.

Nociones generales acerca de la causa final.

572.—Llámase fin ó causa final *aquello por lo cual obra la causa eficiente*. Así, por ejemplo, la fuga de la

ociosidad, el amor á la sabiduría, el deseo de la honra etc., pueden ser otros tantos fines del estudio de un estudiante; segun se proponga como blanco de sus tareas una ú otra de estas cosas.

573.—El acto con que amamos el fin, se llama *intencion;* las obras que hacemos para conseguirlo, *medios;* el acto con que nos resolvemos á ejecutar estas obras, *eleccion;* la razon finalmente por la cual nos movemos, así á la intencion del fin, como á la eleccion de los medios, *motivo*.

574.—El fin es amado por sí mismo y los medios por el fin. Por consiguiente, el primero debe tener bondad intrínseca, real ó aparente; puesto que las cosas en tanto son apetecibles, en cuanto se presentan revestidas de alguna bondad. A los segundos por el contrario bástales la bondad que participan del fin; porque, informados por ella, ya son capaces de mover la voluntad á su eleccion. Antes, *como medios*, no pueden mover con otra bondad que la participada; porque si movieran con la suya propia, ya no ejercerían el oficio de medios propiamente sino de fines.

575.—El fin se divide primeramente en fin *de la obra* y fin *del operante*. El primero es *aquel á donde la obra tiende por su misma naturaleza;* el segundo por el contrario es *el que se propone el operante al ejecutar aquellas obras;* el primero por consiguiente es intrínseco á la obra misma, el segundo extrínseco. Un artista, por ejemplo, pinta una hermosa imágen en un lienzo: el fin intrínseco de esta pintura es representar aquel objeto ideado por el artista; pero el fin de éste, extrínseco de suyo á la pintura misma, puede ser una cosa muy diferente, v. g. complacer á un amigo, ganar fama ó dinero, etc. Á veces el operante se propone el mismo fin que tiene la obra sin pasar más adelante, en cuyo caso los dos fines coinciden;

pero cuando no sucede esto, el operante ordena el fin de la obra al suyo propio y así le hace tomar razon de medio.

576.—La segunda division del fin comprende al *objetivo* y al *subjetivo*. El objetivo consiste en *el bien que deseamos obtener con alguna accion;* el subjetivo en *el sujeto para quien deseamos este bien*. La salud, por ejemplo, que busca un médico con sus medicinas, es un fin objetivo; la persona para quien busca esta salud, es el subjetivo. Estos dos fines suelen de ordinario formar el fin total del operante intelectivo; de manera que, siendo ambos verdadero término de sus operaciones, el fin subjetivo sin embargo sea querido *más* que el objetivo. Así, cuando deseamos la salud al amigo, éste nos es más caro que su salud misma; pues porque le amamos, le deseamos la salud. Cuando empero amamos á Dios por nuestro bien propio, no nos amamos á nosotros mismos más que á Dios; porque en este acto este mismo bien nuestro, con nuestra propia existencia, lo referimos á nuestro último fin, que es Dios mismo; y así, en último resultado y de hecho, áun en aquel mismo acto apreciamos á Dios en más que á nosotros mismos.

577.—El fin objetivo puede ser ó término de una accion, en cuyo caso se queda con el nombre genérico de *objetivo;* ó la accion misma con que se alcanza de hecho este fin objetivo, y entónces se llama *formal*. Así, Dios es nuestro fin último objetivo; pero el formal consiste en la union plenísima de nuestra alma con este soberano bien, la cual se ejecuta con el conocimiento y amor perfectísimo de este bien mismo. Aquí tambien sucede que ambos fines juntos forman la totalidad del fin objetivo pleno y completo; porque ambos se incluyen esencialmente y es imposible buscar el uno sin el otro.

578.—Finalmente, el fin puede ser *próximo ó remoto*. Próximo es *el que no tiene otro antes de sí con respecto al operante;* y remoto *el que lo tiene*. Así, cuando uno hace limosna para obtener de Dios el perdon de sus pecados; pretende dos fines: el uno próximo, que consiste en la honestidad de la limosna; el otro remoto, que es el perdon de sus culpas; al cual ordena la misma limosna, imprimiéndole el carácter de verdadero *medio*.

579.—Cuando el fin remoto está ordenado á otro más remoto todavía, toma el nombre de *intermedio* entre los dos fines extremos; pero cuando forma el último término de la série, se llama *último*. El fin último puede serlo tal, ora en una série dada solamente, ora en la coleccion de todas las séries posibles. En el primer caso se llama último *en un cierto sentido:* en el segundo *absolutamente* último. La bienaventuranza eterna es el fin absolutamente último de todas nuestras acciones honestas; mas lo que intentamos obtener con algunas séries de medios cualesquiera subordinados entre sí, es el fin último de *aquella série*.

580.—Sobre esto de los fines últimos, próximos é intermedios importa notar algunas cosas. La *primera* es, que *lo que es último en el órden de la intencion, es primero en el de la ejecucion y viceversa*. Intenta uno, por ejemplo, alcanzar una buena posicion en la sociedad; para esto ve que lo mejor es, dadas las circunstancias de su estado presente, ganar por oposicion una cátedra en la Universidad de Madrid. Por consiguiente, en virtud de la intencion concebida, intenta tambien ganar por oposicion esta cátedra. Pero como esto no puede ser sin haber primero obtenido la suficiente ciencia; en virtud de las dos intenciones ya formadas forma tambien la tercera; y como ésta

no se puede realizar sin libros ni maestro, forma tambien la cuarta de comprar los libros y de ponerse bajo la direccion de uno que le enseñe. Concebidos estos propósitos, lo primero que hace es comprar los libros y ponerse á estudiar; y en esto no para hasta obtener la suficiente ciencia; la cual alcanzada, se pone á hacer la oposicion. Es decir que en el órden de la ejecucion ha seguido un camino enteramente contrario al recorrido en el de la intencion.

581.—*La segunda* es, que *toda série de fines subordinados debe necesariamente estar comprendida entre dos extremos.* La razon es clara; porque en el órden de la intencion todos los términos de la série tienen razon de *medios* con respecto á uno de ellos, que es el último en el órden de la ejecucion; y en el órden de la ejecucion hay que recorrer este mismo camino en un sentido inverso. Si aquel uno estuviera en el infinito; nunca podríamos bajar desde él en la eleccion de los medios hasta el más distante, por donde habría de comenzar la accion; porque los términos intermedios no tendrían número, y así no podrían ser recorridos en su totalidad jamás. Y no pudiendo elegir este medio por donde ha de comenzar la série en el órden inverso de la ejecucion, tampoco nos sería posible comenzar la accion. Luego es cosa manifiesta que toda série de medios y fines, para que pueda ser intentada y ejecutada por nosotros, debe estar encerrada entre dos extremos.

582.—La tercera finalmente es que *quien quiere eficazmente el fin, quiere tambien de la misma manera los medios necesarios para conseguirlo;* y viceversa, *quien no tiene voluntad eficaz con respecto á estos medios, tampoco la tiene con respecto al fin.* La razon de esto es evidente; porque querer eficazmente un fin y

no querer los medios necesarios para conseguirlo, es querer sériamente una cosa imposible y absurda; y cosas de esta clase no puede querer sériamente nuestra voluntad, porque no tienen razon de

ARTÍCULO II.

Existencia de las causas finales.

583.—Anaxágoras, Empédocles, Demócrito y Epicuro entre los antiguos negaron la existencia de las causas finales, diciendo que en el mundo nada se hace por fin alguno, sino que todo es obra del acaso. Esto mismo opinan entre los modernos los Materialistas y los que con Darwin atribuyen la formacion de todos los seres particulares á la *adaptacion mecánica* de los átomos; los cuales, puestos en movimiento, se combinan ciegamente unos con otros, dando origen por un simple juego de azar á los complicados organismos, que vemos en los seres vivientes, y á las acciones ejecutadas por ellos.

584.—Esta doctrina empero, como nota sapientísimamente Suárez (1), es tan absurda, que no necesita de demostracion. Y ciertamente, tomada en todo su conjunto y en cuanto rechaza la direccion de una mente ordenadora en la construccion de esta gran máquina del Universo, encierra una absurdidad tan manifiesta, como es manifiesto que no se puede dar reloj sin relojero, ni órgano sin organero, ni armonía sin un sér inteligente, que la conciba y ejecute. Y no es ménos palpable la absurdidad dicha, cuando se trata de cada uno de los seres naturales en particular; porque cada uno de ellos revela en pequeño las

(1) Suárez, *Metaphys.*, disput. 22, sect. 10.

mismas condiciones de órden y admirable sabiduría, que aparecen en la totalidad del Universo sensible y que no pueden ser obra sino de quien intenta algun fin en la produccion de sus efectos.

585.—Nosotros en este artículo no tratamos de la armonía del conjunto sino solamente de cada uno de los seres mirados bajo un aspecto absoluto, en cuanto son simplemente activos y producen verdaderos efectos. De ellos decimos en general que *todo agente natural obra por algun fin.*

586.—Y en primer lugar, por lo que toca á los agentes libres, cuales somos nosotros, esto es manifiesto; puesto que la conciencia nos está atestiguando á cada momento que en las obras practicadas con reflexion procedemos en esta forma, ordenando unas cosas á otras y eligiendo ciertos medios en virtud de la intencion formada con respecto á ciertos fines, á que ellos conducen. Y como esto nace en nosotros de que somos *racionales;* con justísimo motivo aplicamos este mismo modo de obrar á todo otro sér racional cualquiera, y áun al mismo Dios, quitándole empero las imperfecciones propias de nuestra flaca naturaleza, que es la menos perfecta de todas las naturalezas racionales.

587.—En segundo lugar, por lo qne hace á los seres destituidos de razon, ellos no pueden determinarse á sí mismos el fin, porque no son dueños de sus actos; pero tienden á él por el mismo peso de su naturaleza, y así cada uno de ellos en sus actos naturales y espontáneos está movido y determinado hácia su propio fin por quien les imprimió este particular impulso, que es su divino Autor.

588.—Dice muy bien Santo Tomás: «Los seres racionales ellos mismos se mueven hácia el fin; porque con el libre albedrío de que estan dotados, son due-

ños de sus propios actos. Mas los que carecen de razon, tienden al fin por su inclinacion natural, como movidos por otro y no por sí mismos; puesto que, no conociendo el fin, nada pueden ordenar á él, sino que son ordenados por otro á su propio fin. Porque toda la coleccion de criaturas irracionales se ha con respecto á Dios, como un instrumento en órden á la causa principal (1).»

589.—Además, la regularidad y constancia con que cada uno de los agentes de la naturaleza tiende siempre irresistiblemente hácia un objeto determinado, están diciendo que todos ellos ejecutan sus actos, no por azar, sino por verdadera ordenacion de los mismos hácia determinados fines. El azar es incapaz de producir órden constante en sér alguno; y así todo lo que presenta órden constante y perfecto en sus actos, ó está dotado de razon ú obra movido y dirigido por un sér racional capaz de darle este movimiento.

590.—Todos los seres destituidos de razon tienden por espontaneidad de su naturaleza á ciertos y determinados objetos, como si tuvieran inteligencia y discurso. Así es que buscan los medios más aptos para realizar esta inclinacion natural; salvan lo mejor que pueden los obtáculos, que se les atraviesan en su camino; y en todo muestran una especie de ímpetu *interno* hácia ellos, como si estuvieran *resueltos* y *decididos* á conseguirlos á todo trance en cuanto les sea posible; señal manifiesta de su inclinacion natural hácia ciertos y determinados fines. Este fenómeno se nota en los brutos, en las plantas y hasta en los mismos seres inorgánicos, como cada uno puede convencerse por su observacion propia.

---

(1) S. Tom. *Summ. Theol.* 1, 2. q. 1. art. 2.

591.—Finalmente, para usar de un hermoso argumento de Santo Tomás, en las cosas que manifiestamente obran por algun fin, cuales son los seres racionales, aquello llamamos *fin* de cada uno, á donde tiende por expontaneidad el ímpetu interno del agente. Es así que todo agente debe encerrar en sí mismo un ímpetu interno de esta naturaleza, por el cual sea llevado expontáneamente hácia un cierto y determinado efecto; puesto que sin él se hallaría de suyo indeterminado ó indiferente para éstos ó aquellos efectos, y así no produciría más bien unos que otros. Luego para que sea agente verdadero, debe encerrar en sí el principio dicho y obrar por tanto buscando un determinado fin (1).

592.—Este ímpetu intrínseco es la naturaleza interna propia de cada sér; mediante la cual es lanzado por el Criador hácia su fin particular, al modo como la saeta es lanzada al blanco por el saetero mediante el ímpetu determinado que le imprime. Sólo que este ímpetu del saetero es extrínseco y transeunte y por lo tanto violento; mas el impreso por Dios es intrínseco y permanente y por lo mismo natural y espontáneo (2).

593.—Pero dicen los casualistas: Para una cosa bien hecha hallamos en el mundo cien mal fabricadas: luego no hay razon para suponer en los seres ese principio interno, que se llama *naturaleza*.

594.—A esto respondemos: 1.° que *lo sustancial* en las obras de la naturaleza sale *ordinariamente* bueno; si bien las cosas *del todo perfectas* suelen ser pocas, por

---

(1) Id. *Quæst. disp.* q. 22. *de veritate*, art. 1.

(2) S. Tom. *Summ. Theol.* 1. 2. q. 1. art. 2.; *Contra gent.* lib. 3. cap. 2.

los *obstáculos accidentales* que los agentes creados encuentran en el desarrollo de su actividad espontánea; y 2.° que muchas cosas las juzgamos ineptas no porque ellas lo sean en sí, sino por nuestra ignorancia. Dice muy bien á este propósito S. Agustin. «Si un ignorante entra en la oficina de un artífice, ve allí muchos instrumentos cuyas causas ignora; y si es muy crecida su ignorancia, los tiene por supérfluos.... Esto cabalmente es lo que hacen algunos con las cosas de este mundo, atreviéndose á reprender aquellas cosas cuyas causas no conocen (1)».

595.—La doctrina de la adaptacion darwiniana, replican, se recomienda por su misma sencillez; porque no pone otra cosa para la formacion de toda la variedad existente en el Universo sensible sino materia y movimiento.—Esta observacion tendria algun valor, si la tal doctrina fuese suficiente para explicar los fenómenos del mundo universo; pero es enteramente inepta para dar satisfactoria explicacion de uno solo, Además de la materia y del movimiento es preciso admitir la existencia de un motor, no como quiera, sino inteligente por extremo. Fuera de que la constante tendencia de cada cosa hácia un fin determinado no se explica sin un principio interno; que exista constantemente en ella empujándola hácia ese fin, y que por esto mismo recibe el nombre de *naturaleza.*

596.—Añaden á lo dicho: En la doctrina de las causas finales las cosas son causas de sí mismas; porque la causa final es la que mueve á la causa eficiente á obrar.—En la doctrina indicada la cosa, *en cuanto pensada*, es causa de sí misma, *en cuanto físicamente existente:* lo cual no envuelve ninguna dificultad; porque

(1) S. Agustin, lib. 1 *in Genes. contr. Manich.* cap. 16.

en sustancia no quiere decir, sino que el pensamiento de una cosa ideada por un artífice influye en la produccion física de esta misma cosa (1).

ARTÍCULO III.

La causalidad final.

597.—Sobre este asunto vamos á investigar: 1.° Si la causa final es verdadera causa: 2.° dado que lo sea, en qué consiste su naturaleza y cuáles son sus condiciones necesarias para causar.

La primera de estas tres cuestiones se resuelve muy fácilmente: en nosotros mismos experimentamos que el fin ejerce verdadera causalidad en nuestros actos. Porque en efecto, la bondad, aparente ó real, de alguna cosa percibida con el entendimiento solicita nuestra voluntad, moviéndola: 1.° á amarla, 2.° á abrazar algunos medios convenientes para conseguirla, y 3.° á poner en práctica estos medios. Sin esta mocion por parte del fin, es imposible que pongamos en ejercicio nuestra libertad; y asi nuestra voluntad, para determinarse á ejercer un acto libre cualquiera, ha debido ser movida primero por la bondad del objeto, puesto en contacto con ella por medio de la representacion del entendimiento. Luego este objeto, en cuanto motor de la voluntad, tiene verdadero influjo en la produccion de sus actos; y por tanto es verdadera causa.

598.—No es tan fácil la resolucion de la segunda cuestion; porque la causalidad del fin es bastante oscura. En primer lugar, no cabe la menor duda que

(1) Sobre esta materia de las causas finales puede consultarse á Suárez, *Metaphys.* disp. 23, sect. 10, y el P. Pesch. *Institut. Philosoph. natur.* lib. 1. disp. 2. sect. 2.

la mocion ejercida por el fin es verdadera mocion, pero no física sino moral. *Es verdadera mocion;* porque con ella es solicitada y excitada la voluntad al ejercicio de sus actos. *Y no es mocion física sino moral;* porque el fin no mueve á la voluntad sino en cuanto representado en una idea del entendimiento, y los actos de esta facultad no tienen influjo físico en los de la voluntad sino solamente moral.

599.—En segundo lugar, esta mocion moral del fin entra esencialmente en los requisitos prévios que la voluntad necesita para poder obrar, de suerte que sin esta mocion la voluntad no es potencia completa sino incompleta y puesta en acto primero remoto. La razon de esto la da Santo Tomás diciendo: «En una série de causas subordinadas, quitada la primera desaparecen tambien las demás. Ahora bien, entre todas las causas la primera es la final; porque la materia no recibe la forma sino por la accion de la causa eficiente, y ésta no obra sino en cuanto que se halla movida por el fin (1)».

600.—Finalmente, parece que en toda potencia creada el fin no mueve á la voluntad produciendo con ella el acto deliberado sin haber producido en la misma el indeliberado. La razon de esto es, porque la naturaleza no pasa de la potencia al acto completo sin haber producido primero el incompleto; y por consiguiente toda voluntad criada, ántes de producir sus actos libres, que son los completos, parece que debe producir bajo la impresion del fin los incompletos, que son los indeliberados.

601.—Pero dígase lo que se quiera de esto último, siempre tenemos que la causalidad final consiste en el amor de sí, que produce el fin de la voluntad, me-

(1) S. Tom. *Summ. Theol* 1. 2. q. 1. art. 2.

diante un acto del entendimiento; amor por el cual el fin excita á la voluntad libre á obrar y es causa por lo mismo de todos los actos elícitos é imperados, que corresponden á esta potencia. Y como los seres irracionales no tienen voluntad libre, que pueda ser movida; la causalidad del fin en los tales está en que aquellas mismas acciones practicadas por ellos como instrumentos en cierto modo del Criador, son hechas tambien por la causa primera, y por tanto se hallan sometidas al influjo del fin que brilla en la mente del ordenador supremo.

602.—De lo dicho se infiere claramente qué es lo que se debe responder á la tercera de las cuestiones propuestas. Las condiciones que el fin ó la causa final requiere préviamente para el ejercicio de sus actos, se reduce á una sola, á saber: que el fin sea aplicado á la voluntad mediante un acto del entendimiento, que le represente su bondad. Sin esta aplicacion es imposible de todo punto que pueda el fin mover á la voluntad, ni influir por lo mismo en los actos ejecutados por esta potencia; porque el fin no obra sino como bien conocido y este conocimiento es imposible sin la aplicacion dicha.

CAPÍTULO V.

De la causa ejemplar.

603.—Para dar fin á este tratado de las causas, resta decir algunas palabras acerca de la causa ejemplar. Esta causa algunos la reducen á la formal; porque, siendo ella el modelo á cuya imitacion es producida la obra del altífice inteligente, constituye por esto mismo su *forma externa*. Otros por el contrario la refieren

á la eficiente; porque este modelo, á cuya imitacion produce la causa inteligente su artefacto, influye en la produccion de las cosas, dirigiendo y guiando la misma operacion del artífice. Pero unos y otros obran en esto cediendo, más que á la razon, á la autoridad de Aristóteles; quien, al hablar de las causas, no puso sino las cuatro que dejamos explicadas en los capítulos precedentes.

604.—Nosotros creemos que, dejada á un lado la autoridad del Estagirita, hay motivo suficiente para hacer de la causa ejemplar una causa propia y absolutamente distinta de las otras. Porque, con respecto á la formal, no tiene de comun con ella sino el nombre, como sabiamente observa Suárez (1), existiendo la una en la sola mente del artífice y siendo la otra elemento constitutivo é intrínseco de la misma obra producida; y en lo que atañe á la eficiente, la causa ejemplar no influye en el efecto con verdadero influjo físico, sino solamente moral, proponiendo á la voluntad la materia de sus acciones exteriores y sirviéndole de guía en la produccion de las mismas.

605.—La causa ejemplar, pues, es una verdadera quinta causa, distinta de las demas y dotada de su causalidad propia. La definicion que se suele dar de ella es la siguiente: *la forma preconcebida en la mente del artífice y á cuya imitacion produce éste su obra libremente escogida*. La causa ejemplar presenta al artífice inteligente y libre el modelo del artefacto que él ha de producir con su accion física; y le enseña al mismo tiempo la manera como ha de producirlo haciéndolo á imágen y semejanza suya.

606.—Sin este influjo de la causa ejemplar los agentes libres son absolutamente incapaces de fabricar

(1) Suárez, *Metaphys.* disp. 25, sect. 2. n. 7.

sus artefactos. Porque, como nota sabiamente Suárez (1), ellos no estan limitados como los agentes naturales á un solo género de accion; y así es preciso que, para producir sus obras de una manera artificiosa é inteligente, se limiten ellos mismos y circunscriban por medio de estos ejemplares ideales.

607.—De este mismo modo discurre Santo Tomás, cuyo argumento en sustancia es el siguiente: En todo cuanto proviene de una causa que no sea el azar, es preciso que el agente tenga por fin y término de su accion productora la forma del artefacto, que ha de producir; ó sea aquella particular perfeccion, que da su carácter especial á su obra, distinguiéndola de todas las demas. Ahora bien; el agente no obraría por la tal forma, si no tuviera primero en sí mismo la semejanza de esta forma; puesto que nadie da lo que no tiene. Luego, no teniendo los agentes libres esta semejanza por su propia naturaleza, es fuerza que la tengan de una manera intelectual, por medio de los ejemplares ideales que de sus artefactos se forman ántes de ponerse á obrar; como, por ejemplo, un maestro de obras no se pone á edificar una casa sin haberse formado primero en su mente el ideal de este artefacto (2).

608.—Por lo dicho se vé cómo la causa ejemplar es verdadera causa, y cómo la causalidad por ella ejercida es propia y distinta de todas las demas. *Es verdadera causa;* porque influye verdaderamente en la produccion de la obra, actuando la mente del artífice y sirviéndole de norma y de guía en su trabajo. *Y tiene su causalidad propia y peculiar;* porque no influye en la obra siendo uno de sus elementos constitu-

(1) Suárez, *Metaphys. lugar citado*, n. 1.
(2) S. Thom., *Summ. Theol.* 1. p. 9. 15. act. 1.

tivos, como sucede á las causas material y formal; ni solicitando al agente á que ponga en ejercicio su actividad, como acaece al fin ó causa final; ni obrando físicamente en el efecto, lo cual es propio de la causa eficiente; sino solamente regulando la accion de éste y dirigiendo su actividad en un sentido determinado, é influyendo por tanto en su obra de una manera puramente moral y directiva.

609. – Para que la causa ejemplar pueda ejercer su oficio de dirigir al artífice en la produccion de su obra, es preciso que exista en la mente del artífice y que sea conocida por él en alguna manera: de otra suerte no podría hacer el tal artífice su artefacto á imitacion del modelo, que lleva en su mente y en el cual consiste precisamente la causa ejemplar. Sin embargo, como nota muy bien Suárez contra algunos filósofos (1), no es necesario que el artífice conozca el referido ideal con un acto reflejo revolviendo su atencion sobre él; puesto que basta aquella especie de reflexion virtual, que acompaña á todos los actos perceptivos de nuestra inteligencia, y por la cual ellos mismos se hacen presentes al espíritu sin necesidad de otro acto alguno. Esa otra reflexion formal y expresa es necesaria solamente para que la obra se haga *con más perfeccion y esmero;* pero sin ella y con sola la virtual, que va envuelta en el concepto ejemplar mismo, el artífice ya tiene lo suficiente para sacar su artefacto á imágen y semejanza de este ejemplar, y así de ordinario obra sin la reflexion formal dicha.

A. M. D. G.

---

(1) Suárez, *Metaphys.* disp. 25, sect. 1. n.

ÍNDICE.

Págs.

Idea general de la Ontología. 3

PARTE PRIMERA.

Del Sér en general.

Capítulo primero.—*Naturaleza interna del Sér.* . . . 6
Artículo primero.—Acepciones varias de la palabra *sér.* Su significacion en la presente materia. . . 7
Art. II.—Elementos constitutivos del Sér. 9
§ I.—Nocion de la esencia. 9
§ II.—Nocion de la existencia. 17
Art. III.—Posibilidad de los seres. 22
§ I.—Nociones generales. 22
§ II.—Orígen de la posibilidad interna. 25
§ III.—Naturaleza de los posibles. 33
Cap. II.—*Del Sér relativamente considerado.* 40
Artículo primero.—El Sér ontológico y el Sér teológico. 40
Art. II.—El Sér ontológico y el Ente de razon. . . . 42
Art. III.—El Sér ontológico y las Categorías. 44
Art. IV.—El Sér ontológico y la Nada. 49
Cap. III.—*Principios generalísimos derivados inmediatamente del concepto de Sér.* 51
Artículo primero.—Orígen y relacion mútua de los principios de identidad y de contradiccion. . . 51
Art. II.—Excelencia de los dos principios indicados. . 53
Cap. IV.—*Propiedades trascendentales del Sér.* . . . 57
Artículo primero.—Unidad y su contrapuesta la pluralidad. 58
§ I.—Nociones generales de estos dos objetos. . . 58
§ II.—Elementos de la unidad y de la multiplicidad. . 62
Art. II.—Diversas clases de unidad. 66

Págs.

§ I.—Unidad individual. 66
§ II.—Unidad formal ó esencial. 69
§ III.—Unidad universal. 75
§ IV.—Unidad colectiva. 87
Art. III.—Verdad y su contrapuesta la falsedad. . . . 92
§ I.—Verdad. 92
§ II.—Falsedad. 96
Art. IV.—Bondad y su contrapuesta la malicia. . . . 98
§ I.—El bien. 98
§ II.—El mal. 104
Cap. V.—*Lo ordenado, lo bello y lo perfecto*. 110
Articulo primero.—Lo ordenado. 110
Art. II.—Lo bello. 115
Art. III.—Lo perfecto. 125

SEGUNDA PARTE.

De las diferentes clases de seres.

Capítulo primero.—*De los seres finito é infinito*. . . . 131
Articulo primero.—Infinito absoluto. 133
Art. II.—Infinito relativo. 138
Cap. II.—*De los seres simple y compuesto*. 142
Cap. III.—*De los seres necesario y contingente*. . . . 146
Cap. IV.—*De los seres mudable è inmutable. Idea del movimiento*. 148
Cap. V.—*De los seres temporal y eterno. Idea del tiempo*. 153
Cap. VI.—*De los seres sustancial y accidental*. 159
Articulo primero.—Nociones de la sustancia y del accidente. 159
Art. II.—Realidad física de la sustancia y del accidente y real distincion de entrambos. 162
Art. III.—Diversas especie de sustancias. 170
Art. IV.—Diversas especies de accidentes. 177
§ I.—Cuantidad—Idea del contínuo. 178
§ II.—Cualidad. 185
§ III.—Relacion. 194
§ IV.—Presencia local—Idea del espacio. 199

SGCB2021

TERCERA PARTE.

De las causas de los seres.

	Págs.
Capítulo primero.—*De las causas en general.* . . .	209
Artículo primero.—Nociones del principio y de la causa.	209
Art. II.—Principios ontológicos derivados inmediatamente del concepto de causa.	212
Cap. II.—*De la causa eficiente.*	215
Artículo primero.—Idea de la causa eficiente.	216
Art. II.—Division de la causa eficiente en sus correspondientes especies.	218
Art. III.—Actividad de las causas segundas.	223
Art. IV.—Condiciones necesarias para que puedan obrar las causas segundas..	230
Art. V.—Naturaleza de la causalidad eficiente llamada *accion*..	235
Cap. III.—*De las causas material y formal.*	240
Artículo primero.—Nocion de estas dos causas y sus divisiones respectivas..	241
Art. II.—Existencia y causalidad de las dos causas sobredichas..	246
Cap. IV.—*De la causa final.*	251
Artículo primero.—Nociones generales.	251
Art. II.—Existencia de las causas finales.	256
Art. III.—Naturaleza de la causalidad final..	261
Cap. V.—*De la causa ejemplar*..	263